

В.И.Несмелов

НАУКА О ЧЕЛОВЕКЕ

в двух томах

Казань, 1889-1901

Том I

ОПЫТ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ И КРИТИКИ ОСНОВНЫХ ВОПРОСОВ ЖИЗНИ

Предисловие

Глава I

СОЗНАНИЕ И МЫСЛЬ

1. Сознание как универсальная форма выражения духа. 2. Сознание как творческий процесс формации психических явлений. 3. Мысль как процесс связи дат сознания. 4. Мысль как процесс формации психической действительности.

Глава II

ФОРМАЦИЯ СУБЪЕКТИВНОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

1. Начальный мир сознания. 2. Процесс определения этого мира в актах ощущения, локализации и объективации. 3. Представление как продукт и выражение процесса объективации. 4. Разложение субъективного и объективного как необходимый результат первоначальной мыслительной работы.

Глава III

ОРГАНИЗАЦИЯ МИРА ПРЕДСТАВЛЕНИЙ И ПОНЯТИЙ

1. Процесс сложения и объединения представлений и завершение этого процесса в образовании понятий. 2. Образование понятий как процесс индуктивного умозаключения. 3. Процесс систематизации понятий как логический процесс дедуктивного умозаключения.

Глава IV

ПРОЦЕСС ПОЗНАНИЯ

1. Активный характер психической действительности и процесс познания: психологическая природа познания и проблема веры. 2. Тожество веры и знаний по их психологической природе и по логическому строению. 3. Вопрос о критерии достоверности всякого знания и разные решения этого вопроса. 4. Действительное

основоположение познания истины.

Глава V ПРОЦЕСС ПОЗНАНИЯ И РАЗВИТИЕ ЖИЗНИ

1. Истина как загадка о бытии: живая постановка этой загадки в развитии человеческой жизни. 2. Связь процесса жизни с процессом познания существующей действительности как данной среды жизни. 3. Животное познание окружающей действительности как простое отражение в сознании механически-необходимого приспособления к ней. Приспособление человека в окружающей действительности как выражение свободного познания о ней. 4. Развитие власти человека над законом физической необходимости. 5. Развитие в человеке свободы воли и раскрытие человеческой личности.

Глава VI ФОРМАЦИЯ ЖИВОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

1. Устранение механического взгляда на душевную жизнь. 2. Логика сознания личности и психологическая история этого сознания. 3. Постановка вопроса о природе человеческой личности: конечный анализ природы сознания и научно-философское обоснование спиритуализма. 4. Человеческая личность и чувственный мир. Раскрытие основного противоречия *в бытии* человеческой личности: ее сверхчувственная природа и физическая жизнь. 5. Раскрытие основного противоречия *в жизни* человеческой личности: ее фактическое подчинение физическим определениям жизни и стремление к отрицанию этих определений как чуждых ее действительной природе. 6. Выводы идеального определения жизни и нравственно-практическое обоснование спиритуализма.

Глава VII ЖИВОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ

1. Сознание человеком себя самого как загадки в мире. Подлинная загадка о человеке и реальное сознание человеком бытия Божия. 2. Вопрос о происхождении в человеческом сознании идеи Бога. Неправильная постановка этого вопроса и спорные решения его. 3. Природа человеческой личности как реальный образ истинной природы Бога. 4. Вопрос о происхождении у человека религии и о сущности религиозных отношений к Богу. Неправильная постановка этого вопроса и ложные решения его. 5. Сознание человеком подлинной истины своего бытия в бытии Божиим как основное содержание религиозного сознания и единственное основоположение всякой религии. 6. Правда религиозного сознания и возможная ложь религиозного мышления. Естественное подчинение религиозного мышления принципу счастья жизни и действительная ложь всякой естественной религии.

Глава VIII ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

1. Начало критического отношения к религии и происхождение философии.
2. Философия как научная критика религиозной веры во имя познания религиозной истины.
3. Философская критика основных идей религии и психология религиозного скептицизма.
4. Стремление философской мысли к устранению религиозных сомнений в построении доказательств бытия Божия.
5. Научная недостаточность этих доказательств и логика теоретического атеизма. Разъяснение логической несостоятельности атеизма как вывода знаний на основании незнания.
6. Религиозный агностицизм в качестве последнего слова философии. Критическая оценка этого слова и указание действительного пути к познанию истины о Боге.

Глава IX ЗАГАДКА О ЧЕЛОВЕКЕ

1. Безответный вопрос о конечном назначении человека.
2. Мечтательные решения этого вопроса в естественной религии суетной веры.
3. Опыт замены этого вопроса вопросом о смысле человеческой жизни. Мечтательные соображения по этому вопросу в области философии неведения.
4. Возможное усиление в философии кредита религиозных верований.
5. Догматическое вероучение христианства как исключительное решение загадки о человеке. Непонимание христианского решения загадки и невольное язычество философского мышления.
6. Обзор результатов исследования и постановка новой задачи.

Том II МЕТАФИЗИКА ЖИЗНИ И ХРИСТИАНСКОЕ ОТКРОВЕНИЕ

Предисловие

Глава I ХРИСТИАНСКОЕ ВЕРОУЧЕНИЕ И СОБЛАЗНЫ УМА

1. Деятельность И.Христа и появление христианства.
2. Отношение христианства к иудейству и язычеству.
3. Иудео-языческая критика христианского вероучения и решительное отрицание христианства.
4. Невольное подчинение иудейства и язычества живому слову христианской проповеди и существенное искажение христианства.
5. Двойственное положение христианского вероучения в сознании самих христиан: основные догматы христианской веры как неразрешимые проблемы мысли.
6. Проблема истины христианского вероучения и необходимые условия для научного решения этой проблемы.

Глава II ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ И СМЫСЛ ИДЕИ СПАСЕНИЯ

1. Постановка вопроса о конечной основе религии.
2. Опыт материалистического представления мирового бытия и очевидные недостатки этого опыта.
3. Опыт дуалистического представления мирового бытия с критическим обоснованием этого опыта.
4. Представление мирового бытия как откровения безусловного бытия.
5. Мировое значение религии и мировой смысл идеи спасения.

Глава III

ПРОИСХОЖДЕНИЕ В МИРЕ ЗЛА И УСЛОВИЯ ВОЗМОЖНОСТИ СПАСЕНИЯ

1. Философские опыты теодицеи и коренной недостаток этих опытов.
2. Библейское известие о начале зла и о падении первого человека.
3. Анализ библейского учения о сущности зла и о неизбежных последствиях его.
4. Исследование и определение необходимых условий, при которых могло бы совершиться освобождение мира от зла.
5. Познание невозможности естественного освобождения от зла и, определенный этим познанием, путь апостольской веры в истину христианского откровения.

Глава IV

ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ

О СПАСЕНИИ КАК О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ДЕЛЕ ХРИСТА СЫНА БОЖИЯ

1. Человеческая жизнь И.Христа как действительное явление в мире Божией правды.
2. Крестная смерть И.Христа как искупительная жертва за грехи всего мира.
3. Воскресение И.Христа из мертвых как Божие осуществление единственной возможности к действительному освобождению от греха и от всех следствий его.
4. Свободное участие людей в Божием деле и Божие участие в земной жизни людей.
5. Будущее откровение в мире Божия царства.

Примечания

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

Том I.
ОПЫТ ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ
И КРИТИКИ ОСНОВНЫХ ВОПРОСОВ ЖИЗНИ

Предисловие

Неведомый гений написал когда-то на фронто́не Дельфийского храма: *γνῶθι σεαυτόν* ("познай себя"), гений же потом и объяснил грекам таинственный смысл этой надписи. Сократ первый увидел в ней глубочайшую загадку о человеке и первый догадался, что в решении этой именно загадки должна заключаться вся полнота человеческой мудрости. Он сделался горячим проповедником своего открытия, говорил о нем везде, где только мог говорить, и всем, кто только хотел его слушать. Из его собеседований греки слышали, что он мудрейший из афинян, по суждению оракула решительно отвергает в отношении себя справедливость этого суждения и считает себя голым невеждой; потому что, по его глубокому убеждению, пока не решена великая загадка о самом человеке, всякая наука и всякое знание могут служить только выражением ученого невежества. Но среди всех других ученых невежд Сократ все-таки резко выделялся тем, что он вполне понимал, в чем заключается истинная мудрость, и с любовью стремился к ее достижению. Это была в нем такая выдающаяся особенность, что он счел возможным через нее именно определить свое положение в афинском обществе¹. В отличие от всех других учителей, гордо считавших себя настоящими мудрецами (*σοφιστής*), он присвоил себе скромное наименование любителя мудрости (*φιλόσοφος*) и первый ввел в употребление слово *φιλοσοφία* с значением специального термина.

Сократ думал, что благо человека заключается в самом человеке и есть именно сам человек в его человечности. Если же люди ищут блага вне себя самих, то они ошибаются, и если они признают средства жизни за конечную цель ее, то они обольщаются. Весь мир есть

смысла, и по отношению к Сократу нет ничего удивительного, что он устранил онтологические вопросы из области человеческого ведения⁵. Ученики же его пошли в этом направлении значительно дальше своего учителя. Известно, что цинические философы единственной наукой признавали только этику и безусловно отвергали всякую другую науку, как совершенно бесполезную для добродетели⁶. Известно, что глава киренаиков Аристипп с таким же пренебрежением относился даже к математике и все на том же основании, что она не говорит человеку о добром и злом и, следовательно, не имеет в виду и не может научить человека быть счастливым⁷.

Само собой разумеется, что такое отношение к области научного знания нельзя объяснять одной только умственной ограниченностью древних мыслителей. Дело здесь вовсе не в ограниченности, а в почве, из которой возникали умственные интересы в точке зрения, под которой развивались они, и в цели, которой они регулировались. Философские интересы возникали в запросах жизни и, в выработке идеалов ее, направлялись к созданию человека; между тем как научные интересы рождаются в запросах мысли и, путем непрерывного удовлетворения возрастающей любознательности, направляются к созданию ученого. Следовательно, ученый не может рассматривать человека в том отношении, в каком хотел бы смотреть на него философ, и философ не имел никаких побуждений рассматривать мир в том отношении, в каком интересуется им ученый. Вот эта самая невозможность и определяла собой существенное различие между положительной наукой и философией, и это именно различие и выражалось резкими крайностями в суждениях Сократа и учеников его. Освобожденные от крайностей, эти суждения выражали собой взгляд не одной только школы Сократа. Их в значительной мере придерживались также и пифагорейцы, и платоники, и стоики. Правда, все они с большим уважением относились к научным занятиям, но лишь потому, что они считали эти занятия необходимым условием и самого возникновения, и развития философских стремлений. По глубокому соображению Платона, не одни только мудрые боги не могут стремиться к приобретению мудрости, потому что вполне обладают ею, но и невежды не могут заботиться о приобретении мудрости, потому что они воображают, будто имеют ее. Следовательно, философами могут быть одни только образованные люди, потому что они только одни способны бескорыстно любить истину, благо и красоту и стремиться к определению этих идей и к развитию человеческой жизни по их содержанию⁸. Если же наука не развивает в человеке таких стремлений, то она не имеет никакого значения, и ученый человек, при всем богатстве своих познаний, в сущности, стоит ничуть не выше

невежды⁹. Следовательно, истинная цель научного образования заключается только в занятии философией, и философия есть единственная наука, которая ведет человека к приобретению мудрости.

Таким образом, для древних мыслителей со времени Сократа наука и философия были существенно различны: одна давала человеку знание, другая делала его мудрецом. Они понимали, конечно, что человек может служить предметом всестороннего научного изучения, и знали про те попытки, которые делались в этом направлении, и даже сами производили такие попытки, и все-таки решение загадки о человеке выносили за пределы науки и не отождествляли философию с антропологией. Наука, на основании всех своих опытов, могла приходиться только к установлению положения: *παντων χρηματων μετρον ανθρωπος*¹⁰ ("человек есть мера всех вещей"), философия а priori выходила из другого положения: *παντων χρηματων μετρον θεος*¹¹ ("мера всех вещей есть Бог") и приходила к заключению, что благо человека заключается не в том, что есть человек, а в том, чем он может быть, и действительная мудрость заключается не в изучении человеческой природы, а в развитии ее по идеалу человечности. По силе этого заключения Платон определил процесс философии как уподобление Богу *ομοιωσις τω θεω*¹², и пифагорейцы указали конечную цель человеческого развития в полном посмертном обожествлении¹³.

Но в то время, как философия обособляла себя и даже иногда прямо чуждалась специальных интересов научной мысли, эта мысль сама охватила область философии и внесла в нее такую значительную путаницу, от которой философы не могут освободиться даже и по настоящее время. Величайший выразитель научного сознания, хотевший знать все и ставивший вопросы обо всем, отказался от сократовского понимания мудрости и термином *σοφια* обозначил конечный идеал научных стремлений — знание последних причин бытия, а потому и термин *φιλοσοφια* у него стал выражать собой стремление к приобретению научных знаний, т.е. процесс развития науки вообще. По глубокому соображению Аристотеля, для человеческого познания должен существовать только один общий предмет исследования, это все бытие в его целом, а потому должна существовать и одна только общая наука, это философия, которая имеет своим предметом именно все бытие как единое целое¹⁴. Но так как все бытие в его целом есть неизвестное, которое только еще подлежит исследованию и объяснению, то само собой разумеется, что единая общая первонаука,

или философия существует в действительности не как наука, а лишь как идея науки. Когда эта идея будет осуществлена в процессе действительного исследования и объяснения бытия, тогда философия и явится в качестве реальной науки, до того же времени необходимо еще узнать неведомое содержание бытия. В этих именно видах нужно разделить все бытие на отдельные части и выделить из общей первонауки отдельные ветви, которые бы отрезали в свое ведение частные области всеобщего бытия и таким образом, осуществляя по частям философию, могли бы занять по отношению к этой идеальной первонауке положение частных, специальных наук¹⁵. Следовательно, философия на самом деле существует не сама по себе, а только в своих частях, которые в отдельности, конечно, не составляют собой философию, однако в общей сумме являются приближением к ней, потому что все они суть ее осуществления.

Если же это верно, что наука и философия вполне тождественны, то само собой понятно, что каждый ученый есть вместе с тем и философ. Аристотель так именно и думал об этом. Для него всякое стремление к знанию было выражением философии, и потому он считал философами и математиков, и физиков, и астрономов, и психологов, и логиков, и богословов, и даже поэтов, насколько они пытались осмыслить явления бытия¹⁶. Правда, Аристотель несомненно отдавал преимущество таким мыслителям, которые занимались не специальными вопросами в какой-нибудь частной области бытия, а общими вопросами в цельной области его, но этим преимуществом несколько не разрушалось тождество науки и философии, и философия несколько не получала значения специальной науки. Напротив, она именно только и являлась осуществлением идеи науки, наукой вообще, потому что она имела в виду познание общих начал бытия. По характеру своих вопросов она предшествовала всем частным наукам и являлась поэтому первой философией *πρωτη φιλοσοφια*, с решением же этих вопросов она выступала лишь после положительных наук *μετα τα φυσικα*.

Таким образом, в истории развития древнегреческой мысли ясно определились два разных типа философии. Одна философия вполне совпадала с наукой и помимо науки не существовала, другая существовала рядом с наукой и совершенно независимо от нее. В истории философии, обыкновенно, принимается в расчет только философия первого типа, потому что этот тип оказался потом господствующим. Но это господство досталось ему далеко не сразу. Оно явилось лишь в средние века и лишь в силу решительного

отсутствия научных знаний и решительного непонимания философских стремлений. В древнем же мире могущественное влияние Аристотеля было в состоянии только заставить последующих мыслителей читать на науке наклепанный им ярлык философии, но не считать науку за единственную философию. Отсюда именно и явилась первая путаница в понятии о философии, потому что одним и тем же именем приходилось обозначать две совершенно различные области мысли. Философами одновременно считались, например, и перипатетики и циники, тогда как первые были по преимуществу учеными, и некоторые из них даже узкими специалистами, вторые же говорили и хотели говорить только о добродетельной жизни *περι του χατ' αρετην ζην* и всякую науку считали за бесполезную прихоть праздного любопытства. Ясное дело, что между теми и другими было не простое разногласие в решении одних и тех же или по крайней мере однородных вопросов, а коренное разномыслие в самом понимании философии. У них были совершенно различные идеалы мудрости, они жили разными интересами и стремились к различным целям, и общего между ними решительно ничего не было, кроме наименования философа. Следовательно, это наименование в школе Аристотеля потеряло свой определенный смысл и само по себе ничего и нисколько не могло говорить о предмете занятий философа. Но эта видимая неопределенность в понимании философии легко может запутывать только нас теперь, древние же мыслители сократического направления здесь нисколько не путались; потому что они строго разграничивали науку и философию даже и после того, как аристотелевское понимание мудрости одержало верх над сократовским. Когда в школах сократического направления так же, как и в школах Аристотеля, мудрость стала определяться в смысле знания, то любовь к мудрости все-таки не считалась любовью к знанию, а сохранила свое особое значение в совершенном согласии с тем пониманием мудрости, какое было выработано в философии Сократа¹⁷. Известно, например, что стоические мыслители определяли мудрость как знание о вещах божеских и человеческих, т.е. как знание о мире и человеке, любовь же к мудрости они понимали в смысле самоусовершенствования, т.е. совершенно по-сократовски¹⁸. Следовательно, мудрость они связывали с наукой, а любовь к мудрости с жизнью, и потому на самом деле они признавали, очевидно, два разных идеала мудреца: один всецело покрывался у них понятием человека ученого, другой понятием человека совершенного, и только этот второй идеал был идеалом философа¹⁹.

Философ и ученый древнего мира очень редко жили между собой в добром согласии. Чаще всего они находились во вражде друг с другом,

потому что одинаково не хотели и не умели понять и оценить друг друга. В школе Аристотеля, именно в силу отождествления науки и философии, совершенно естественно создалось такое же отношение к вопросам жизни, какое сократические мыслители выражали к вопросам знания. Ученики Аристотеля, следуя примеру своего знаменитого учителя, стремились к знанию ради самого знания и ставили его интересы гораздо выше интересов жизни. Эти последние интересы не только игнорировались ими, но часто и совсем разрушались во имя интересов науки. Известно, например, что перипатетик Стратон в объяснении явлений мира не хотел вводить никаких неизвестных величин и пришел к атеизму. Известно также, что перипатетик Дицэарх в объяснении явлений жизни не хотел допускать никаких исключений и пришел к материализму²⁰. Эти мыслители хотели жить для того, чтобы знать, тогда как противники их хотели жить и знать для того, чтобы жить. Поэтому, одни полагали, что философия есть процесс мысли, определенный в качестве верховной цели его достижением знания; другие же думали, что философия есть процесс жизни, определенный в качестве верховной цели его достижением мудрости. Одни, естественно, стремились объяснить мир и лишь в нем человека, как одно из явлений мира; другие же, напротив, прежде всего стремились определить конечную истину самого человека и лишь в этой истине мир, как средство к развитию человеческой жизни и деятельности. Следовательно, одни создавали знание, другие творили человеческую жизнь. И если смотреть с точки зрения знания, то Сократ был, конечно, только малым ребенком по сравнению с нашими гимназистами, но он же был и гигант — мудрец по сравнению с нашими учеными великанами.

Философия древнего мира имела своей задачей познание и осуществление в жизни людей идеальной истины самого человека. Что такое человек по своей природе, и на что он имеет право надеяться, и чего он должен желать, и как ему следует жить, чтобы раскрыть в своей жизни свою человечность? Это именно и были те самые вопросы, в истинном решении которых полагалась истинная мудрость. Эти самые вопросы и действительно делают каждого человека философом. Разумеется, не всякий человек способен глубоко задумываться над этими вопросами, но практически все-таки решает их каждый человек, и каждый признает свои решения вполне верными и ценными для себя, а потому и направляет свою жизнь по содержанию принятых решений. Греческий софист, например, вполне искренно мог размышлять о себе, что он не иное что, как только софист — ученый, а потому он и должен заботиться о передаче своей науки возможно большему количеству людей и имеет несомненное право надеяться на приличную оплату своего нелегкого труда. Если только допустить, что и всякий грек

размышлял подобным же образом, то нет ничего удивительного, что известный чудака философ днем с огнем искал там человека и все-таки не нашел его. Он видел только мужчин и женщин, господ и рабов, жрецов, чиновников и воинов, ученых, ораторов и художников; он видел, что вся эта громадная масса человекообразных существ деятельно живет определенными верованиями, желаниями и надеждами, но определенными не сознанием человечности, а сознанием своего внешнего положения в природе и в обществе людей; он видел, что предносившийся его воображению истинный мир человеческой жизни на самом деле существует только под формой кукольного театра, и люди в нем не люди, а какие-то жалкие исполнители кукольных ролей; он видел все это, и вот горький смех его даже и теперь еще слышится чуткому уху философа.

Что же такое человек? Положительная наука, на основании всех своих опытов и экспериментов, не может решать этой великой загадки философии. Она может говорить только о костях и жилах, о мускулах и нервах, т.е. в направлении философского вопроса она может рассматривать человека лишь в качестве добычи для могильных червей. Ведь теперь уж так и дело поставлено, что даже сама психология, в пределах естественнонаучного метода, не считает себя вправе говорить человеку о духе; потому что никому из ученых пока еще не удалось подцепить душу на острое ножа и посадить ее в реторту химика. Следовательно, жгучие вопросы о том, чего следует желать человеку во имя его человечности и как ему следует жить по истине его человечности, в пределах положительной науки не могут даже и ставиться; потому что в этих пределах ведома одна только животность, говорить же о человечности, по всем данным современной науки, серьезным людям не полагается. И все-таки серьезные люди всегда говорили о конечных вопросах мысли и жизни, ставили и решали эти вопросы и деятельно создавали философию как специальную науку о человеке.

Опыт введения в эту науку мы и предлагаем на последующих страницах. В этом введении мы попытаемся определить и выяснить как реальные условия образования, так и объективно-мировое значение той несомненно великой загадки, какую всеми фактами своей жизни непрерывно задает себе человек о себе же самом.

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

Глава I

СОЗНАНИЕ И МЫСЛЬ

1.

Сознание как универсальная форма выражения духа.

Всякое психическое явление может существовать только под формой сознания, и весь мир психической действительности есть только мир сознания. Правда, в психологической науке издавна существует очень распространенное мнение, будто рядом с явлениями сознания развиваются еще и бессознательные психические явления, и следовательно цельная область психического необходимо должна быть шире специальной области сознательного. Но это мнение представляет собой продукт чистого недоразумения. Оно именно возникло и существует как необходимое научное предположение, посредством которого более или менее удовлетворительно могут объясняться, с одной стороны, явления сознания и, с другой — самый процесс его. Между тем удовлетворительность эта чисто призрачная, потому что на самом деле разделение психической действительности на две разных области необходимо приводило и будет приводить только к очень грубым наивностям. В пределах метафизической психологии, например, все психологи-бессознательники вынуждаются представлять себе душу под формой темного чулана или погреба, на пороге которого помещается лампа сознания. Огонь этой лампы прекрасно освещает все, что спускается в погреб или вытаскивается из него, и оставляет в совершенном мраке все, что находится внутри его¹. Такое воззрение, конечно, имеет незаменимое удобство в том отношении, что оно очень легко может убаюкивать человека мнимым объяснением непонятных психических явлений забвения и воспроизведения: забыто все, что опущено на хранение в погреб души, и воспроизведено все, что вытащено из него для употребления. Но ведь это же не объяснение, а только убаюкивание мысли пустым призраком объяснения, и потому-то именно для всякого, кто не имеет особенной нужды в подобном убаюкивании, необходимо отказаться от

такого воззрения.

В пределах физиологической психологии действительно заявляется самый решительный отказ от метафизической фантастики. Но по отношению к интересующему нас вопросу эта фантастика здесь, собственно, нисколько не уничтожается, а только заменяется особой физиологической фантастикой, и, вследствие этого, нам лишь в новой форме преподносится старое содержание. Роль темного чулана или погреба здесь играет нервная система вообще и головной мозг по преимуществу². Конечно, при таком представлении физиологи избегают комичности объяснений метафизиков, потому что под именем бессознательных психических явлений они, собственно, понимают физиологические прецеденты и корреляты явлений сознания. Но зато они наталкиваются на другое крупное недоразумение. Дело в том, что если физиологические прецеденты и корреляты явлений сознания можно считать явлениями психическими, то всякое различие между психическим и физиологическим неизбежно должно исчезнуть, и потому термин *психический* оказывается по меньшей мере совершенно излишним. Тогда действительно можно говорить, что впечатления и суждения, все процессы и продукты мысли осуществляются и сохраняются, как простые состояния или комбинации различных состояний мозгового вещества, но тогда же и оказывается, что подлинное различие существует, собственно, не между психическим и физиологическим, а только между сознательным и бессознательным. Следовательно, если термин "психический" должен иметь какой-нибудь смысл, то он может иметь его исключительно только по отношению к явлениям сознания, а потому и с точки зрения физиологической психологии область психического всецело должна покрываться областью сознательного³. Движение мозгового вещества, пока оно не отмечено явлением сознания, только и есть движение вещества, а не впечатление и не суждение, как и всякий вообще физиологический процесс, пока он не отмечен явлением сознания, только именно и есть физиологический процесс, а не психический. Следовательно, к психике относится лишь то, что существует под формой сознания, и никаких бессознательных явлений в ней нет и быть не может, если только за такие явления не принимаются состояния мозга. Но утверждая это положение, мы, собственно, опираемся на показание о сознании самого же сознания и не принимаем в расчет тех условий и обстоятельств, с наступлением которых процесс сознания, по-видимому, прекращается и никаких явлений его не бывает. Таковы, например, случаи обморока или глубокого сна без сновидений. Мы действительно не принимаем в расчет всех этих случаев, потому что полагаем за несомненное, что

отсутствие сознания при них не есть собственно факт (ведь в таком случае оно было бы фактом сознания, что нелепо), а только вывод из факта или объяснение того факта, что никаких явлений сознания за время указанных состояний мы не помним. По отношению к этому факту, при особенной осторожности, можно ограничиться простым лишь утверждением его и вопрос о присутствии или отсутствии явлений сознания оставить совершенно открытым⁴. Можно, конечно, пойти и дальше простого утверждения и попытаться выяснить причину факта, почему же именно мы ничего не помним? В ответ на этот именно вопрос и является предположение о бессознательности, т.е. отсутствие памяти объясняется отсутствием явлений сознания: мы ничего не помним, потому что нечего помнить. Но этот же самый вопрос можно решить и совсем иначе. Можно именно допустить, что процесс сознания ни в каком случае не прекращается, но только явления его, с прекращением одних и с наступлением других условий, по отсутствию всякой связи с явлениями при этих новых условиях, не повторяются. Само собой разумеется, что это объяснение — такая же гипотеза, как и первое объяснение, и все-таки между этими гипотезами существует капитальное различие. Когда говорят, что отсутствие памяти о некоторых душевных состояниях определяется отсутствием сознания в этих состояниях, очевидно, высказывают такое положение, которое не только не имеет, но по самому существу объясняемого факта и не может иметь для себя никакого оправдания, т.е. эта гипотеза на веки вечные должна оставаться чистой гипотезой. Когда же допускается, что отсутствие памяти о некоторых явлениях сознания определяется отсутствием связи этих явлений с явлениями сознания в других условиях, то в этом случае высказывают такое положение, которое имеет для себя некоторые и даже очень веские основания и по силе этих оснований получает весьма значительную степень вероятности. Ведь психические процессы сновидений огромным большинством людей вспоминаются очень редко. Чаще всего бывает так, что человек помнит один только факт сновидения, а содержание нет. Но бывает еще и так, что человек совсем не помнит ни содержания, ни самого факта сновидения; так что по пробуждении он вполне уверен, что спал глубоким сном без всяких сновидений. И однако, в течение дня мысли его принимают иногда такое направление, что у него вдруг возникает неожиданное и для него самого воспоминание о том, что он видел сон, и с большей или меньшей быстротой воспроизводится весь процесс сновидения. Это воспроизведение всегда определяется тождеством в содержании минувшего сновидения с некоторыми элементами в содержании наличного сознания, так что если бы не появилось этих элементов, то фикция сна без сновидений, конечно, осталась бы на положении действительности. Очевидно, отсутствие памяти о явлениях

сознания не может служить доказательством отсутствия самых явлений. Такое доказательство было бы ничуть не выше явно неверного утверждения гипнотика, что будто за время своего гипноза он совершенно не жил сознательной жизнью. Он жил этой жизнью, да только ничего не помнит о ней. И это совершенно понятно. Всеобщие условия воспроизведения психических явлений определяются всеобщими законами ассоциации, и если не существует связи минувших явлений сознания с наличными состояниями его, то эти минувшие явления и не могут повторяться в сознании. Другими словами: я не помню о явлениях сознания за время моего глубокого сна или обморока по той же самой причине, по какой и вообще в каждый данный момент я не имею сознания о целых тысячах его состояний, испытанных мной в течение дня и тем более в течение всей моей жизни. Многие из этих состояний, конечно, существовали только один момент и потом не повторялись и, может быть, никогда уже более не повторятся, но все-таки они существовали, хотя бы я и никогда не вспомнил, что это за состояние⁵.

Разумеется, в данном случае можно, пожалуй, придать особенное значение различию понятий *многое* и *ничто*, но только на самом деле это различие не может иметь здесь совсем никакого значения. Если человек необходимо помнит о многих явлениях вчерашнего и предыдущего дней, то это обстоятельство всецело определяется единством объективных условий жизни, точнее и ближе всего единством обстановки. Сегодня он смотрит на те же самые вещи, ходит по тем же комнатам, разговаривает с теми же лицами, как это было и вчера и третьего дня. Следовательно, масса впечатлений повторяется в нем неминуемо и неминуемо связывает наличные моменты его жизни с такими же предыдущими моментами; тогда как для состояний глубокого сна или обморока в обычной жизни его никакого подобия не существует, а следовательно, не существует и условия для воспроизведения явлений душевной жизни в таких состояниях.

Таким образом, принятию гипотезы непрерывного сознания могут мешать собственно не какие-нибудь научные соображения, а только одно обстоятельство, что она объясняет известные факты душевной жизни не с точки зрения привычного, традиционно схоластического взгляда на сознание и память. По этому взгляду, как известно, сознание есть своего рода широкое поле, в пределах которого достаточно места для многих и притом самых разнообразных состояний. Следовательно, ничто не мешает быть в нем и таким состояниям, которые были определены для него не наличными условиями. Резонность такого следствия будто бы вполне подтверждается фактом памяти, потому что

память определяется как сила или способность души задерживать и хранить в себе все элементы и продукты ее деятельности; так что в душевной жизни ничто бесследно не исчезает, и при некоторых благоприятных условиях все может быть снова вызвано в поле сознания⁶. Это, конечно, совершенно справедливо, что бесследно ничто не исчезает, но все-таки ничто и не сохраняется. Всякое душевное явление оставляет свой след, но только этот след не есть темная копия данного явления или мертвый символ в каком-нибудь тайнике души, а живое определение психического развития; потому что он сказывается только в складе душевной жизни, в ее характере, направлении и силе. Содержание при этом исчезает все целиком, нигде не задерживается и не сохраняется, а потому никогда и не воспроизводится, а только повторяется в сознании, т.е. в каждом известном случае творится вновь⁷. Для психолога, который не допускает безусловного разграничения психических функций по особым силам души, принять это положение не только не трудно, но даже и необходимо. Ведь о пережитых чувствованиях и желаниях он никогда не говорит, что они сохраняются в душе и по временам ею воспроизводятся, а так прямо и говорит, что они исчезают совершенно и в каждом данном случае создаются вновь. Следовательно, исключение делается в пользу одной только умственной деятельности, и мифической кладовой снабжается один только ум. Но если бы мы на минуту устранили всякие мифологические объяснения и стали бы держаться одних только фактов, то несомненно признали бы, что богатство развитого ума заключается вовсе не в том, что он в каждое данное время *фактически* владеет огромным запасом своих продуктов, а лишь в том, что он в каждое данное время *может* владеть таким запасом, потому что каждое данное явление он последовательно, в силу разнообразных ассоциаций, может связать с целой массой пережитых им явлений и установить между ними такие отношения, которые для бедно жившего ума окажутся совершенно непонятными и даже прямо немыслимыми. Следовательно, работа ума не есть работа какого-то зрителя кладовой, а работа чисто творческая; и так как весь процесс этой работы имеет свое реальное основание в моментах развития ума, то целая масса положений ума необходимо и должна утверждаться, как бывшая в нем. Вот это именно утверждение и есть то, что называется памятью. Следовательно, память говорит не о том, что нечто сохраняется в уме, а лишь о том, что нечто было в нем⁸.

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

2.

Сознание как творческий процесс формации психических явлений.

Такое понимание психической действительности не как области, из идеального центра которой усматривается положение и взаимоотношение различных фактов сознания, а как непрерывного процесса, все звенья которого самим же духом и создаются, существенно изменяет традиционное учение о сознании и определяет основания для нового взгляда как на значение сознания в душевной жизни, так и на весь сложный процесс этой жизни.

Всякий процесс слагается из ряда последовательных моментов, а потому никакого поля сознания существовать не может. Сознание является вместе с своими фактами и вместе с ними исчезает. Следовательно, каждый факт заключает в себе сознание только его самого, т.е. имеет свое собственное целое сознание, а потому никакого одновременного многообразия фактов сознания сознаний процессов сознаний существовать не может⁹. Правда, в психологии с давних пор и весьма убедительно толкуют относительно *объема* сознания и в последнее время даже экспериментальным путем доказывают, что одновременно может появиться в сознании до 16 отдельных состояний, но все эти рассуждения и доказательства покоятся собственно на одном весьма странном недоразумении. Эксперименты доказывают, например, что *в одну секунду* в человеческом сознании возникает до 16 отдельных состояний, и на этом основании делается вывод: следовательно, в человеческом сознании может *одновременно* существовать до 16 состояний. Но этот вывод в действительности нисколько не соответствует данному основанию. Он был бы совершенно верен только в том единственном случае, когда бы секунда была и мыслилась нами не как известный период времени, хотя бы и весьма небольшой, а как абсолютный временной момент. Если же секунда не есть конечная единица времени, абсолютный момент его, то и нельзя сказать, что те состояния, которые появляются в сознании в течение одной секунды, существуют в нем одновременно, а именно только *в течение секунды*¹⁰.

Следовательно, в отношении объема сознания будет совершенно безразлично, за какой именно период времени мы высчитываем количество состояний сознания за секунду, минуту или час, а потому и самый вопрос об этом объеме, очевидно, может ставиться только по чистому недоразумению.

Сознание есть процесс, и, как всякий процесс, оно образует собой непрерывный ряд последовательных моментов. Характерная сущность этого ряда заключается в том, что каждый последующий момент его полагается только в силу его отличия от предшествующего момента; так что если бы два момента были одинаковы, они были бы положены одновременно, т.е. как один момент, и если бы вообще никаких различий в датах сознания не существовало, то и никакого сознания не появилось бы. Следовательно, общую формулу сознания выражает собой положение различия: *a* не есть *b*. Но из этой отрицательной формулы, в качестве дальнейшего вывода, следует прямое утверждение, что *a* есть только *a* и потому именно полагается.

Следовательно, закон сознания, по силе этого вывода, может быть выражен под формой закона тождества. Каждый элемент сознания определяется как безусловно тождественный в себе самом, и потому каждый *акт сознания* есть выражение закона тождества; и каждый элемент сознания, в силу безусловного тождества с собой самим, полагается как отличный от всякого другого элемента, и потому весь *процесс сознания* служит выражением закона различия. Имея в виду это соотношение в сознании моментов тождества и различия, некоторые мыслители издавна пытались раскрыть из этого соотношения конечное основоположение факта сознания. Фихте, например, понял сознание как выражение противоположности между *я* и *не-я* и потому определил его как процесс деятельного противоположения духом себя самого себе самому, как не себе. В силу такого определения, основоположением сознания оказывалось самосознание, и каждый акт сознания оказывался только выражением самосознания. Но если даже и допустить, что это определение вполне состоятельно, то все-таки решения вопроса о сущности сознания мы нисколько не имели бы в нем; потому что проблема сознания тогда целиком переходила бы в проблему самосознания, и все дело, следовательно, ограничивалось бы простой заменой одного вопроса другим. В действительности, однако, этой бесполезной замены нисколько не требуется. И метафизика, и психология в достаточной степени выяснили, что на самосознание, понимаемое лишь в смысле простого различия *я* и *не-я*, нельзя смотреть как на факт

непосредственного определения духа в себе самом; потому что такое самоопределение было бы безотносительным, следовательно абсолютным определением природы духа, и если бы оно существовало, то не только никаких споров, но и самого вопроса об этой природе никогда бы не могло возникнуть. Между тем в том именно и заключается все основание спора, что через местоимение *я* дух сознает себя только в своих деятельности-отношениях и определяет себя только через эти деятельности-отношения. Следовательно, это самоопределение относится только к субъекту, а так как субъектом дух становится, то и саморазличение субъекта развивается лишь по мере этого становления. Следовательно, факты сознания и самознания, по своему положению в психической действительности, на самом деле принадлежат к совершенно различным порядкам. Одно есть первичный факт психической жизни, другое продукт психического развития¹. И вот именно потому, что сознание представляет собой граничный факт психической действительности, оно не может выводиться ни из какого другого факта и тем более не может объясняться из своего отрицания.

Неудачная попытка Вундта объяснить сознание как результат бессознательно мыслительной работы в сущности опирается на те же самые факты, которые приводили и приводят некоторых метафизиков к учению о первичности самосознания. По соображению Вундта, каждый факт опыта, чтобы сделаться элементом сознательной мысли, должен еще прежде сделаться фактом самого сознания, а сделаться им он может не иначе, как только в бессознательном процессе сознания, когда будут установлены отношения различия и сходства, т.е. образованы суждения и произведено умозаключение, в результате которого и является наконец факт сознания. Следовательно, процесс сознания, по Вундту, со стороны своей формы, структуры, есть процесс познавания, только совершающийся бессознательно, и сознание есть лишь заключительный акт этого процесса¹². Но при таком, ровно ничего собой не объясняющем, объяснении сознания, очевидно, опускается из виду существенно важное обстоятельство, что моменты различения и отождествления в содержании самого процесса сознания не существуют и что посредством этих моментов мы представляем себе сознание только в условиях его жизни, а вовсе не в условиях его начального возникновения. Поэтому перенести формы сознательной работы на процесс сознания несколько еще не значит вывести его из них. Это значит только, что мы хотим толковать процесс сознания в терминах мыслительного процесса, и это совершенно естественно, потому что ни в каких других терминах мы толковать его не можем.

Процесс сознания отличается от мыслительного процесса в том отношении, что первый формирует не живую психическую действительность, а творит лишь отдельные элементы ее. Никаких связей между ними сознание не утверждает и никакой работы над ними не производит. Напротив, всякое явление в нем полагается как вполне законченное внутри себя и потому не только не требует для своего существования никакого дополнения вне своих собственных условий, но в отношении предыдущего и последующего прямо отрицает такое дополнение и осуществляется лишь по силе этого отрицания.

Следовательно, *процесс сознания по самой природе своей есть процесс хаотический*. Он именно формирует, как явление психическое, всякое впечатление и всякое чувство, физиологически определенное в условиях его деятельности, независимо одно от другого, следовательно без всякого порядка и без всякого смысла. За всяким определенным впечатлением может следовать всякое другое впечатление и всякое чувство, это сознанием нисколько не определяется, потому что нисколько от него не зависит. Вся деятельность его заключается в формации и в одной только формации всех психических фактов.

Условия творческой деятельности сознания лежат вне его в пределах взаимодействия духа и мира. Если бы эти взаимодействия были непрерывны и бесконечно различны, то и выражение их в явлениях сознания оказалось бы также непрерывным и бесконечно различным, и вся психическая жизнь постоянно являлась бы непрерывным положением бессвязных фактов, была бы вечным хаосом бессмыслия. Но в действительности формы указанных взаимодействий точно определены постоянными условиями в строении и деятельности организма, а потому и область фактов их выражения довольно ограничена. Вследствие же этой ограниченности возникает необходимость полного или частичного повторения в сознании предыдущих моментов его, а вместе с этим является возможность узнавания в наличных состояниях сознания прежде бывших состояний его. Это условие имеет огромное значение для специальной деятельности сознания, потому что им только и создается определенность в формации содержания психических явлений. Оно именно определяет собой основание для особой психической работы над теми элементами, которые формируются сознанием. Работа эта заключается в установлении связей между отдельными датами сознания, и называется она *мыслью*.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

3.

Мысль как процесс связи дат сознания.

По силе связи процесса сознания с процессом мысли в формирующей деятельности сознания создаются особые типы, и в этих типах каждое явление сознания получает свое определенное содержание и выражение. Если бы какое-нибудь впечатление, положим для примера впечатление голубого цвета, появилось только в первый раз, то оно, конечно, было бы положено в сознании, но только не с определенным содержанием, т.е. не как впечатление голубого цвета, а как неопределенное зрительное впечатление. Содержание каждого психического явления определяется лишь в его повторении. Следовательно, каждое явление сознания, в своем *возникновении* независимое от всякого другого явления его, в своем *содержании*, однако, выражает более или менее значительное количество предшествующих явлений сходной формации, и все вообще явления сознания образуют собой огромную сумму сходных внутри себя групп. Отсюда никаких единичных явлений сознания в собственном смысле не существует. В самых формациях своих они связываются отношениями сходства с известными группами бывших явлений, т.е., другими словами они прямо формируются по общему типу известного рода и содержания. Так именно следует излагать известное учение психологии, что всякое явление сознания, в самом процессе его сознания, обязательно определяется в двух отношениях: как сходное с одними и отличное от других явлений¹³. Акт различения действительно входит в самый процесс сознания и, как мы уже выше заметили, составляет самую сущность этого процесса; но только он совершается не в отношении данного явления ко *многим*, несходным с ним, а исключительно лишь в отношении данного явления к непосредственно предшествующему ему по времени. Акт же установления сходства совсем не входит в самый процесс сознания, а вводится в него мыслью; потому что он есть лишь акт узнавания в наличном явлении сознания прежде бывших явлений его. Ведь данное явление не может присоединиться к сходной группе явлений, потому что ни в каком умственном ящике эти явления не собраны.

<<< ● ОГЛАВЛЕНИЕ ● >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

4.

Мысль как процесс формации психической действительности.

Творчество мысли не может ограничиваться установлением одного только отношения сходства; потому что хотя такое отношение и приводит к необходимому созданию общих групп психических явлений, однако группы эти существуют лишь как типы формирующей деятельности сознания, а реально выражаются все-таки в отдельных и независимых друг от друга датах его. Следовательно, естественный хаос сознания установлением отношения сходства нисколько не устраняется, а потому должны существовать какие-нибудь другие связи между *различными* по содержанию датами, такие именно связи, посредством которых могли бы осуществляться *комплексы* дат. Такие связи образуют собой отношения последовательности и одновременности.

Кант признавал эти отношения за априорные формы восприятия, и для Канта это было совершенно естественно, потому что он был могучий анатом и плохой историк ума. Он мог только раскрыть сложный механизм умственной деятельности, а не объяснить эту деятельность; так что о возможности и необходимости этого объяснения у него совсем даже и мысли не возникало. Первый Шеллинг обратил внимание на то обстоятельство, что время и пространство, собственно, не две, а одна форма восприятия, только различно прилагаемая к двум мирам различных явлений¹⁴. Но высказывая это верное положение, он все-таки не поднял вопроса о том, как именно и в силу каких оснований возможно это единство пространства и времени. Ответа на этот вопрос мы не имеем и до настоящего времени. Новая психология весьма точно выяснила, что формы восприятия составляют необходимый продукт психического развития, и раскрыла самый процесс образования этих форм, однако оснований для их развития, как и природного соотношения их, в достаточной степени не определила.

Отношение последовательности обыкновенно связывается с процессом сознания, как непосредственное выражение формы его;

явления сознания в один непрерывный ряд и таким образом соединяет между собой такие явления, которые в себе самих не имеют ровно никакого отношения друг к другу. Этот умственный синтез актов сознания, сам являясь данным сознания, и выражается в сознании последовательности.

Таким образом, явления сознания связываются между собой в том отношении, что одно из них следует за другим или предшествует другому. Такая связь ввиду самой природы сознания, в пределах его всеобщее приложима, и потому в ней создается мыслью для всего мира сознания специальная форма измерения и воззрения *время*. Но эта универсальная форма, выражая в себе *единство ряда* явлений сознания, очевидно, нисколько не определяет собой *единства связи* их и даже прямо отрицает такое единство: потому что для образования этого единства явления сознания должны не следовать друг за другом, а существовать вместе. Дело в том, что в отношении последовательности утверждается только *одинаковость* связи всех явлений сознания, причем эта одинаковость выражается не непосредственно в отношении каждого явления ко всем другим, а чрез посредство всех промежуточных моментов, отделяющих одно явление от другого. Следовательно, непосредственно она касается только парных связей каждого предыдущего явления с каждым последующим. При единстве же связи разные по содержанию и совершенно независимые друг от друга явления объединяются между собой *непосредственно*, и потому-то именно они могут сознаваться не под формой ряда, а только под формой группы комплекса. Следовательно, единство их связи необходимо требует собой утверждения их одновременности, а это утверждение противоречит природе сознания и в приложении к процессу его необходимо ведет к немыслимости. Ведь утверждать, например, что пять явлений сознания существуют в нем одновременно, значит не иное что, как утверждать, что $5 = 1$. Отсюда само собой понятно, что одновременность можно утверждать не в отношении положений сознания, а лишь в отношении положений бытия. В сознании все явления следуют одно за другим, в бытии же допускается возможность их одновременного положения, и эта самая одновременность выражается сознанием в единстве связи явлений, т. е. в образовании комплексов, соотносительных предметам или сложным явлениям бытия. Следовательно, по отношению к бытию создается особая форма воззрения, по которой явления в нем полагаются существующими одно подле другого, т. е. пространственно, и таким образом неизбежное противоречие в единстве связи различных дат сознания совершенно устраняется в разграничении мира сознания

и мира бытия. Процесс этого разграничения и есть собственно процесс формации субъективной действительности.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

Глава II

ФОРМАЦИЯ СУБЪЕКТИВНОЙ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

1.

Начальный мир сознания.

По данным психологии, новорожденный младенец вскоре же после своего рождения может реагировать на световые возбуждения и делать произвольные и некоординированные движения глазами. Однако никаких световых впечатлений при этом он, вероятно, еще не имеет, потому что одинаково реагирует на разные раздражения. Само собой разумеется, что говорить о взаимоотношении субъекта и объекта на этой ступени младенческой жизни было бы в высшей степени странно. Гораздо скорее и несомненно с большим правом каждый эмпирик может утвердить здесь известное положение Локка, что по отношению к своим знаниям субъект есть лишь *tabula rasa*, потому что объект для него есть лишь *terra incognita*, т.е., другими словами *что здесь совсем еще нет ни субъекта, ни объекта*¹. Эта первичная ступень бессознательного взаимодействия внешней среды и детского организма продолжается очень короткое время. По наблюдениям Прейера², к концу первого же дня после рождения дитя уже начинает различать впечатления светлых и темных полос, если только эти полосы лежат на линии его зрения, но видеть еще ничего не видит. Оно совершенно безучастно смотрит *в пустое* светлое пространство, так что если на линии его зрения ставить и удалять различные предметы, то оно нисколько этого не заметит и останется с выражением самой тупой неподвижности. Ясно, что в это время оно имеет только простейшее *впечатление* света и тьмы, видение же светлых и темных *предметов* для него пока еще совершенно недоступно. Но раз совершился акт различения, значит сознание открылось и душевная жизнь началась.

Смена разнообразных впечатлений в душевной жизни ребенка начинает отмечаться параллельной сменой простейших чувствований удовольствия и неудовольствия, так что недели через две после своего рождения дитя уже видимо выражает свое удовольствие, когда его обращают к мягкому свету лампы, и наоборот выражает свое неудовольствие, когда его обращают в противоположную сторону, и стремится снова повернуть лицо свое к свету. Это любопытное наблюдение прежде всего ясно показывает, что рядом с мыслительным процессом здесь начинается и волевой процесс и что, кроме того, явления впечатлений различных порядков ассоциировались с определенными сменами различных чувствований, так что дитя несомненно начинает помнить, какие впечатления приносят ему удовольствие и какие вызывают неудовольствие. Следовательно, начавшийся различением процесс душевной жизни на этой ступени детского развития выражается во всех трех формах душевной деятельности умственной, волевой и чувствительной, и, однако же, отмеченное выше состояние безразличия субъективного и объективного продолжается и здесь. Дитя еще ровно ничего не сознает *внешним* по отношению к себе и ровно ничего не представляет *внутренним* своим, и один только основной мотив для разложения первичного единства на позднейшее различие идей субъективного и объективного здесь выражается вполне определенно.

Таким образом, начальный мир сознания образует собой мир впечатлений тех элементарных фактов психической действительности, которые не могут разлагаться или сводиться на какие-нибудь другие факты, а непосредственно осуществляются, как простые сознания качества. Это характерное свойство простоты впечатлений каждому совершенно понятно из одного уже факта невозможности передавать свои впечатления другому лицу. Не одному только слепорожденному нельзя разъяснить, что такое красный или другой какой-нибудь цвет, а и всякому человеку с нормальным зрением никогда нельзя передать какого-нибудь определенного цветового впечатления в той самой определенной форме, в какой оно существует как живое впечатление передающего. Это, безусловно, верно относительно содержания каждого впечатления и всякого рода. Ни одного из них никогда нельзя описать о каждом из них всегда можно только сказать: вот посмотри, послушай и т.д. Но помимо коренного свойства простоты их природы, в начальный период психического развития впечатления характеризуются еще другим основным признаком безотносительностью их положения в сфере сознания: они не относятся ни к субъекту, ни к объекту, следовательно не относятся

решительно ни к чему. Вообразить себе такое безотносительное впечатление, разумеется, трудно, потому что взрослый человек только переживает и продолжает развитие психической действительности, а не начинает его, но все-таки вообразить себе такое безотносительное впечатление вполне возможно в форме *безличных* впечатлений. Понять же такое состояние сознания не только возможно, но совсем даже и не трудно. Кто допускает вторичность самосознания, для того возможность безотносительных состояний сознания должна составлять теоретически вполне очевидную и потому совершенно неоспоримую истину. Если идеи субъекта и объекта развиваются лишь постепенно, то само собой разумеется, что и весь мир отношений в сфере сознания развивается лишь постепенно, как особый сложный продукт мыслительного творчества.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

2.

*Процесс определения этого
мира в актах ощущения, локализации и объективации.*

Основной мотив к определению впечатления как *двустороннего* факта, имеющего прямое отношение к бытию вне и внутри субъекта, заключается в ассоциации впечатлений с чувствованиями удовольствия и неудовольствия и чрез эти чувствования с волевыми процессами, направленными к устранению одних и к задержанию других впечатлений. Установление этой замечательной ассоциации совершается в мысли особым процессом *ощущения*, вся сущность которого в том именно и состоит, что в нем связывается безотносительное сначала состояние сознания с определенным возбуждением и с известным чувствованием. Следовательно, с точки зрения того значения, какое имеет ощущение в формации душевной жизни человека, его совершенно верно можно определить как начальный момент и начальное выражение для определения противоположности субъективного и объективного. А так как по силе этого определения только и может слагаться субъективный мир, то значение ощущения, очевидно, должно быть усилено: оно представляет собой не просто лишь начальный момент, но и основное условие всей дальнейшей формации субъективного мира, потому что с него и в нем только начинается непрерывная работа мысли по определению мира сознания и мира бытия.

Так как ощущение заключается в сознании двусторонности впечатления, т.е. в сознании объективности его происхождения и субъективности существования, то само собой разумеется, что самый факт существования ощущения необходимо выражает собой основной мотив для *объективации* впечатлений, и по силе этого мотива процесс ощущения неизбежно должен переходить в процесс *восприятия*. Так это и существует на самом деле. Процесс восприятия есть лишь дополнение и дальнейшее развитие процесса ощущения, потому что восприятие представляет собой только осуществление выраженного в ощущении побуждения определить каждое впечатление отвне субъекта, а в этом определении объективного значения впечатлений и заключается все содержание процесса восприятия. Первым выражением этого

процесса, как известно, служит явление *локализации*; т.е. местное определение впечатлений в пределах самого организма. Это местное определение впечатлений в начальный период младенческой жизни представляет из себя одну и единственную форму восприятия. Но с течением времени, с расширением опытов и с развитием приспособляемости, оно сохраняется для одних только органических впечатлений и потому из единственной формы восприятия явлений принимает тогда специальную форму его так называемого, *внутреннего* восприятия. Впечатления же высших органов чувств, с их объективной стороны, местно определяются вне организма, и потому восприятие их составляет особую форму восприятия *внешнего*, т.е. составляет процесс объективации в собственном смысле.

По существу своему процесс объективации является прямым продолжением и завершением процесса локализации, потому что основной мотив обоих процессов один и тот же, да и по составу своих элементов процесс объективации есть только более сложный процесс локализации. Все различие между этими процессами заключается лишь в том, что один дает *местное* определение впечатлений в пределах самого организма, другой же идет в этом направлении дальше и полагает *пространственное* определение впечатлений вне организма. Различие это всецело определяется тем обстоятельством, что один оперирует единичными впечатлениями, другой же комплексами их. Всякое единичное впечатление, разумеется, можно только локализовать, т.е. объективировать наполовину, потому что полная объективация всегда и непременно есть *пространственное* определение впечатления, следовательно она по самой природе своей необходимо должна включать в себя целую серию многих различных впечатлений. Объективировать, например, какое-нибудь цветное впечатление (данное зрения) можно только в определенной пространственной форме (данное осязания) и на определенном расстоянии (данное мускульного чувства). Следовательно, процесс объективации может осуществляться только чрез процесс ассоциации впечатлений, потому что только этот последний процесс, направленный к связи различных дат сознания, образует собой те комплексы, которыми оперирует мысль в процессе объективации. В этом случае мысль, опираясь на взаимную поруку разных органов чувств, выносит связанные комплексы различных дат сознания за пределы организма, ставит их перед организмом, представляет их, и *объективировать значит не иное что, как только представлять*.



Если объективировать впечатления значит представлять комплексы их,

то само собой разумеется, что процесс объективации впечатлений необходимо должен заключать в себе два ряда разных моментов: *синтеза*, в силу которого образуются комплексы, и *анализа*, в силу которого они объективируются. Но так как в действительности, по самой природе сознания, образование комплексов дат сознания невозможно без одновременной объективации их, то в живом процессе психического развития ряды указанных моментов, очевидно, не могут быть отделены один от другого, так что каждый момент анализа всегда и непременно представляет собой необходимое заключение определенного момента синтеза. Поэтому решение вопроса о том, как объективируются различные комплексы впечатлений, в действительности целиком сводится к решению вопроса о том, как образуются эти комплексы. В первом вопросе завязывается узел метафизической проблемы объекта, во втором завязывается узел гносеологической проблемы восприятия внешнего, но в области психологического исследования обе эти проблемы очень удобно могут быть переведены одна на другую в более общем вопросе о соотношении мира сознания и мира бытия, и таким образом они могут составить из себя одну сложную проблему объективного знания.

В своей исторической постановке эта проблема обыкновенно сводилась, да и теперь еще часто сводится, к решению вопроса о том, как и насколько соответствует или не соответствует мир сознания миру бытия. И так как мир бытия при этом мыслится не в качестве объекта, а в положении вещи в себе, существующей вне и помимо своих природных отношений к субъекту, то решение поставленного вопроса неизбежно приводило и приводит метафизиков к одной только путанице в разных противоречиях. Говорить о соответствии или несоответствии сознания тому, что заранее и нарочито полагается для него безусловно неведомым, значит прямо отрицать у себя всякое основание, чтобы сказать что-нибудь. Следовательно, самая постановка вопроса представляет собой вопиющее недоразумение. Сравнивать можно только известные величины, а потому и говорить можно лишь о таком бытии, которое хотя и существует вне субъекта, однако лишь для субъекта. Поэтому проблема объективного знания, очевидно, должна быть поставлена совершенно иначе. Она прежде всего заключает в себе вопрос не о том, насколько соответствует мир сознания миру бытия, а о том, *как возможно бытие для субъекта, как возможен объект*. К этой именно постановке проблемы, как известно, пришел было Кант в своей *Критике чистого разума*, но он почему-то не удержался на действительной высоте этого вопроса и поспешил перевести его на другой вопрос: *как возможны синтетические суждения a priori?* Между тем вся суть проблемы заключается вовсе не в том, возможны

или невозможны синтетические суждения a priori, а именно в том, как возможны объективные суждения вообще, a priori или a posteriori это совершенно безразлично. Ведь все даты внешнего чувства представляют и могут представлять из себя только элементы познания, а не самые познания; потому что по способу их осуществления в сознании они могут возникать только в форме определений субъекта и, следовательно, никаких суждений об объекте в себе не выражают. Положим, например, что я говорю: *я вижу стол*. Это суждение есть простое выражение процесса и факта моего опыта. Процесс образует соотношение субъекта (меня видящего) и объекта (видимой вещи). Факт же возникает в сознании как выражение этого соотношения и состоит именно в сознании моего видения. Следовательно, в данном случае, как и во всяком другом случае, я определяю только *свое* испытание, *свое* состояние и никакого объективного суждения не высказываю. Для того чтобы появилось такое суждение, необходимо, чтобы в нем были связаны одни только объективные элементы процесса опыта, но в каждом из этих процессов объективный элемент только один, в отношении которого именно субъект определяет себя известным образом, и следовательно каждый из этих процессов необходимо выражается и может выражаться только в форме определения субъекта. Я могу, например, сказать, что *я вижу* стол, *я вижу* сукно, *я вижу* зеленую поверхность, все это *мои* испытывания, *мои* состояния. Но как и на каком основании могу я сказать, что самый стол покрыт зеленым сукном? как и на каком основании возможны такие суждения? как возможен объект?

Все эти вопросы решаются в психологическом исследовании природы представления, потому что каждое представление есть образ, содержанием которого служит объективированный комплекс различных дат сознания, т.е. каждое представление необходимо заключает в себе поставленные нами вопросы, и потому объяснить факт представления значит eo ipso порешить и все эти вопросы.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

разнообразии впечатлений продолжительности, тяжести и твердости. В силу же связи мускульного чувства с чувством осязания, вместе с сознанием мускульных впечатлений возникает сознание и параллельного к ним ряда осязательных впечатлений прикосновения, с более точным определением их содержания в дополнительных впечатлениях гладкости, шероховатости, сухости, влажности, теплоты и холода; так что в сознании может возникнуть до пяти различных состояний (напр. твердое, тяжелое, гладкое, сухое и теплое), которые должны быть положены как одновременные. Разрешение возможности этой одновременности само собой дается развитием первичной ассоциации осязательного впечатления прикосновения с мускульным впечатлением усилия. Получаемые в силу движения ряды впечатлений прикосновения образуют идею поверхности, а параллельные ряды впечатлений мускульного усилия дают идею продолжительности движения, следовательно величины поверхности, при чем отношение центра мускульного усилия к центру сопротивления отмечается сознанием в явлении относительного положения или расстояния. Таким образом, в качестве сложного продукта ассоциации осязательных впечатлений с мускульными, возникает первичное представление о теле как о протяжении на расстоянии. Развитие этого представления совершается вместе с развитием содержания осязательных и мускульных впечатлений и с увеличением количества ассоциаций между ними. Все впечатления, в каких только может выразиться в данный момент содержание осязательного и мускульного чувства, по силе ассоциации первичных показаний этих чувств сопротивления и прикосновения определяются в сознании как дополнительные элементы первичного продукта указанной ассоциации, т. е. объединяются все вместе в представлении протяжения. При этом единственное условие их объединения заключается лишь в их одновременности с первичными показаниями, потому что они связываются между собой исключительно только чрез посредство этих показаний. Если, например, впечатления мягкого или твердого, легкого или тяжелого совпадают с испытыванием *одного и того же* впечатления сопротивления, то они и связываются вместе с этим впечатлением. Равным образом если впечатления гладкого или шероховатого, сухого или влажного совпадают с испытыванием одного и того же впечатления прикосновения, то они и связываются с этим впечатлением. По силе же связи впечатлений сопротивления и прикосновения одна группа впечатлений связывается с другой группой, и в общей связи они определяют собой один и тот же продукт первичной ассоциации, если же в испытывании впечатлений есть перерыв и при наличии одного из них другое отсутствует, то объединение их совершиться не может, потому что в этом случае они могут определяться в отношении друг к другу только как последовательные, а не как одновременные. Например, прекращение впечатлений прикосновения при продолжении движения само по себе уже говорит о прекращении связи между осязательными и мускульными впечатлениями; и потому если в продолжении движения возникнут *новые* ряды впечатлений прикосновения, то эти новые ряды не будут связаны с прежними рядами, а образуют для себя новую связь с мускульными впечатлениями с новым продуктом этой связи представлением *другого* протяжения. Следовательно, возможность объединения различных впечатлений всецело определяется единством времени и протяжения. Как только осуществлено это единство в первичной ассоциации осязательных и мускульных впечатлений, так немедленно же осуществляется и представление комплекса этих впечатлений.

Таким образом, основной процесс образования представлений совершается в области данных осязательно-мускульного чувства, потому что этими только данными определяются основные условия самой возможности этого процесса — время и пространство. Все другие органы чувств не играют при этом совершенно никакой роли, а потому и показания их могут входить лишь в состав готовых уже представлений путем ассоциации этих показаний с первичными показаниями осязательно-мускульного чувства. Тот самый предмет, который определен как твердый и круглый, может оказаться и сладким и ароматичным, и в таком случае вкусовое и обонятельное впечатления связываются с мускульным и осязательным впечатлениями в единстве того предмета, который разнообразно ими определяется. Самое значительное количество таких дополнительных связей естественно падает на долю зрительных впечатлений, потому что самое развитие процесса видения ни в каком случае не может обойтись без пособия осязания и мускульного чувства, и потому чувство зрения неразрывно связано с показаниями этих чувств особым природным соотношением к ним. О существовании видимых *предметов* зрение узнает только из показаний осязания, и о существовании этих предметов на известных *расстояниях* оно узнает только из показаний мускульного чувства в произвольных движениях и передвижениях организма; так что видеть научают человека собственно не глаза, а его руки и ноги. Следовательно, каждый акт видения не просто лишь может связываться, а необходимо связывается и ни в каком случае не может не связываться с определенными данными осязания и мускульного чувства. При достаточном навыке видения эта связь в прямой своей форме, конечно, устраняется, и зрение действует самостоятельно, но это самостоятельное действие совершается лишь на основании опытов минувших ассоциаций, и потому каждый продукт этого действия все-таки выражается объединением данных всех трех органов чувств — осязания, мускульного чувства и специально зрения, т.е. он обязательно является под формой *предмета*, на известном *расстоянии* и с известного *цвета* поверхностью. Это зависит именно от того, что, по меткому выражению Рилья, взрослый человек всегда смотрит на вещи тысячу глаз своего минувшего опыта⁴. Вследствие этого он и может умственно видеть не только цвет и форму предмета, но даже и твердость, и тяжесть, и сладость, и аромат его; потому что полное содержание известного комплекса впечатлений может составиться из показаний всех органов чувств, прочная же ассоциация этих показаний, при наличности одного из них, определяет собой появление в сознании и всех остальных. Вследствие же этого, видеть можно не одними только глазами, но и всеми другими органами чувств, показания которых вошли в содержание известного комплекса впечатлений. Достаточно, например, только услышать голос знакомого человека, чтобы пред нами встала и фигура его.

Сказанного нами совершенно достаточно, чтобы можно было сделать некоторые общие выводы. Весь процесс образования представлений есть процесс объединения впечатлений в единстве их *временной* связи. Но так как, по самой природе сознания, комплекс впечатлений не может находиться в сознании одновременно в составе всех своих элементов, то фактически единство комплекса сохраняется вне сознания, путем объективации впечатлений, в единстве их *пространственной* связи. Следовательно, *всякое представление есть комплекс различных дат сознания, определенных между собой единством пространственно-временных отношений и чрез*

это самое определение объективированных. Само по себе, по своему содержанию, представление есть чистый продукт соединенной деятельности сознания и мысли, но так как в содержании этого продукта выражается все содержание существующей для человека вещи, то представление и становится необходимо на место вещи, и весь мир вещей для человека есть собственно мир его представлений. Следовательно, содержание вещей на самом деле не воспринимается духом отвне, а им же самим творится и из него выносятся в мир как постоянная и закономерная отбрасываемая в их подлинном содержании объективных действий сил и их отношений. Следовательно, невозможно так думать, что будто когда человек смотрит на вещь, он воспринимает ее, а когда он воспроизводит в сознании образ виденной вещи, тогда он представляет ее себе. В действительности человек тогда именно и представляет себе вещь, когда он смотрит на нее, а когда он воспроизводит в сознании образ виденной вещи, он только вспоминает о своем представлении вещи; потому что представление и есть именно восприятие вещи, реализация вещи как объекта, есть сама вещь во всех ее познаваемых отношениях.

Конечно, такое понимание смысла и роли представления в живой психической действительности не может быть принято теми психологами, которые считают необходимым строго отделять представление от восприятия. Но мы полагаем, что это отделение есть собственно продукт не объяснения психической действительности, а только объяснения психических терминов. В силу самой природы своей представление не может быть ничем иным, как именно только восприятием вещей и явлений в качестве объективно существующих. Следовательно, представление и внешнее восприятие это одно и то же. Следовательно, представление в действительности можно отделять не вообще от восприятия, а только от восприятия внутренних явлений, но все такие явления сознаются непосредственно и потому ни в каком восприятии совершенно не нуждаются. Так называемое внутреннее восприятие и простое сознание фактов душевной жизни это одно и то же. Следовательно, термин внутреннего восприятия наряду с термином сознания и термин внешнего восприятия наряду с термином представления оказываются в психологии лишними, потому что те и другие термины относятся к одним и тем же фактам психической действительности. Поэтому всякое стремление во что бы то ни стало отделить представление от восприятия может приводить лишь к таким наивностям, какие заключаются, например, в простодушном понимании Урхуэса, по мнению которого мы можем представлять себе лишь предметы отсутствующие, предметы же, пространственно определенные для нашего созерцания в настоящем, мы хотя и можем себе представлять, однако лишь в том случае, когда мы закроем пред ними глаза и не будем их видеть⁵. Может быть, такое объяснение и очень наглядно, но оно, во всяком случае, весьма близко граничит с выражением детской наивности.

4.

*Разложение субъективного и объективного
как необходимый результат первоначальной
мыслительной работы.*

В образовании представлений-вещей процесс определения впечатлений заканчивается, потому что каждое впечатление тогда уже прямо определяется как свойство или качество известной вещи и весь огромный мир впечатлений определяется как простое отражение сущего вне сознания. Но цельный мир сознания при этом еще несколько не определяется в полной совокупности всех его фактов. Мы уже выше заметили, что самая возможность процесса объективации впечатлений определяется только связью их с чувствованиями удовольствия и неудовольствия и через эти чувствования с волевыми процессами, направленными к задержанию приятных и к устранению неприятных впечатлений. Следовательно, полный мир начального сознания слагается из впечатлений, чувствований и волевых деятельностей, и потому с определением мира впечатлений остаются еще целые ряды явлений, в своем происхождении и значении неопределенных. Однако определение этих явлений немедленно же наступает с определением мира впечатлений в представлениях-вещах, когда вещь становится объектом волевой деятельности, а эта деятельность причиной в изменении мира впечатлений и чувствований, т.е. всего наличного содержания сознания. В этом случае в сознании необходимо определяются различия внешнего действия вещей и внутреннего действия воли, и вследствие такого определения весь мир сознания необходимо распадается на две разные группы. Одни именно явления причинно производятся изнутри, другие извне, т.е. одни явления централизуются около внутренней причины, другие около внешней, и эти-то собственно центры явлений и определяются в сознании как противоположности Я и не-Я.

В Я дух становится субъектом воли, в не-Я мир делается объектом представления. И так как начальное содержание Я целиком выражается сознанием обособленного единства воли, а равным

образом и в содержании вещи = не-Я нет ровно ничего такого, что бы не было дано в представлении, то само собой понятно, что в разложении первичного безразличия субъективного и объективного субъект есть только воля, объект есть только представление, а следовательно и все бытие есть лишь воля и представление. Но эта первая стадия в процессе разложения субъективного и объективного имеет одно только переходное значение и в дальнейшем развитии того же самого определительного процесса необходимо заменяется новой стадией. Дух, причинно положивший себя по отношению к своим деятельности как волю, не останавливается на этом одностороннем определении и в новом процессе объяснения своей воли производит еще новое разложение, отделяя волю, как свое действие, от себя самого, как от носителя воли. Этот же самый процесс разложения он производит и в не-Я, определяемом в отношении волевых деятельностей Я, как представление, и отделяет представление, как мотив своей волевой деятельности, от не-Я, как от причины представления и, следовательно, подлинного объекта своей деятельности. Здесь определение мира сознания оканчивается. Дух становится субъектом не одной только воли, а всех вообще явлений сознания, и потому для всех этих явлений централизирующим пунктом делается одна и та же идея Я.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

Глава III

ОРГАНИЗАЦИЯ МИРА ПРЕДСТАВЛЕНИЙ И ПОНЯТИЙ

1.

*Процесс сложения и
объединения
представлений и завершение этого процесса в образовании понятий.*

В процессе развития психической действительности мир впечатлений непрерывно заменяется миром представлений, а вместе с этой заменой необходимо изменяется и материал мыслительной работы. Вместо упорядочения хаоса впечатлений возникает необходимость упорядочить хаос представлений, т.е. установить между ними такие отношения, в силу которых они могли бы выражать собой не разрозненные только факты бытия, но и целые отделы его и не случайные только явления вещей, но и постоянные формы этих явлений. Выполнение этой задачи достигается теми же способами, посредством которых достигается и организация мира впечатлений, т.е. путем сложения различных представлений и путем объединения сходных.

Собственно говоря, всякое представление, по самой природе его, всегда и обязательно сложно, потому что всякое представление есть представление вещи, т.е. представление постоянной группы известных впечатлений, занимающих в содержании представления особое положение свойств или признаков вещи. Следовательно, простых представлений, которые бы имели своим содержанием единичные впечатления, нет и быть не может, и всякие рассуждения о таких представлениях сводятся только к чистым недоразумениям. Мыслить *in abstracto* можно, разумеется, всякое впечатление, представить же себе ни одного нельзя, потому что представление есть *пространственное* определение впечатлений, а потому представлять можно только предметы или образы тех условий, в которых постоянно связываются между собой известные впечатления, в том числе и впечатление, образующее собой наличное состояние сознания. Я могу, например, мыслить кислоту, но представить ее себе никак не могу, тогда как я свободно могу представить себе лимон и с этим представлением связать и определенное впечатление кислоты. Равным образом, мыслить белизну я, конечно, могу, но представить ее себе никогда не могу иначе, как только вне себя и в определенной пространственной форме. Следовательно, каждое представление единичного впечатления возможно только по силе связи данного впечатления со множеством других и только в комплексе этих других впечатлений, т.е. каждое представление всегда и обязательно образует собой *конкрет*¹. Поэтому вопрос о сложении представлений, очевидно, касается не развития представляемого содержания, а только развития связей между отдельными представлениями; потому что в первом отношении все представления сложны, и развитие их содержания может делать их только более полными, но ничуть не менее обособленными,

во втором же отношении каждое представление хотя и существует по природе отдельно и независимо от других представлений, однако же, творческим процессом мысли всегда может быть поставлено в определенную связь со множеством других.

Для того чтобы несколько различных представлений могли быть связаны в единстве сложного представления, необходима наличность того же самого условия, которое делает возможным и образование единичных представлений, т. е. необходимо единство пространственной связи представлений. По силе этого единства, различные представления объективируются в определенном порядке местного положения, и сознание этого пространственного соотношения их и есть то, что называется сложным представлением.

Если при этом различные представления охватываются не только пространственной связью, но и временным единством в процессе их образования, то связь их утверждается сознанием в единстве представляемого предмета; если же временного единства не существует, они сознаются под формой группы разных предметов в представляемом единстве места. Представление *этого* дерева, например, помимо представления ствола, состоит из целого множества отдельных представлений сучьев и ветвей, из огромного множества отдельных представлений листьев, и все это бесконечное множество представлений связывается в сложное представление *одного предмета*, потому что в образовании этих представлений нет никакого перерыва в моментах связи между основными элементами чувственно-наглядного созерцания, т. е. между данными осязания и мускульного чувства. Напротив, сложное представление целого сада может существовать только под формой *группы разных предметов*, потому что каждый из этих предметов, в себе самом охваченный единством пространственно-временной связи своих частей, по силе перерыва в соотношении пространства и времени в первичных данных осязания и мускульного чувства, образует из себя уже *иной* комплекс хотя бы и тех же самых впечатлений, и потому он связывается с другими предметами не единством пространственной связи, а только единством пространственного соотношения, т. е. единством самого же пространства как формы воззрения, как пустого вместилища предметных протяжений. Ясное дело, что действительным содержанием сложного представления здесь является представление места, с которым может быть связано неопределенное количество представлений отдельных предметов. Следовательно, и образование и расширение количества связей между отдельными представлениями в этом случае достигается чисто внешним путем посредством простого расширения созерцаемого объема и в этом расширении установления новых пространственных соотношений. Представление разных вещей, например, можно связать с представлением комнаты, в которой помещены эти вещи, представлением нескольких комнат с представлением дома, представлением дома с представлением улицы, города и т. д. Конечным звеном в этом расширении представляемого объема будет служить представление целого мира.

Основной элемент в содержании всех сложных представлений составляет представление места, и все предметные представления, какие только могут быть связаны с этим основным представлением, объединяются именно в нем, и это самое объединение представлений выражается в сознании представлением пространственного соотношения вещей.

Следовательно, *содержание сложного представления выражает в себе одну только внешнюю связь единичных представлений и нисколько не касается их содержания*, так что в этом отношении единичные представления не только не объединяются в сложном, но и не могут в нем объединяться. Всякое сложное представление есть собственно многосоставное представление, потому что оно заключает в себе ряд совершенно самостоятельных представлений, связанных только вместе представлением определенного пространства. Следовательно, *в каждом сложном представлении имеется собственно не единство представления, а только представляемое единство пространственной связи различных представлений*.

По своему содержанию единичные представления могут быть совершенно сходны между собой, и если они все-таки существуют как совершенно отдельные представления, то это лишь потому, что каждое из них имеет свое собственное пространственно-временное определение связи одних и тех же дат сознания. Мое представление *этого* стула, например, совершенно тождественно с моими представлениями каждого другого стула, поставленного в этой комнате, и все-таки мое представление *этого* стула не есть представление каждого другого стула, потому что каждое представление получено отдельно и объективировано особо, и я не могу представить себе этот стул в одно и то же время поставленным на разных местах, занимаемых всеми другими стульями. Не будь этого местного определения, раздельность представлений немедленно же исчезнет, и все они тотчас же сольются в полном единстве своего содержания. Тогда именно появится в сознании один образ стула, и по силе тождества в содержании живых представлений он заменит собой для мысли все эти представления. Но так как пространственное выражение представлений в нем сохраняется, то он, очевидно, и сам будет представлением, только не связанным условиями определенного места и потому-то именно объединяющим в себе несколько живых представлений. И так как весь процесс объединения представляемого содержания здесь выражается простым слиянием тождественных представлений, то заменяющий их образ и будет *представлением слитным*.

Для образования слитного представления необходимо полное тождество между отдельными представлениями в основных элементах, определяющих собой возможность всякого представления вообще, т.е. необходимо полное тождество формы (данное осязания), величины (данное мускульного чувства) и, по условиям опытного развития в формации представления, тождество цвета (данное зрения). Только при наличности этого необходимого условия оказывается возможной замена нескольких отдельных представлений одним представлением и полагается основание для дальнейшей формации новых мыслительных продуктов, потому что *процесс образования слитного представления является естественным переходом к особому процессу обобщения и самый факт слитного представления есть настоящий зародыш понятия*. На этом именно основании в логике и психологии представления весьма часто смешиваются с понятиями путем превращения слитных представлений в так называемые *общие представления*². Но слитное представление, очевидно, совсем не то же самое, что и общее представление, потому что слитное представление касается

не всех вообще однородных предметов, а только предметов тождественных. Я могу, например, представить себе одно из окон в моей комнате, и если при этом я не свяжу своего представления с определенным местом в комнате, то это мое представление окна может, конечно, заменить для меня представление всякого другого окна, но только не вообще окна, а лишь из числа окон в моей же комнате. Представить же себе вообще окно, как и представить себе всякий другой предмет вообще, никто, разумеется, не в состоянии, потому что *вообще можно только мыслить вещи в понятиях, но ни в каком случае не представлять их в образах*. Следовательно, общих представлений не может быть, а могут существовать только слитные представления, т.е. такие представления, в которых группа тождественных представлений может заменяться одним представлением какого-нибудь предмета группы, с отрешением этого предмета от его действительной связи с определенным местом.

В условиях ограниченного опыта, когда существуют только группы немногих представлений, однородных в своем содержании и тождественных в пространственном определении, объединение представляемого содержания вполне достигается созданием слитных представлений. Но с расширением опыта, когда возникают представления, хотя и однородные, однако с разным пространственным определением, объединительная роль слитных представлений неизбежно оканчивается, потому что разные пространственные формы нельзя, конечно, определить в одном пространственном выражении, т.е. нельзя объединить в одном образе. Следовательно, объединению в таком случае может подлежать лишь тождественное содержание представлений, помимо их разного пространственного выражения, и следовательно это объединенное содержание представлений не будет уже содержанием какого-нибудь представления; потому что, с уничтожением пространственного определения впечатлений, уничтожается и сущность представления, а потому устраняется и самая возможность его. Тогда уж известное содержание не представляется, а только мыслится как определенная связь впечатлений, или в переводе на объективные явления бытия вещь не представляется, а только мыслится как определенная связь известных качеств. Формация этого мышления в сознании образует собой совершенно новый продукт мыслительного творчества *понятие*.

Понятие заключается в объединении нескольких или, по крайней мере, двух данных представлений, не в каком-нибудь новом представлении, а в одном общем для них положении мысли, т.е. в таком положении, которое одинаково состоятельно в отношении каждого из объединяемых представлений. Следовательно, в содержание понятий не могут входить такие элементы из объединяемых представлений, которые характеризуют собой эти представления в их особенности и потому не могут быть переносимы с одного из них на другое. А из этого обстоятельства само собой понятно, что всякое понятие образуется в сложном процессе обобщения, первым моментом которого всегда является объединение тождественных элементов, вторым моментом вычитание различных элементов, и в результате получается установление общей формулы отдельных представлений или общей формулы бытия представляемых вещей, одинаково определяемых в сумме некоторых признаков а в этом именно определении связываемых мыслью в единстве понятия. Данное явление, например, сумму признаков которого я выражаю в названии человека, имеет свое подобие в другом явлении, которое существует совершенно отдельно и независимо от первого явления и даже во

многим отлично от него и которое, однако, включает в себе большую часть признаков, характеризующих собой первое явление, и в том же самом сочетании их, в каком они существуют в комплексе первого явления. Это тождество элементов двух разных явлений и позволяет связать их в мыслимую группу под одним общим для них определением мысли. Группа растет по мере того, как мы прибавляем к ней новые явления, а вместе с этим необходимо изменяется и содержание того понятия, в котором она определяется. Дело в том, что некоторые признаки, характеризующие собой немногие частные явления, могут и не встречаться в других таких же явлениях, а потому и не могут входить в содержание определения, общего для всей группы известных явлений. Следовательно, такие признаки необходимо должны быть исключены, и потому процесс образования понятий совершается путем уменьшения элементов в содержании представлений, и это уменьшение идет до тех пор, пока в содержании понятия не получится такой устойчивости, что ряды новых явлений уже не будут более требовать его сокращения. С достижением такой устойчивости каждое новое явление увеличивает собой только состав группы, в наличном же содержании ее мысленного выражения никаких изменений не производит, так что этим содержанием всегда и в одинаковой мере определяется каждый член группы. С достижением таких результатов процесс объединения представлений заканчивается.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

2.

Образование понятий как процесс индуктивного умозаключения.

В организации мира впечатлений деятельность мысли определяется законом *сходства*, в организации мира представлений она осуществляется по закону *тождества*. Это обстоятельство психологически совершенно понятно. В начальный период умственного развития для человека существуют не вещи – сложные концепты мысли, а только явления, как элементарные состояния сознания. Последние же, именно потому, что они – явления, сегодня уже не те же самые, что были вчера, и процессы, ими возбуждаемые, сегодня уже не те же самые, что были вчера, а то и другое только повторение – новое явление предыдущего, хотя и одинаково с предыдущим испытываемое, однако нисколько не связанное с ним ни единством в бытии, ни единством в акте сознания. Это положение существенно изменяется только с возникновением мира представлений, потому что вместе с этим возникновением осуществляются вещи познания, а в этих вещах раскрывается идея постоянства, т.е. сознание непрерывной возможности данных впечатлений, а это именно сознание и определяет собой единство в положении разновременных впечатлений или тождество их. При первом взгляде на знакомого человека, например, в сознании по закону сходства возникает прежний образ его, и если этот прежний образ не просто лишь признается сходным, а тождественным с наличным образом, то это отождествление всецело определяется именно тем обстоятельством, что здесь допускается возможность дальнейшего существования знакомого человека и вместе с тем возможность дальнейшей встречи с ним. Отбросьте только эту возможность, допустите, например, что ваш знакомый умер, и тогда даже абсолютного двойника его, если только это возможно, вы будете считать не за него самого, а только за двойника его, хотя прежний образ и будет неизменно возникать в вашем сознании при каждой встрече с его двойником. Следовательно, процесс отождествления наличного образа с прежде бывшим или процесс узнавания совершается не прямо – непосредственно, а только чрез посредство особого мыслительного процесса, когда именно мысль отправляется от

вызванного в сознании образа, как *прежде* полученного, к объекту его и от объекта снова к *тому же самому* образу, как *наличному*.

Следовательно, процесс отождествления представлений возможен только в мысли и через посредство операций мысли; так что отдельно и сами по себе никакие представления не могут сознаться тождественными, потому что двукратное положение одного и того же представления может быть только пустым словосочетанием, а вовсе не выражением мысли. Ведь когда я говорю, например, что *А есть А*, то я высказываю этим ничуть не больше того, что я имею сознание А, суждения же о нем никакого не высказываю; потому что приведенное выражение только по своей форме является суждением, по существу же своему оно представляет из себя лишь очень странную попытку выразить под формой мысли решительное отсутствие мысли. Если же непосредственно нельзя положить два раза одно и то же представление, потому что такое положение было бы совершенной бессмыслицей, то по той же самой причине нельзя, конечно, непосредственно сознать и тождество представления с собой самим. Следовательно, сознание тождества развивается в каком-нибудь другом направлении, и оно действительно раскрывается совсем в другом направлении и в своем развитии непременно проходит три последовательных момента. Прежде всего оно выражается как *тождество представления и представляемой вещи*, а потом как *тождество наличного представления с минувшим представлением о той же самой вещи* и наконец как *тождество вещи с собой самой при различии разновременных представлений о ней*. В этом последнем моменте оно и становится основным законом мысли в процессе объединения представлений и понятий.

Весь процесс образования понятий заключается только в разъяснении и утверждении тождества между отдельными представлениями, когда именно организуются между ними определенные связи и в этих связях все данное множество разрозненных фактов сознания приводится к единству их мысленного выражения. Утверждение этого единства без утверждения тождества совершенно невозможно, потому что каждый факт, сохраняя свою реальную обособленность, необходимо определяется в сознании с своими собственными чертами элементами мысли и по силе этой обособленности необходимо должен мыслиться обособленно. Поэтому возможность мыслительного единения различных фактов возникает в том только случае, когда в содержании их открываются признаки, в одинаковой мере и в одинаковом смысле принадлежащие каждому из них и, следовательно, неизменно

входящие в содержание мысли о каждом из них. Эти-то самые признаки и дают возможность творческому синтезу мысли объединить многообразие явлений сознания в одном, общем для них, выражении мысли в выводе из установленного между фактами соотношения тождества. Так как это соотношение касается лишь некоторых признаков, то само собой разумеется, что содержание общего вывода не может быть тождественным с содержанием каждого из обосновывающих его первоначальных фактов, потому что в каждом из этих фактов отдельно дано гораздо больше, чем сколько утверждается о нем в выводе. Следовательно, вывод в данном случае есть только символ, под которым мысль хранит первоначальные факты сознания и от которого она снова может к ним перейти. Этот символ и есть именно понятие – сокращенное выражение для бесконечного множества единичных явлений, из которых каждое по своему содержанию гораздо богаче состава понятия и потому выражается в нем не само по себе, а лишь через группу однородных явлений. Каждая единичная вещь сама по себе может мыслиться не в понятии, а только в представлении, потому что представление всегда единично и содержание его не только равно содержанию познаваемой вещи, но и тождественно с ним, т.е. оно обнимает в себе сумму всех суждений, какие только могут быть высказаны о данной вещи. Понятие же, по самой природе своей, *всегда абстрактно*, и потому оно заключает в себе лишь сумму таких суждений, которые могут определять каждую данную вещь только как часть однородного целого, объем которого выражается объемом понятия³.

Если всякое понятие есть не иное что, как только известная сумма общих суждений об известной группе вещей, то ясное дело, что и весь процесс образования понятий есть не иное что, как только процесс индуктивного умозаключения. По общепринятому определению, индукция представляет собой заключение от частного к общему. Но такое определение индукции на самом деле нисколько не выражает собой природы этого мыслительного процесса, потому что оно нисколько не соответствует его действительному содержанию. Заключать от частных предметов к общим нельзя, потому что никаких общих предметов в мире не существует. Заключать от частных признаков к общим нельзя, потому что для такого заключения нет и не может быть никаких оснований. В процессе индуктивного умозаключения операция мысли ведется с таким признаком или с такими признаками, которые известны как признаки одного или нескольких частных явлений и которые, однако, утверждаются как признаки всего круга тех явлений, к роду которых принадлежат

известные нам. Следовательно, *один и тот же* признак и в *одно и то же* время здесь мыслится как частный и утверждается как общий именно потому, что приложение данного признака расширяется мыслью до полного объема тех явлений, в части которых он замечается, и в *этом именно расширении его приложения и заключается вся сущность индуктивного вывода*. Когда мы высказываем, например, такое положение, что *все* люди разумны, то в этом случае мы утверждаем, конечно, такое положение, которое может быть оправдано нами лишь в самой незначительной своей части. Ведь сравнительно с полным объемом человеческого рода мы знаем лишь самое ничтожное количество людей, и, однако же, признак, неизменно замечаемый в каждой единице известного нам количества, мы утверждаем как признак каждой единицы всего вообще количества людей, которые жили, живут и будут жить. На каком же основании делается это расширение в приложении известного нам признака? Если мы ответим на этот вопрос, то этим самым ответом будет вполне ясно определено основное условие самой возможности индуктивного процесса мысли. А ответить на него очень не трудно, если только мы понимаем то основание, в силу которого единичные явления связываются нами в сложные группы и группы в классы, т.е. если мы понимаем закон образования понятий.

В каждом процессе индуктивного вывода заключаются два момента: первый момент *анализа*, когда о группе утверждается то самое, что и мыслится в понятии ее, и второй момент *синтеза*, когда данный элемент понятия утверждается в качестве общего признака всех явлений группы не только наличных, но и возможных. Следовательно, первый момент касается содержания группы, второй — объема ее. Но не трудно заметить, что этот второй момент всецело определяется первым моментом и потому всегда может быть возвращен на него. Ведь понятие ничего не говорит относительно своего объема, оно лишь говорит, что явление, чрез него определяемое, имеет и должно иметь известные признаки. Следовательно, в этой неопределенности объема явлений *implicite* дана уже всеобщность их, потому что в каждом понятии дело идет не о каком-нибудь наличном явлении, а вообще о явлениях, *которые могут быть определены этим понятием*. Следовательно, утверждая о явлениях группы то самое, что нами мыслится в понятии о ней, мы делаем свое утверждение *независимо от состава группы*, и этим именно обстоятельством и обосновывается существенный в индуктивном процессе момент расширения данного признака в его приложении к неопределенному

числу однородных явлений. Если в понятии человека нами мыслится существо разумное, то признак разумности относится не к тем только людям, количество которых образует собой ограниченный для каждого человека действительный состав объединяемой в понятии группы, а ко всем людям, которые могут быть определены данным понятием. Сколько именно существовало, существует и будет существовать на свете людей, этого мы не знаем и не можем знать, но мы достоверно знаем, что, сколько бы их ни было, все они должны были иметь и будут иметь свойство разумности, потому что это свойство мыслится нами в понятии человека и, следовательно, только под условием имени его они могут определяться нами чрез это понятие. Если бы, например, род человеческий когда-нибудь существовал, не имея свойства разумности, то до приобретения этого свойства он и не был бы для нас родом человеческим, и если бы род человеческий когда-нибудь потерял свойство разумности, то со времени этой потери он опять-таки не был бы для нас родом человеческим, потому что в понятии человека нами мыслится и признак разумности.

Таким образом, всякое суждение индуктивного вывода возможно только по отношению к тем признакам, которые мыслятся нами в данном понятии, или, переходя на объективную почву, всякое расширение состава данной группы возможно только на счет тех явлений, которые однородны с наличным составом ее. Полный объем каждого понятия или состав каждой группы представляет собой неопределенное число, из которого известна одна только какая-нибудь часть; но так как эта часть есть часть *однородного целого*, то чрез нее мыслится в понятии все это целое, хотя бы большинство элементов его и никогда не предъявилось сознанию человека. Следовательно, *с психологической точки зрения всякое суждение индуктивного вывода есть лишь простая формация и изложение данного понятия, с логической же стороны оно является заключением от части к целому или представлением части как целого*. В силу именно такого представления и образуются все наши общие суждения и в них составляется все наше знание. Когда, например, физик говорит, что удельный вес платины 21,5, то он высказывает это суждение не по отношению только к тому кусочку платины, над которым он экспериментировал, а по отношению ко всем кусочкам ее, сколько бы их ни существовало в мире. Ясное дело, что всю платину он считает однородной и потому именно расширяет свое суждение о части до полного объема целого. Когда простолюдин утверждает, что огонь жжет, то он высказывает такое суждение, которое считает состоятельным относительно всех явлений огня во все времена и на

всяком месте. Ясное дело, что всякие явления огня он считает однородными и на этом именно основании суждение, полученное им из нескольких опытов, распространяет на всю сумму возможных опытов, когда бы и кем бы они ни были сделаны. Следовательно, и область обиходного знания, и область научного мышления вся слагается из заключений от части к целому или из представлений части как целого.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

3.

*Процесс систематизации
понятий как логический процесс дедуктивного умозаключения.*

В процессе образования понятий мысль оперирует не цельными представлениями, а отдельными элементами в их содержании, так что действительная связь этих элементов в конкрете живого представления мыслью разрушается, и они являются в сознании не как представляемый образ вещи, а как мыслимая сумма ее признаков. Из этой суммы те признаки, которые тождественны во всех представлениях известного рода, именно в силу этого тождества свободно могут переноситься с одного представления на другое и безразлично выражать в сокращении каждое из них. Эти самые признаки и образуют своей связью символ всех представлений известного рода *предметное* понятие. Те же признаки, которыми определяется в сознании индивидуальность вещи, с разрушением живого представления о ней остаются вне связи с другими признаками и между собой, и потому каждый из них становится в положение первичных дат сознания, так что мыслительная обработка их может совершаться только по закону формации этих дат. Они именно могут связываться между собой только по закону сходства, совершенно независимо от тех представлений, из живой связи которых они выпали при образовании предметного понятия, и потому своей связью они образуют общий символ всех впечатлений известного рода *абстрактное* понятие. Для образования такого понятия совершенно безразлично, в какой именно представляемой связи признаков фактически осуществляется, например, признак белизны. И белизна снега, и белизна бумаги, и белизна всякого другого предмета выражаются мыслью в одном и том же понятии, которое и является таким образом сокращенным выражением для целого множества впечатлений сходного содержания. Следовательно, тип и смысл образования тех и других понятий предметных и абстрактных один и тот же, и все различие между ними заключается лишь в том, что одни понятия служат сокращенным выражением *представлений*, а другие сокращенным выражением *впечатлений*. Никакой другой границы провести между ними решительно невозможно, потому что мир предметных понятий в своем конечном развитии неизбежно переходит в мир абстрактных понятий, а мир абстрактных понятий, по мере их дальнейшего обобщения, стремится перейти в мир предметных понятий. Понятие о дубе, например, последовательно может быть выражено в содержании понятий дерева, растения, вещи и материи: и так как последние два члена этой градации составляют высшие мыслительные символы не предметов действительности, как это осуществляется в каждом предметном понятии, а символы самих понятий об этих предметах, то ясное дело, что в содержании этих символов предметное понятие постепенно утрачивает все черты своего предметного значения и становится наконец чистым абстрактом мысли. С другой стороны, абстрактные понятия могут постепенно сводиться к понятиям предметным. Так,

например, понятие белизны последовательно может быть выражено в содержании понятий цвета зрительного впечатления, факта сознания и факта космического. Весь ряд этих понятий составляет последовательный переход к предметной действительности, и потому чистое абстрактное понятие, сначала безусловно неопределимое, в каждом последующем понятии получает некоторую степень определенности и достигает наконец полного мыслительного определения в высшем предметном символе.

Этот перевод понятий одних на другие имеет особенно важное значение в гносеологическом отношении, потому что он выражает собой и объясняет нам всю сущность нашего познания. Всякое единичное явление мы объясняем себе тем, что вводим его в определенный класс однородных явлений, а этот класс считаем подклассом какого-нибудь другого более общего класса, а этот новый класс опять-таки объясняем себе тем, что сводим его к еще более высшей общности; так что чем выше класс, в который вводится нами данное явление, тем удовлетворительнее для нас получается объяснение и тем лучше мы понимаем явление. Следовательно, все наше знание есть не иное что, как только развитие понятий и прогрессивная классификация явлений. Потому именно с образованием понятий и осуществляется первая возможность систематического мышления, что мир понятий, в переводе его на явления действительности, представляет собой непрерывную классификацию этих явлений. Сама по себе объективная действительность слагается из единичных вещей, которые в необъятной массе существуют друг подле друга и следуют друг за другом и никакой системы фактов из себя не представляют. Но мысль разделяет их по родам и видам, организует в подклассы и классы и таким образом сама творит для себя законченную систему мира в организованном мире своих понятий.

Всякая единичная вещь в понятии непременно полагается как однородная со многими другими вещами, которые выражаются тем же самым понятием, как и данная вещь. Поэтому различные в действительности единичные вещи в понятии обособляются в отдельную группу, и эта группа определяется в области мысли как однородное целое, по отношению к которому все единичные вещи представляют собой его слагаемые части. В силу такого мыслительного определения все бесконечное множество единичных вещей организуется в особый мир однородных внутри себя групп, и мыслительное определение каждой группы выражает собой понятие о ней. Но так как весь процесс этой организации совершается только в мысли и для мысли, то однородность и разнородность, очевидно, сводятся лишь к тождеству и различию признаков и, следовательно, имеют значение чисто относительное. Если бы, например, отдельные куски золота в одинаковых случаях проявлялись неодинаково, то они были бы в такой же мере разнородны между собой, в какой разнородны медь и платина. И если бы куски меди и платины постоянно проявлялись в таких же точно признаках, в каких они проявляются внутри себя, то они были бы в такой же мере однородными, в какой каждый из этих металлов однороден внутри себя. Следовательно, мы называем золото однородным лишь в той мере, в какой каждая частица его имеет такие же признаки, какие имеют и все другие частицы его. Равным образом золото и медь мы называем разнородными лишь в той мере, в какой частицы этих металлов не совпадают между собой в тех признаках, в каких они всегда совпадают внутри себя. Следовательно, утверждение между ними разнородности нисколько не исключает собой возможности совпадения их в каких-нибудь других признаках, помимо тех, в которых

они разнородны. И если бы оказались такие признаки, которые в одинаковой мере принадлежат и частицам золота и частицам меди, то в отношении этих признаков золото и медь окажутся однородными, и в том именно отношении, в каком они однородны, суждение о них может быть выражено всеобщим образом. Это обстоятельство определяет собой возможность различия понятий в отношении их объема.

Понятия могут выражать в себе различное количество групп явлений. Понятие о золоте, например, имеет в виду одну только группу явлений, понятие о металле несколько групп, понятие об элементе более семидесяти. И так как понятие, выражающее в себе формулу познаваемого существования нескольких групп явлений, не включает в себе ни одного из тех признаков, в каких каждая отдельная группа не сходится с каждой другой группой, то само собой разумеется, что количество выражаемых в нем признаков или его содержание должно быть беднее сравнительно с содержанием того понятия, которое выражает в себе формулу познаваемого существования одной какой-нибудь группы. Поэтому в отношении своего содержания понятия могут быть различной общности. Чем шире идет процесс объединения разнородного, тем больше вычитается различий и тем меньше утверждается сходств в содержании разных групп явлений, так что объем приложения понятия всегда увеличивается на счет уменьшения в его содержании. Этот объем можно довести до конечного предела, когда понятие охватит собой все бытие, но помимо этого сознания бытия не будет заключать в себе ни одного элемента, когда, следовательно, невозможно будет сделать ни одного утверждения о предмете понятия, кроме самого факта этой невозможности, кроме того, что бытие есть ничто, пустота, небытие. Но между этим предельным понятием бытия и теми элементарными представлениями, которые служат первыми продуктами мыслительного творчества, лежит непрерывная серия понятий возрастающей сложности и общности, широты приложения и бедноты содержания. Каждое из этих понятий обнимает собой определенный отдел бытия, и каждый из элементов их содержания всеобщим образом выражает в отношении себя весь отдел, обнимаемый его понятием. Таким путем совершается процесс систематизации понятий и создается их организованный мир.

Процесс систематизации понятий заключается в утверждении тождества между отдельными понятиями и группами понятий в одном или в нескольких отношениях, в каких именно различные предметы понятий могут быть выражены одним и тем же общим суждением. Этот перенос суждения с одного предмета на другой или из одного понятия в другое составляет *процесс дедуктивного умозаключения, единственное значение которого в том именно и состоит, что он организует определенные связи представлений или понятий путем установления или отрицания между ними соотношения тождества*. Правда, такое понимание дедукции, по-видимому, далеко не оправдывается известными формами силлогистического мышления, но при суждении об этих формах нужно иметь в виду, что они представляют собой выражения очень сложной формации дедуктивного процесса мысли, а потому и сами по себе они еще требуют объяснения своей возможности. Когда, например, строится такое заключение, что все люди смертны, а Кай человек и потому он смертен, то мысль, очевидно, оперирует в этом построении такими положениями, которые могли явиться только в

предварительных процессах других умозаключений и с другими элементами. Для того чтобы утвердить положение о смертности людей, необходимо утвердить тождество в единичных представлениях отдельных людей, т.е. необходимо составить понятие о человеке; и для того, чтобы утвердить человечность Кая, необходимо утвердить тождество в содержании представления о нем и в содержании понятия о человеке. Только по силе этого тождества субъект первой посылки может быть мыслим под формой неопределенного количества единичных представлений, из которых каждое может быть объединено с представлением Кая в общем понятии человека. Следовательно, для всех этих представлений, каково бы ни было их количество, понятие человека окажется общим, т.е. по своему содержанию оно будет вполне тождественно с содержанием субъекта первой посылки и, как тождественное, всегда может заменить его. Следовательно, вместо положения: все люди смертны всегда может быть выставлено тождественное ему положение: человек смертен, в понятии же человека мыслятся все люди не за исключением Кая, а вместе с ним. Следовательно, вывод является не чем-либо новым сравнительно с его основанием, а только простым переводом общего положения на частное. Новое заключается собственно не в выводе, а лишь в обосновывающих данный вывод продуктах отождествления в образовании общего понятия о человеке и в подведении под это общее понятие единичного представления, вывод же является простым изложением понятия в отношении сведенного к нему представления следовательно, не как отдельного от него и чуждого ему, а как такого, которое в нем уже заключается и чрез него выражается во всех тех суждениях, сумма которых образует собой содержание данного понятия.

Ввиду того, что процесс отождествления выражает собой всю сущность дедуктивного вывода, этот процесс не трудно отыскать даже и в таких построениях, в которых акт отождествления прямо отрицается и вывод делается только по силе этого отрицания. Допустим, например, такое построение: истинные христиане живут и действуют по духу веры Христовой; некоторые люди, считающие себя христианами, живут и действуют не по духу веры Христовой; следовательно, некоторые люди, считающие себя христианами, не суть истинные христиане. Процесс этого умозаключения, очевидно, состоит в установлении соотношения предикатов обеих посылок, но подлинное основание данного вывода лежит не в этом соотношении, а позади него. Из того положения, что одна величина не равна другой, нисколько не следует, что она не равна и третьей, если наперед не будет установлено или предположено, что вторая и третья величины равны между собой. Следовательно, отрицание предиката первой посылки в его приложении к субъекту второй посылки нисколько не распространяет этого отрицания и на субъект первой посылки в его отношении к субъекту второй посылки, если только наперед не будет установлено или предположено, что субъект первой посылки вполне покрывает собой свой предикат, и наоборот что предикат этой посылки вполне покрывает субъект ее, т.е. если не будет наперед установлено или предположено, что субъект и предикат первой посылки *понятия тождественные*. В этом случае отрицание предиката *eo ipso* есть отрицание и субъекта первой посылки в его отношении к субъекту второй посылки. Следовательно, здесь не менее резко, чем в первом примере, выступает существенный характер дедуктивного умозаключения *определение соотношения двух понятий чрез посредство третьего под точкой зрения принципа тождества*⁴. Если же в этом заключается вся сущность

дедукции, то само собой разумеется, что всякий дедуктивный вывод и в содержании, и в своей формальной состоятельности должен определяться не объемом понятий и не качеством их, а единственно только возможностью или невозможностью указанного соотношения.

Правда, логическая наука и до сих пор все еще указывает основное правило дедуктивных умозаключений в известной схоластической формуле: "e mere negativis et e mere particularibus nihil sequitur", но это указание на самом деле представляет собой одно лишь великое недоразумение. Вывод может быть сделан и из частных посылок и из отрицательных посылок, только бы существовали условия возможности сделать утверждение или отрицание тождества между данными понятиями. Для разъяснения этого положения мы возьмем пример из *Логики* проф. Владиславлева: "Ни одна наука не должна заимствовать свой материал из вторых источников; сказки наукой названы быть не могут; заключения отсюда никакого не получается". Но мы думаем, что ученый автор, безусловно уверенный в справедливости своего "основного правила" (e mere negativis...), и не пытался сделать отсюда какое-нибудь заключение, а между тем это заключение следует, и притом самым естественным образом: "Сказки могут брать свой материал и из вторых источников". Ведь отрицая тождество между субъектом первого положения и субъектом второго положения, я этим самым отрицаю и предикат первого положения в его отношении к субъекту второго положения, т.е., отрицая научность сказок, я уже не могу перенести на них обязательного признака научного мышления, не могу сказать о них, что и они не должны брать свой материал из вторых источников. Это, конечно, верно, что отрицание одного предиката не дает никакого основания для прямого утверждения противоположного ему предиката, потому что для такого утверждения необходимо положительное основание; но так же верно и то, что это отрицание определяет собой *возможность* противоположного утверждения. Вывод может быть сделан именно из этого основания и в пределах его, т.е. вывод может быть сделан только в форме простого выражения этой возможности. Вопрос только в том, всегда ли будет состоятелен такой вывод и чем именно определяется его состоятельность? Что в целой массе случаев такой вывод будет несостоятелен — это несомненно, и что его несостоятельность будет определяться реальной невозможностью соединить с отрицанием субъекта и отрицание предиката первой посылки в их отношении к субъекту второй посылки — это также несомненно. Но если несомненно, что в одной массе случаев вывод будет несостоятелен, между тем как в другой массе случаев он будет состоятелен, то само собой понятно, что должны быть какие-нибудь основания или условия его состоятельности, т.е. должны быть такие основания или условия, по силе которых логическая возможность перевода отрицания с субъекта на предикат первой посылки переходит в необходимость, и эта необходимость совпадает с реальной необходимостью такого перевода. Допустим для примера такое построение: береза не может расти без корней, дуб — береза, следовательно дуб может расти и без корней. Следствие явно нелепое, потому что оно явно противоречит действительности. И не трудно догадаться о причинах этой нелепости, если только мы сравним это построение с построением, приведенным из *Логики* проф. Владиславлева. Мы именно заметим тогда, что в отношениях элементов того и другого построения существуют два капитальных различия. Первое касается взаимоотношения субъектов обеих посылок, второе — взаимоотношения субъекта и предиката первой посылки. Наука и сказка мыслятся как

противоположности, и потому отношение, направленное на соединение второй посылки с первой, необходимо является отрицанием предиката первой посылки со стороны субъекта второй. Между тем во втором построении субъекты обеих посылок (береза и дуб) образуются из понятий однородных, а потому между ними не может быть никакой противоположности и, следовательно, никакого взаимного отрицания. Отсюда само собой понятно, что вторая посылка в этом построении может быть направлена не на *отрицание*, а только на *различение* ее субъекта от субъекта первой посылки. Раз установлено это различие, тождество, конечно, отрицается, но, *поскольку понятия однородны, оно не может отрицаться безусловно, а непременно под какими-нибудь условиями*, т.е. в каких-нибудь определенных отношениях. Между тем *эти условия или отношения во второй посылке совершенно не выражены, а потому и вывод отсюда совершенно невозможен*. Очень может быть, что различие между субъектами обеих посылок выражается предикатом первой посылки, но очень может быть, что оно выражается и другими какими-нибудь признаками, ни в той, ни в другой посылке совершенно неуказанными. В данном случае оно именно выражается другими признаками, а не предикатом, и потому выражение отрицания субъектом второй посылки субъекта первой посылки в этом именно предикате оказывается нелепым.

Отсюда естественно является вопрос: при каких же именно условиях отрицание тождества между обоими субъектами может быть выражено чрез отрицание предиката одной из посылок в его отношении к субъекту другой посылки? Ответ на этот вопрос и указывается вторым капитальным различием в приведенных нами построениях. Когда говорят, что наука не должна брать свой материал из вторых источников, в этом случае предъявляют к науке существенное требование, т.е. такое требование, которое мыслится в самом понятии науки. Следовательно, субъект и предикат в этом положении связаны аналитически, т.е. они мыслятся и рассматриваются как выражения тождественные в том отношении, в каком они связаны. Поэтому всякое отрицание субъекта такого положения есть вместе с тем и отрицание связи его с предикатом не в отношении к нему самому, а в отношении этой связи к тому элементу второй посылки, которым субъект первой посылки отрицается. Т.е. предикат первой посылки не может быть связан с субъектом второй посылки в таком же точно отношении, в каком он связан с субъектом первой посылки, потому что этот субъект отрицается субъектом второй посылки, предикат же первой посылки тождествен с ее субъектом. Второе построение под такой случай совершенно не подходит. Понятие о невозможности роста без посредства корней, образуя собой предикат в данном суждении о березе, несколько, однако, не выражает субъекта этого суждения в его особенности, несколько не выражает того, что собственно делает березу березой, а не каким-нибудь другим видом растений. Вследствие же этого, субъект и предикат данного суждения не могут быть мыслимы и рассматриваемы как тождественные выражения, а потому отрицание субъекта этого суждения со стороны субъекта другого суждения ни в каком случае не может быть перенесено и на данную связь его с предикатом. Другими словами субъекты обеих посылок могут быть нетождественными, отношение же предиката одной из посылок к обоим субъектам может быть одинаковым, потому что сам предикат ни с тем, ни с другим субъектом не тождествен. Следовательно, перенести отрицание субъекта первой посылки на связь его с предикатом в отношении этой связи к субъекту второй посылки можно только под тем условием, когда данный предикат

есть существенный предикат своего субъекта, когда он есть сам этот субъект к его особенности. Тогда отрицание субъекта в том именно и состоит, что отрицается его существенный предикат, т.е. в выводе утверждается невозможность связать этот предикат с субъектом второй посылки той же самой связью, какой он связан с субъектом первой посылки. Если, например, мы допустим такое построение, что Всеведущее Существо не может заблуждаться, человек же не есть существо всеведущее, то в первом положении субъект и предикат, очевидно, должны быть мыслимы и рассматриваемы как выражения тождественные, и второе суждение, направленное на отрицание тождества между обоими субъектами, есть *eo ipso* и отрицание тождества между предикатом первой посылки и субъектом второй. Следовательно, вывод из данных суждений может быть только выражением этого отрицания: человек (не-не) может заблуждаться, т.е. в выводе утверждается только невозможность тождества в связи предиката с обоими субъектами. Если дедуктивный вывод есть только или утверждение, или отрицание тождества двух данных понятий чрез их отношение к третьему и в этом самом отношении и если во всех указанных нами построениях отрицательное отношение друг к другу сопоставляемых понятий определялось и выражалось именно отрицанием тождества их связи с посредствующими понятиями, то легко понять, в каком бы отношении стояли между собой данные понятия, если бы это тождество не отрицалось, а утверждалось. Тогда в выводе сопоставляемые понятия были бы отождествлены. Допустим, например, что ученику, начинающему изучать философию, известно общее положение, что все проповедники пессимизма не признают блага жизни, но кто именно проповедовал пессимизм, ему не сказано. Он изучает историю философии и находит, что Шопенгауэр не признавал блага жизни. Отсюда у него является прямое заключение, что Шопенгауэр был проповедником пессимизма. Ясное дело, что построение этого заключения представляет собой силлогизм, первую посылку которого образует общее отрицательное положение, что все проповедники пессимизма не признают блага жизни, вторую посылку составляет добытое самим учеником отрицательное положение, что Шопенгауэр не признавал блага жизни, заключение является путем отождествления представления о Шопенгауэре с понятием о проповеднике пессимизма. Очевидно, это заключение определяется тождеством связи предиката первой посылки с обоими субъектами и обосновывается тождеством содержания этого предиката с содержанием его субъекта. Тот же самый предикат, который мыслится в первом суждении, утверждается и по отношению к субъекту второй посылки. Но предикат этот представляет собой тождественное выражение своего субъекта: проповедники пессимизма – те самые люди, которые не признают блага жизни, и наоборот – признают блага жизни именно те люди, которые проповедуют пессимизм. Следовательно, предикат в данном случае выражает собой единственный признак своего субъекта и, следовательно, он выражает в себе все содержание понятия его. Поэтому связь этого предиката с субъектом второй посылки *eo ipso* есть связь этого субъекта с тем понятием, все содержание которого предикатом выражается. Предикат, разумеется, не тождествен с субъектом второй посылки, но по силе самого факта связи с этим субъектом он определяет его в том отношении, в каком он тождествен с субъектом первой посылки. Отсюда представление о Шопенгауэре не есть только представление о таком человеке, который не признавал блага жизни. Оно включает в себе и много других признаков, которые предикатом не выражаются, но в процессе умозаключения эти признаки совсем не играют никакой роли, потому что субъект суждения не может быть мыслим ни в каком другом

отношении, кроме того, которое определяется его предикатом. Следовательно, в данном случае представление о Шопенгауэре есть только представление о нем как о таком человеке, который не признавал блага жизни, и следовательно в данном отношении представление о Шопенгауэре тождественно с понятием о проповеднике пессимизма, т.е. тождественно с понятием субъекта первой посылки.

Таким образом, *общее условие возможности дедуктивного вывода вполне выражается логическим законом исключенного третьего*: соединяемые понятия должны стоять в таком определенном отношении к посредствующему понятию, чтобы взаимная связь их чрез это понятие или утверждалась, или отрицалась. При отсутствии же этого условия, когда неопределенная постановка понятий в отношении к посредствующему понятию не дает возможности сказать об их связи ни да ни нет, вывод невозможен.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

Глава IV

ПРОЦЕСС ПОЗНАНИЯ

1.

*Активный характер психической
действительности**и процесс познания: психологическая природа познания и проблема веры.*

В процессе образования и объединения представлений создается все содержание и определяются все формы наглядной связи между единичными вещами и явлениями объективной действительности. В процессе развития и организации понятий создается классификация вещей и явлений и организуются все формы их мыслимых отношений друг к другу на основании их представляемого содержания. Если рассматривать эти процессы только по собственному их содержанию, т.е. совершенно независимо от всех других состояний сознания, то все значение их, очевидно, будет выражаться одной лишь организацией хаотического мира сознания, а потому и все приложение их будет ограничиваться одним только миром налично данных впечатлений. Дело в том, что оба эти процесса стоят в полной зависимости от формации впечатлений, а эта формация зависит от количества отношений субъекта к внешнему миру. Следовательно, если бы сознающий субъект был активен в одной только мысли и совершенно пассивен во всех своих отношениях к внешнему миру, то ясное дело, что все творчество его мысли всегда и непременно ограничивалось бы одной лишь простой обработкой данных элементов сознания без всякой возможности количественного расширения этих элементов и без всякой возможности качественного развития в сфере их мыслительной обработки. В действительности, однако, субъект активен не в одной только мысли, он активен и в своих отношениях к внешнему миру потому, что он сам может создавать для себя эти отношения и, следовательно, он сам может не только получать то ограниченное количество впечатлений, какое определяется воздействиями на него объективного мира, но и приобретать громадную массу таких впечатлений, которые определяются для него его же собственными хотениями. Эта именно возможность самостоятельного приобретения впечатлений и определяет собой возможность превращения процесса мысли в особый процесс познания, т.е. в процесс изучения состава и условий существования всей опытной действительности. По своему формальному строению этот новый процесс есть тот же самый процесс образования и развития представлений и понятий, но только он непременно связан с положительным стремлением субъекта к расширению мира сознания путем самостоятельного приобретения различных материалов мысли. В силу этой именно связи мысли и воли он и определяется в сознании как *особый специальный* процесс душевной деятельности, потому что по силе этой связи он уже ни в каком случае не может быть переведен на простую механику впечатлений и представлений и ни в каком случае не может быть представлен в качестве особой высшей формы процесса сознания.

Для того чтобы выяснить эту характерную особенность познавательного процесса, нужно выяснить основные условия его возникновения и развития. В этом отношении мы уже говорили о том, что в самых первых шагах психического развития каждое впечатление связывается с определенным чувствованием удовольствия или неудовольствия и по силе этой связи сопровождается неперенным стремлением одни впечатления задерживать, а другие устранять. Повторение впечатлений в одной и той же ассоциации с актами чувства и воли дает возможность мысли включить содержание этих актов в простое содержание впечатлений и таким образом закрепить их ассоциацию в одном мыслительном выражении; так что впечатления бывают для нас не только впечатлениями сладкого или горького, но и, кроме того, еще впечатлениями приятными или неприятными, желанными или нежеланными, т. е. впечатления определяются нами не только по собственному их содержанию, но и по содержанию связанных с ними актов чувств и воли. В этой именно субъективной оценке впечатлений и заключается все содержание наших элементарных познаний. Дитя, например, живет и может жить одними только впечатлениями, и потому если оно что-нибудь знает, то ясное дело, что все его знание может заключаться лишь в том, что оно начинает помнить, какие впечатления приносят ему удовольствие и какие вызывают неудовольствие, какие поэтому желательны для него и какие нежелательны. Следовательно, на самой первой ступени психического развития, даже в самой зачаточной форме своей, явление знания выступает уже с очень определенным характером. Помимо простого сознания факта, оно еще непременно заключает в себе определенный интерес этого факта и прямое хотение или нехотение того, чтобы он существовал. Это обстоятельство имеет очень важное значение для точного определения генезиса познавательного процесса и для правильного объяснения его развития¹.

В связи различных элементов чувства, мысли и воли процесс сознания как процесс формации психических явлений становится процессом жизни, т. е. процессом взаимодействия субъективной действительности с объективной, и потому устройство связей между различными выражениями чувства, мысли и воли не только создает определенную организацию для всего содержания субъективной действительности, но и определяет собой внешнее выражение этой действительности в особых произвольных действиях субъекта, направленных к охранению и развитию внутреннего процесса его жизни. Для деятельности сознания совершенно безразлично, какие именно факты формируются им, а для процесса жизни разные факты имеют и разное значение, и так как все вообще первичные факты сознания определяются такими или иными воздействиями на человека объективного мира, то для субъекта, очевидно, далеко не безразлично, каким именно воздействиям он подвергается. Процесс жизни необходимо заставляет его смотреть на мир объективной действительности как на готовый источник страданий и удовольствий, и прямой интерес жизни необходимо заставляет его стремиться к ясному различению в мире объективной действительности вещей приятных и неприятных и безразличных, чтобы на основании этого различения можно было устроить ему соответствующую практику своей жизни. Если, например, дитя получает удовольствие от мягкого света лампы, то оно естественно будет желать, чтобы лампа перед ним была зажжена, т. е. оно будет стремиться не к тому только, чтобы задерживать наличные приятные впечатления, но и к тому, чтобы осуществлять такие впечатления, которые доставляют ему удовольствие. И с другой стороны, если дитя дотронется до стекла горячей лампы и получит боль от ожога, то оно естественно будет желать не прикасаться более к горячей лампе, т. е. оно будет стремиться не к тому только, чтобы устранять наличные неприятные впечатления, но и к тому, чтобы избегать возможности вызывать их. Следовательно, получаемое из опыта познание действительности не

только выражает собой отношение мира к человеку, но и определяет собой отношение человека к миру, потому что оно служит прямым основанием для целесообразной деятельности человека в устройении себе благополучия жизни при данных условиях существования мира. Следовательно, процесс познания возникает собственно не из потребностей мысли, а из потребностей жизни, и так как жизнь для человека представляет из себя первую и долгое время единственную ценность, то знание для жизни или практическое знание совершенно естественно и необходимо представляет собой первую и долгое время единственную форму человеческого знания. Собственное содержание мира, независимо от его значения и ценности для развития человеческой жизни, сначала не возбуждает к себе никакого интереса, потому что определяемая жизнью мысль непрерывно ставит для себя одни только практические вопросы и никакого другого решения этих вопросов, кроме практического, не ищет и не принимает. В силу же этого господства практических мотивов познания весь процесс начального изучения объективной действительности совершенно естественно и необходимо обращается только на выяснение и определение взаимных отношений мира и человека, т.е. в начальном познании собственно выясняется лишь то, что может дать внешний мир человеку и что может человек получить от него.

Такое содержание и направление элементарных познаний ясно показывает, что определяющим началом познавательного процесса служит чувство удовольствия, как общее выражение благоприятного течения жизни, и познание развивается только в интересах удовлетворения этому чувству. Если бы можно было устранить это чувство из познавательного процесса, то и самый процесс познания, разумеется, прекратился бы, потому что в этом случае не могло бы возникнуть в человеке воли к знанию и, следовательно, в этом случае человек неизбежно бы оказался только ощущающей и представляющей машиной. Если же в действительности он не просто лишь ощущает и представляет, но и вносит еще самостоятельный элемент своего собственного отношения к фактам ощущения, то это обстоятельство всецело вызывается чувством удовольствия или неудовольствия, содержанием которых определяется весь интерес познания, а по силе этого интереса создается и хотение знания и стремление к нему.

Таким образом, знание по самой природе своей всегда и необходимо является сложным продуктом кооперации всех психических сил, т.е. чувства, мысли и воли. Это постоянное и необходимое соотношение в познавательном процессе разных выражений душевной деятельности имеет огромное значение для правильного объяснения формации познаний и для точного определения их объективной ценности, потому что это соотношение определяет собой творческий характер психической деятельности не только в процессе достижения познаний, но и в самом построении их содержания. Не всякое построение мысли есть непременно познавательное построение, а только такое построение, которое служит ответом на определенное познавательное стремление, так что простая механика впечатлений и представлений может создавать лишь простую организацию хаотических явлений сознания, познаний же никаких не творит. И не всякое познавательное построение мысли непременно есть действительное познание, а только такое построение, которое в полной мере удовлетворяет собой чувству любознательности и в отношении данного предмета познания в полной мере устраняет собой волнение неизвестности, так что всякое познавательное построение, которое не удовлетворяет собой этим условиям, есть лишь простое выражение стремления к познанию, а не самое это познание. Следовательно, содержание всякого познания хотя и создается работой мысли, однако в ранге действительного познания оно утверждается

только актом воли на основании удовлетворенного чувства любознательности. Если это чувство вполне удовлетворяется известным познанием предмета, то познание имеет значение действительного познания и не может быть мыслимо человеком иначе, как только вполне состоятельным. Но если в отношении данного предмета познания возникает достаточный повод к волнению неизвестности, старое познание перестает удовлетворять собой чувство любознательности и потому неизбежно возникает новое хотение нового познания, в достижении которого старое познание или совсем разрушается, или по крайней мере дополняется в том отношении, какое выражается содержанием данного повода к возникновению новых познавательных стремлений. Когда, например, в отношении какого-нибудь явления известного предмета мысль может выражаться только отрицательно, что оно есть и не то, и не другое, и не третье, а что именно оно есть неизвестно, то в этом случае мысль неизбежно волнуется чувством неизвестности; и когда составленное в мысли положительное суждение о данном явлении предмета не укладывается рядом со всеми другими суждениями о всех других явлениях того же самого предмета, а стоит в несомненном противоречии с ними, то в этом случае мысль неизбежно волнуется чувством странности. По определяющей же силе этих волнений она необходимо стремится к созданию такого положения, в содержании которого были бы уничтожены данные причины волнений и нарушенная гармония душевной жизни была бы восстановлена, и как только она достигает такого положения, то на этом положении и останавливается, и это положение утверждается в качестве действительного познания.

Следовательно, формация каждого познания непосредственно опирается не на какие-нибудь объективные основания, а только на субъективно-гармоничное положение этого познания в наличном содержании ума. И наивный простолюдин, и специалист-ученый совершенно одинаково утверждают в качестве познаний лишь такие построения мысли, в которых осуществляется гармония их умственного содержания, и одинаково держатся этих познаний лишь до того времени, пока существует эта гармония², Следовательно, не только стремление к приобретению познаний, но и самое построение их содержания всегда и необходимо определяется соотношением чувства, мысли и воли, и потому всякое познание по самой природе его всегда и обязательно субъективно. Но так как целая масса познаний по условиям развития субъективной действительности необходимо относится к содержанию объективной действительности и утверждается именно в качестве объективных познаний, то фактом этого утверждения познание очевидно превращается в проблему, потому что фактически все построения мысли суть только явления субъективной действительности, и если они переносятся на содержание объективной действительности, то в этом переносе фактически осуществляется не явление познания, а явление веры, которая, однако, утверждается в качестве действительного познания. В этом именно утверждении и заключается вся суть гносеологической проблемы, решение которой совершенно естественно сводится к решению вопроса о том, *как возможна вера в качестве действительного познания.*

2.

*Тожество веры
и знаний по их психологической природе и по логическому строению.*

Такая постановка проблемы знания, по историческому и современному положению вопроса о вере, необходимо требует для себя некоторых дополнительных объяснений и оправданий. Дело в том, что вера и знание обыкновенно считаются совершенно различными продуктами мысли. Поэтому на почве философского мышления все учение о вере обыкновенно сводилось и сводится к вопросу о взаимном отношении веры и знания, причем вера определяется или как низшая ступень познания, или как прямое отрицание его. Ввиду понятной враждебности этого определения к содержанию религиозной веры на почве богословского мышления все рассуждения о вере обыкновенно сводились и сводятся к возможному оправданию веры пред знанием, причем вера трактуется или как особая форма познания, или как необходимое дополнение его. Следовательно, богословские и философские толкования веры могут доходить до очень резких различий между собой, и если в суждении об этих толкованиях опираться на отдельные факты, то нет никакого сомнения, что они с одинаковой силой могут говорить в пользу самых противоположных пониманий веры. Поборники знания, опираясь на многочисленные факты наивной веры, совершенно естественно могут приходить к пониманию веры как прямого отрицания знания, но ведь не всякая же вера есть только слепое суеверие. И с другой стороны, защитники веры, опираясь на такие же многочисленные факты разумной веры, совершенно естественно могут приходить к пониманию веры как необходимого дополнения знания, но ведь не всякая же вера есть непременно разумная вера. Почему же в различных толкованиях веры одни факты принимаются в расчет, а другие не принимаются? Это зависит от того, что вера рассматривается не в ее собственной природе, а только в ее отношении к знанию, но не к действительному знанию, каким фактически владеет человек, а к идеалу знания — к истине, и вера оценивается только на основании этого отношения: так что истинная цель всех рассуждений о вере заключается собственно не в решении проблемы веры, а лишь в простой оценке данного содержания веры с точки зрения идеала познания. В пределах этой именно цели и получают свой определенный смысл как стремление к резкому противоположению знания вере, так и стремление к тесному сближению их между собой; но такая постановка проблемы, очевидно, совершенно неправильна, потому что при такой постановке решение проблемы начинается с того вопроса, которым оно может только оканчиваться, и потому всякое решение проблемы при такой постановке необходимо висит на воздухе. Действительная суть проблемы заключается вовсе не в том, чтобы оценить то или другое содержание веры в его отношении к идеалу познания, а в том, чтобы разъяснить самую возможность утверждения веры в качестве реального познания. Ведь это не может подлежать никакому сомнению, что человек стремится собственно не к вере, а к положительному знанию, почему же в таком случае возможна для него вера

в качестве познания и как именно возможна она? Решение этого вопроса никогда не может быть дано в критике веры с точки зрения идеала истины, оно может быть дано только в психологическом исследовании природы веры как наличного факта душевной жизни. Если в этом исследовании поставленный вопрос будет разрешен удовлетворительно, то из этого удовлетворительного решения его сами собой уже определятся и подлинное значение веры, и ее действительное отношение к идеалу познания.

Если человек стремится к приобретению действительного знания, то во всех познавательных построениях, которыми он удовлетворяется, т.е. в состоятельности которых он не имеет никакого повода сомневаться, ему и представляется не иное что, как именно искомое им знание. Но фактически это знание может оказываться знанием не по содержанию своему, а только по формальным запросам мысли, в удовлетворение которых оно создается, и по логическому строению процесса мысли, путем которого оно создается. Если мысль домогается объяснения явлений, то значит она несомненно есть познавательная мысль, и если мысль развивает свои положения по законам своей деятельности, а иначе-то она и не может их развивать, то значит она всегда и несомненно есть правильная мысль. Однако в суждениях этой правильной познавательной мысли фактически заключаются такие познания, которые представляют из себя не объективные выражения существующей действительности, а только специальные продукты мыслительной работы по поводу отражений явлений действительности в явлениях сознания. Следовательно, пока эти познания рассматриваются только в качестве продуктов мысли, они всегда и безусловно правильны, потому что мысль никогда не может мыслить иначе, как только по своим законам; когда же эти познания переносятся на объективную действительность и рассматриваются именно в качестве выражений этой действительности, они могут оказываться неприложимыми к ней, и эта возможность сама собой доказывает, что утверждение их действительности есть собственно не выражение самой объективной действительности, а только объективация действительности мыслимой. Следовательно, в отношении к объективной действительности познания человека представляют из себя лишь простые *верования*, но так как эти верования составляются неизменно правильной деятельностью мысли и составляются именно в интересах объяснения существующей действительности, то они и занимают место действительных познаний³. Всякое верование, даже самое грубое, в уме человека, его имеющего, непременно занимает место положительного знания, потому что всякое верование, даже самое нелепое, всегда создается тем же самым логическим процессом мысли, каким создаются и все положения точной науки. Поэтому таких верований, которые бы составлялись человеком только ради прихотливой игры его праздной фантазии, в человеке нет и не может существовать, потому что такие верования никогда бы не могли иметь для человека значения объективных познаний. Если же в действительности они имеют это значение, то ясное дело, что они и создаются человеком не в каких-нибудь грезах его капризной фантазии, а только в процессе познания им объективной действительности. В этом случае логическая возможность их вполне определяется основным законом познания — объяснять неизвестное только на основании известного. По силе этого закона, во всех тех случаях, когда человек не в состоянии объяснить себе существующую действительность из нее же самой, он по необходимости должен брать это объяснение из непосредственно известных

ему фактов субъективной действительности, и, следовательно, он по необходимости дополняет наличный мир существующей действительности особым миром действительности вероятной, потому что существующая действительность становится для него познаваемой только под условием этого дополнения. Положим для примера, что наивный простолоудин чувствует во время сна сильную тяжесть в голове, давление в груди и полную скованность всех своих членов. Он чувствует мучительный акт задушения, желает двинуться и не может, желает закричать, и голос не повинуется ему; он очень ясно чувствует, что кто-то придавил его и старается задушить; холодный пот выступает у него на лице; он напрягает все свои силы, вскакивает с постели и просыпается. Весь этот физико-психический процесс чувствуется так живо и производит такое резкое впечатление, что испытавший его человек совершенно не может усомниться в реальной истинности своего чувствования и потому остается неотразимо убежденным, что во время сна его действительно кто-то давил и хотел задушить. Совершенно естественно, что он немедленно же начинает отыскивать виновника такого злого умысла, но в результате всех его поисков оказывается несомненным только одно, что из домашних его никто не виновен, а из посторонних людей никто не мог войти к нему в дом, потому что двери дома были заперты или по какой-нибудь другой причине. Следовательно, факт остается фактом, а вопрос о нем остается вопросом. Но на самом деле этот вопрос ни в каком случае не может остаться нерешенным вопросом, потому что он непосредственно связан с вопросом о жизни пострадавшего во сне человека. Поэтому для объяснения таинственного случая начинает строиться особая гипотеза. Так как было признано несомненным, что ночью кто-то давил и хотел задушить человека, то из самого факта было понятно, что неведомый кто-то был живое лицо; но так как было признано несомненным, что из посторонних лиц по тем или другим причинам никто не мог войти в дом, то опять-таки из самого факта было понятно, что это неведомое живое лицо принадлежит к живущим в доме, а так как было признано несомненным, что из домашних пострадавшего во сне человека никто не виновен в покушении на его жизнь, то и опять из самого факта было понятно, что это живое лицо, таинственно обитающее в чужом доме, принадлежит к существам невидимым, и потому сказать о нем решительно ничего невозможно, кроме того одного, что оно есть невидимое живое лицо, обитающее в доме, домовой. Таким образом, таинственный факт объясняется чрез создание и реализацию идеи особого деятеля, и так как это объяснение вполне определяется формально-верным построением целого ряда умозаключений и вполне гармонирует со всеми наличными обстоятельствами данного факта, то сомневаться в его справедливости для необразованного человека совершенно невозможно, и вследствие этого простое создание фантазии самым естественным образом переходит в действительность, потому что для наивного человека данный факт действительности совершенно не может быть объяснен иначе, как только посредством объективации созданной им фантазии.

Процесс этой объективации довольно ясно показывает, что каждое верование, даже самое наивное, по своему основанию и по своему логическому строению всегда и непременно есть познание. Если же каждое верование всегда и непременно строится и утверждается в качестве познания, то ясное дело, что таких верований, которые бы существовали рядом с познаниями, т.е. которые бы относились к тем же самым предметам и явлениям действительности, в отношении которых существует или сознается возможность

непосредственного познания их, у человека нет и быть не может. Верования всегда слагаются и могут слагаться только в объяснение тех явлений, непосредственное познание которых почему-либо недоступно для мысли, и потому познающая мысль домогается их объяснения косвенным путем, предполагая существование возможных отношений их к явлениям возможной действительности. *Вера и есть именно утверждение этой возможности в качестве действительности.* В силу каких именно психологических условий выясняется и определяется в сознании мыслительная формация этой возможности — об этом ясно говорит самая природа познания как деятельности субъективной, а в силу каких именно психологических условий совершается объективация и реализация этой возможности — об этом достаточно ясно говорит та же самая природа познания как деятельности произвольной. Человек приобретает себе знание, потому что он стремится его приобрести, а стремится он к приобретению познаний потому, что сознание своего незнания волнует и тяготит его решительной невозможностью приспособиться к данным условиям жизни среди мира непонятных ему явлений. В интересах этого именно приспособления к данным условиям жизни он и стремится объяснить себе все непонятные явления мира, и в этом именно стремлении к объяснению непонятных явлений мира он и строит для себя разные вероятные предположения относительно их определяющих условий. Если при этом построении оказывается, что какое-нибудь вероятное объяснение в достаточной степени удовлетворяет его, он принимает это объяснение как объяснение реальное, т.е. он желает верить и верит, что интересующее его событие и на самом деле происходило так, как он положил ему быть в своей мысли. Если же придуманное объяснение не удовлетворяет его, то хотя бы это объяснение и было создано в его мысли, однако он не признал бы за ним объективно-реальной состоятельности и стал бы искать себе другого объяснения, которое бы вполне удовлетворило его. Следовательно, мысль сама по себе создает только известное содержание объяснения и утверждает лишь простую возможность его объективного значения, действительность же этого значения всегда утверждается волей, но только утверждается ею не в силу какого-нибудь неразумного каприза, а на основании представляемого соответствия в содержании объяснения и в содержании объясняемых явлений и утверждается не ради какого-нибудь упорства в утверждении, а только в интересах достижения гармонии жизни путем соглашения мысли и действительности. Во всех тех случаях, когда человек сталкивается с интересным для него загадочным явлением, он по степени своего интереса к этому явлению более или менее сильно волнуется чувством странности или неизвестности, а когда в устранение этого чувства он стремится к разгадке непонятного факта, его волнение еще более увеличивается новым чувством — чувством ожидания разгадки. Под влиянием этих волнений он не просто лишь пытается объяснить для себя загадочный случай, а непременно стремится достигнуть его объяснения, так что бросить свою попытку объяснения и остановиться на признании непостижимости данного случая он ни в каком случае не может; потому что такое признание не устраняет собой интеллектуального волнения, а, напротив, утверждает его, и сознание своего незнания не устраняет собой хотения знания, а, напротив, утверждает его. Поэтому человек неудержимо стремится к объяснению интересующих его фактов и тогда только может остановиться в этом стремлении, когда его хотение знания удовлетворяется и неприятное волнение неизвестности заменяется у него приятным волнением знания. Если

это знание, на основании каких-нибудь новых фактов и новых соображений, он вынужден будет разрушить как неудовлетворительное, то вместо разрушенного он все-таки непременно создаст себе новое объяснение и без всякого объяснения никогда не останется, потому что остаться без него он не может. В силу же этой неудержимой потребности в объяснении он не знает и не желает знать ничего недоступного для его мысли, и потому если он не может иметь непосредственного познания объективной действительности, то по необходимости творит для себя вероятное объяснение ее и это вероятное объяснение утверждает в качестве реального, так что вера есть не предположение возможной реальности данного объяснения, а решительное утверждение этой реальности, т.е. вера в своем содержании есть необходимый продукт закономерной мысли, а в своем значении она всегда есть факт свободной воли.

Выяснение логической и психологической природы веры дает несомненную возможность устранить из учения о вере некоторые существенные недоразумения. Если несомненно, что процесс веры и по основаниям, и по мотивам, и по своему логическому строению есть не иное что, как процесс познания, то само собой разумеется, что вера не есть какая-нибудь низшая ступень познания, а есть именно формация познания и логическое выражение его, и потому она свободно может существовать на всех возможных ступенях развития человеческой мысли. Те причины, которые заставляют человека творить себе вероятное знание, существуют для него всегда и везде, и потому вера, по определяющей силе этих причин, ни в каком случае не может служить уделом одних только необразованных людей. Таинственная область неизвестного в такой же мере существует для ученого человека, в какой она существует и для необразованной массы, а потому ученый человек так же волнуется тайной и так же стремится разрешить ее, как волнуется и стремится к разрешению своих тайн человек необразованный. Остановить себя в этом стремлении ни один человек не в состоянии, и всякие умные рассуждения о такой остановке на деле всегда и необходимо сводятся к одним лишь пустым словам без всякого смысла и значения, потому что на деле каждый ученый желает применить закон этой принудительной остановки не в отношении себя самого, а лишь в отношении других людей, которые думают несогласно с ним⁴. В отношении же своих собственных мнений человек всегда убежден, что эти мнения вполне истинны, потому что если бы он не считал их истинными, то он и не мог бы держаться за них. Если же он считает их истинными, то ясное дело, что он уж ни в каком случае не может заставить себя не иметь этих мнений только на том основании, что другие люди не считают их истинными и держатся противоположных мнений. Напротив, он всегда и непременно стал бы отстаивать свои вероятные мнения как истинные познания, и, следовательно, в отношении предмета своих мнений он уже ни в каком случае не мог бы допустить, чтобы этот предмет был исключен из области познаваемого, потому что в отношении себя самого он вполне уверен, что фактически обладает истинным познанием его. В силу же этой непререкаемой уверенности, каждый ученый всегда и непременно стремится выдать свои частные мнения за общие реальные истины, признание которых будто бы зависит не от строя его собственных размышлений, а необходимо определяется природой самих объясняемых фактов. В силу же этого стремления каждый ученый в построении и развитии своих научных воззрений совершенно так же творит себе вероятное знание, как это делает и всякий необразованный человек, только ученый развивает свое умственное творчество на твердой почве и под

сильным щитом положительной науки, а необразованный человек обыкновенно довольствуется простым основанием здравого смысла. Ученый-химик, например, для объяснения химических явлений принимает и утверждает известную гипотезу атомистического строения материи, причем атом предполагается и мыслится им как *внечувственный* элемент *чувственного* бытия, т.е. полагается безусловно недоступным всякому опыту. Ученый-физик, например, таким же точно образом создает для себя идею эфира как *сверхопытного* элемента *опытной* реальности, потому что эта идея решительно необходима ему для объяснения всех вообще физических явлений. Но доказать действительное существование эфира, как и доказать действительное существование атомов материи, в силу решительной недоступности их всякому опыту совершенно невозможно, и потому как физик идею эфира, так и химик идею атома, очевидно, утверждают не в силу того, что будто эти идеи составились у них, как прямые познания из положительных данных науки, а лишь в силу того, что эти идеи решительно необходимы им для объяснения положительных данных науки, т.е. весь смысл этих идей заключается лишь в том, что они составляют в качестве вероятных познаний. Правда, за последнее время в интересах строгого разграничения веры и знания принято говорить, что эти идеи собственно представляют из себя не вероятные *познания*, а только простые *предположения*, но хотя говорить так и можно, однако думать нельзя. Признавать эти идеи за простые предположения ни один ученый фактически не может, потому что из предположений могут развиваться только новые ряды предположений, а уж никак не ряды достоверных познаний. Между тем каждый естествовед-ученый и думает и утверждает, что в пределах своей науки он создает самые точные положительные знания о вещах и явлениях мира, следовательно создает их не из предположений, а непременно из познаний. Ведь допускать, например, несуществование эфира и в то же самое время движением этого самого несуществующего эфира объяснять себе все существующие физические явления и утверждать эти объяснения свои как точные положительные знания о мире этого саморазложения мысли и познания ни один рассудок, по самой природе своей, осуществить в своей деятельности не может. Следовательно, допуская реальную состоятельность своих познаний о мире, положительный ученый eo ipso необходимо допускает и реальную состоятельность своих основных предположений о составе (идея эфира) и о строении (идея атома) мира, т.е. свои предположения он рассматривает не как предположения, а как вероятные познания, и эти вероятные познания он утверждает как познания действительные. Следовательно, в области научного мышления совершенно так же, как и в области наивного мышления, мир опытной действительности неизбежно дополняется миром сверхопытной действительности и становится предметом познания только под условием этого дополнения. Следовательно, и в области положительной науки вера имеет совершенно такое же развитие и такое же приложение, какими она характеризуется и в области наивного мышления, т.е. вера и здесь развивается как процесс познания и по существу своему есть утверждение мыслимой возможности в качестве объективной действительности, на основании определенных соображений и ради достижения определенных познавательных целей.

Если вера по своей природе всегда есть познание, и только познание, то излюбленный вопрос многих богословов и философов о взаимном отношении веры и знания разрешается очень легко и в достаточной степени

удовлетворительно. Именно потому, что вера возникает и развивается как познание, она никогда не существует и не может существовать наряду с знанием, как совершенно отдельное и особенное выражение его, потому что верить в то самое, что уже знает человек, так же невозможно для человека, как невозможно для него хотеть того, что уже дано ему. Если человек верит, то значит он прямо не знает, а когда он прямо узнает, во что он верит, он уже не будет верить, а будет знать. Следовательно, фактически вера и знание существуют и могут существовать только в отношении разных предметов, и потому именно, что они относятся к разным предметам, они существуют не рядом, как две разные формы познания, а вместе, как два разных момента одного и того же процесса познания, который по различию своих моментов является и как процесс развития веры, и как процесс формации положительного знания. Содержание знания, собственно, составляет конечный идеал познавательных стремлений, а потому и существует оно только в идеале, содержание же веры слагается из фактических осуществлений конечного идеала познания, а потому огромная масса наличных познаний человека фактически и существует только в формации веры. Поэтому никакой вражды между верой и знанием в действительности нет и быть не может, и все ученые толки об этой вражде несомненно представляют из себя лишь очень странный продукт вопиющего недоразумения. Обыкновенно дело происходит таким образом, что вера и знание берутся как такие факты, которые существуют сами по себе, совершенно отдельно и независимо от тех людей, жизнью и мыслью которых они создаются. Эти независимые факты, при их взаимном сравнении, действительно иногда обнаруживают очень резкие противоречия между собой, и эти противоречия считаются вполне достаточными для того, чтобы утверждать пресловутую вражду между верой и конечным идеалом ее. Но в этом случае, очевидно, рассуждают так, как никогда не следует рассуждать. На самом деле если уже необходимо разъяснить вопрос о действительном взаимоотношении веры и знания, то не следует брать в одном человеке веру, а в другом человеке воображаемое знание, а следует взять и веру и знание в мышлении одного и того же человека. Тогда никаких противоречий между верой и знанием ни в каком случае не получится. Правда, в философской литературе по этому вопросу существует противоположное утверждение Якоби, но это утверждение опять-таки представляет из себя несомненный продукт чистого недоразумения. Якоби заявил о себе самом: "По вере я христианин, а по уму язычник", т.е. он противоположил свою веру своему же собственному разуму. Фактически это заявление, разумеется, справедливо, т.е. вера и разум в сознании Якоби несомненно боролись между собой, но только Якоби не захотел разъяснить себе, почему именно они боролись в нем. Если бы он захотел добиться этого разъяснения, для него было бы несомненным, что он считал за веру собственно простое исповедание веры и потому он противопологал своему разуму веру не свою, а чужую, которую он желал принять и принял, но которую себе самому он не усвоил. Если бы он усвоил ее себе, то он и имел бы ее, а если бы он имел ее, то имел бы ее разумно, потому что вопреки своему разуму можно только желать верить и исповедовать принятую веру, а иметь веру или верить вопреки своему собственному разуму никогда невозможно. Следовательно, психологически Якоби был совершенно не прав в своем заявлении, потому что в действительности его разум боролся не с верой, а только с исповеданием принятой веры, т.е. в действительности его разум боролся с чужой верой, а вовсе не с его же собственной верой. При этих условиях, конечно, борьба разума и веры несомненно возможна, но при этих условиях сделать из этой борьбы какой-нибудь вывод о природном соотношении веры и

знания совершенно невозможно, потому что указывать на эту борьбу в сущности значит не иное что, как брать и сравнивать в одном человеке веру, а в другом человеке знание. Но ведь верующий человек отрицает знание другого человека не потому, что у него самого есть вера, а у другого человека есть знание, а как раз наоборот – потому именно он и ратует за свою веру, что считает ее действительным знанием, и потому именно он и отрицает знание другого человека, что считает это знание простым суемудрием. Следовательно, он отрицает вовсе не знание, а только суемудрие, и утверждает вовсе не веру, а именно знание. Если бы он сознавал, что другой человек обладает действительным знанием и что не какое-нибудь суемудрие, а само действительное знание стоит в противоречии с его верой, то в силу этого сознания он уже ни в каком случае не мог бы отвергнуть знания другого человека, а наоборот отверг бы свою собственную веру как простое суеверие. Это необходимо вышло бы так, потому что вера есть процесс и формация познания, а двух разных познаний в отношении одного и того же предмета существовать не может, и потому, признавая какое-нибудь суждение о предмете за выражение действительного знания, человек этим самым уже необходимо отрицает всякое противоположное суждение о том же самом предмете как познание недействительное.

Это обстоятельство в области положительной науки и так называемой положительной философии почти никогда не принимается в расчет, и потому все принципиальные разногласия между разными мыслителями здесь всегда почти сводятся на мнимые противоречия между знанием и верой. На самом же деле знание и вера, как идеальный и фактический моменты одного и того же познавательного процесса, никогда противоречить между собой не могут, потому что где существует знание, там уже нет и не может быть веры, а где существует вера, там уже самый факт ее существования доказывает, что положительного знания в отношении предмета веры пока еще не создано и в действительности его не имеется. Следовательно, все принципиальные разногласия в области научного и философского мышления в действительности сводятся и могут сводиться не к противоречию между знанием и верой, а только к противоречию между верой и верой. Для выяснения этого положения достаточно будет указать здесь только на известный спор спиритуализма и материализма. Кто собственно верует – те ли, которые признают существование души, или те, которые признают способность организованной материи производить психические явления? Если за решением этого вопроса обратиться к ним самим, то окажется, что никто из них собственно не верует, а все они положительно знают и все говорят во имя положительной науки; а если рассмотреть все научные данные и все научные выводы из этих данных, то окажется, что наука в действительности играет здесь самую ничтожную роль. Льюис, например, весьма авторитетно высказывает типическое положение материализма: "Современное знание показывает, что деятельные силы сознания суть деятельные силы организма"⁵. В действительности, однако, современное знание ровно ничего такого не показывает, да по существу вопроса оно здесь и показывать ничего не может; так что ссылка на современное знание говорит собственно не о действительном факте, а только о желании Льюиса, чтобы нужный для него факт существовал и на самом деле. На основании известных данных, как и многие другие ученые, Льюис пришел к такому заключению, что сознание может быть объяснено как функция мозга. Но так как возможность этого объяснения нисколько еще не утверждает собой его истинности, то в интересах этого утверждения возможность и превращается в действительность, и по силе этого превращения получается *научное*

закключение: если *можно* объяснить сознание как функцию мозга, то значит оно и *на самом деле есть* только функция мозга. Ясное дело, что современное знание в этом заключении не играет совершенно никакой роли, и превращение возможности в действительность определяется вовсе не знанием, а только желанием ученого-мыслителя утвердить представляемую им возможность как объективную действительность и выдать это утверждение свое за реальное познание самой объективной действительности. Поборники материализма так именно и рассуждают относительно состоятельности этого утверждения, т.е. они считают его за научное объяснение фактов действительности и потому всякое несогласие с ним безапелляционно ставят на счет мнимой вражды к их современному научному знанию со стороны традиционной спиритуалистической веры. Но обязан ли спиритуалист считать знанием то, что на самом деле не есть знание, а есть только вера? Разумеется, не обязан, и потому если он отвергает доктрину материализма, то это вовсе не значит, что будто он враждует против знания на основании веры, а значит лишь то, что он враждует против *ложного* знания в интересах знания *действительного*. Но так как это действительное знание по существу своему оказывается вовсе не знанием, а тоже верой, то он, очевидно, отрицает не знание ради веры и не веру ради знания, а только одну веру ради другой веры. Как же возможно это отрицание веры не ради знания, а ради утверждения другой веры? Оно может состояться лишь в силу убеждения человека в истинности той веры, которая им утверждается, и в ложности той веры, которую он отрицает, потому что если бы не было в человеке такого убеждения, то никакое утверждение и никакое отрицание для него были бы совершенно невозможны. Но как же возможно прилагать к содержанию веры предикат истинности, когда вера по существу своему есть не выражение наличной действительности, а утверждение действительности мыслимой?

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

3.

Вопрос о критерии достоверности всякого знания и разные решения этого вопроса.

В области философии давно уже было создано и признано за несомненное, что все человеческие ошибки заключаются собственно не в первичных положениях сознания, а только в суждениях человека об этих положениях. Все, что кажется человеку, кажется ему действительно, и если он утверждает, что нечто действительно ему кажется, он всегда и безусловно прав в этом утверждении. Но если он не остановится на этом утверждении и добавит его своим заключением, что нечто, действительно ему кажущееся, и есть в действительности, он сделает очевидный перенос несомненного факта из области субъективной действительности на область объективной действительности, и в этом переносе он может быть прав и не прав. Когда он прав в этом переносе, он приобретает себе реальное познание действительности, а когда он не прав, он только искажает и дополняет существующую действительность элементами действительности воображаемой. В приведенном нами примере создания идеи домового человек не остановился на содержании непосредственно данного факта сознания, а сделал попытку разъяснить этот факт, но в этом разъяснении он не оставил факт сознания, каким он непосредственно дан в сознании, а добавил его своим заключением насчет особого значения его, и таким образом он старался собственно объяснить для себя не действительный факт, каков он есть, а только свой вывод из данного факта. Человеку казалось, что он чувствовал акт задушения, и это казалось ему воистину, но когда у него явилось отсюда заключение, что если он чувствовал акт задушения, то значит и на самом деле его кто-нибудь давил и хотел задушить, то в этом случае он уж перешел от простого сознания факта к его объяснению, и в этом объяснении он, очевидно, придал факту такое значение, на какое содержание факта само по себе нисколько не указывает. Между тем это именно признание за данным фактом объективного значения и определило собой всю непроизводительную работу мысли в отыскании неведомого преступника, так что если бы человек не сделал своего вывода о

значении факта или если бы он отнесся к этому выводу критически, т.е. спросил бы себя о том, правда ли это, что кто-нибудь давил и душил его, то он дал бы своей мысли совершенно иное направление, и мысль его, вероятно, пришла бы совсем к другим результатам. Но для того, чтобы в человеке возникло критическое отношение к положениям мысли, необходимо, чтобы в его сознании возникло противоречие между положениями мысли и положениями бытия, потому что, пока мир для человека существует таким, каким он кажется человеку, всякое утверждение мысли о мире, очевидно, относится только к миру кажущемуся, и потому всякое утверждение мысли о мире, если только это утверждение согласно с собой самим, всегда и безусловно полагается состоятельным, так что никакой критики мысли в этом случае, очевидно, возникнуть не может. Когда же мир действительный отделяется от мира кажущегося, тогда всякое суждение о мире кажущемся не может быть перенесено и на мир действительный без особого оправдания этого переноса в отношении мира действительного, так что для состоятельности мысли о мире в этом случае требуется уж не одно только формальное согласие мысли с собой самой, но и согласие ее с действительностью: в этом именно согласии мысли и действительности и полагается истинность познания. Но так как действительность существует для человека и ведома ему только в фактах его сознания и в содержании его представлений, то согласие мысли и действительности, очевидно, снова возвращается на согласие мысли с собой самой, потому что для мысли нет и не может быть никакой другой действительности, кроме полагаемой в мысли. Поэтому, когда человек утверждает, что домовые существуют, он в этом самом утверждении своем необходимо утверждает и то, что его мысль согласна с действительностью, потому что если бы он не утверждал этого согласия, то он не мог бы утверждать и того, что домовые существуют. Если же он утверждает в этом случае согласие мысли и действительности, то значит никакого другого мира, кроме кажущегося, он не знает и не представляет себе, и потому вся действительность вполне выражается для него только наличной или возможной фактичностью его же собственного сознания.

Опираясь на этот именно капитальный факт, что человек знает и может знать действительность только в фактах своего сознания и переступить за порог своего сознания он никогда и ни в каком случае не может, гениальный софист Протагор выставил свое знаменитое положение: *παντων χρηματων μετρον ανθρωπος, των μεν οντων, ως εστι των δε μη οντων, ως ουκ εστιν*, то есть человек есть мера всех вещей существующих в том, что они существуют, а не существующих в том,

что их нет⁶. Но это знаменитое положение сохранилось до нашего времени не потому, что оно глубокомысленно, а только потому, что оно парадоксально. Древние мыслители не в состоянии были оценить этого положения, потому что софисты воспользовались им в жалких интересах изощрения своего хитроумия и своими нелепыми практическими выводами из этого положения совершенно затемнили и устранили его научное значение. Между тем это положение несомненно заслуживает самого глубокого внимания, потому что оно не только вконец разрушает наивное понимание знания, но вместе с тем и определяет собой новый путь к составлению совершенно нового понятия о знании. Ведь если на самом деле верно, что человек знает и может знать действительность только в фактах своего сознания и переступить за порог своего сознания он безусловно не может, то весь процесс познания объективной действительности, очевидно, есть только процесс верования человека в объективное значение своих суждений о действительности, и потому все положения его знания на самом деле суть только различные выражения его веры. Если основания известных верований человека не вполне достаточны, то из этих оснований развиваются вероятные положения мысли, если же эти основания вполне достаточны, то из них возникают достоверные положения мысли, так что различные степени состоятельности мысли суть только различные степени основательности веры, и знание не представляет собой какого-нибудь исключения из этого общего правила. Фактически знание есть не выражение действительности в положениях мысли, а только уверенность человека в согласии положений его мысли с содержанием действительности.

Следовательно, *знание есть собственно вера, но только не вообще вера, а вера в высшей степени ее основательности* знание именно есть не иное что, как только *достоверное* положение мысли о предмете познания. Но так как фактически человек всегда считает за истину лишь то, во что он верит, как в истину, а верить, как в истину, он может решительно во все, что только может показаться ему за истину, то признание достоверности известных положений мысли, очевидно, нисколько не гарантирует собой их действительной истинности, потому что в них одинаково может утверждаться как истина действительная, так и истина кажущаяся. В силу же этого обстояательства проблематичными становятся не одни только вероятные положения мысли, а все вообще положения мысли, и относительно всех этих положений возникает один и тот же роковой вопрос: на каком именно основании они могут считаться и *быть* истинными или неистинными, когда бытие ведомо и может быть ведомо человеку только в фактах его сознания?

Древние мыслители — даже такие глубокие мыслители, как Платон и Аристотель, не считали возможным искать решения этого вопроса в том направлении, какое указывалось соблазнительным положением Протагора, и потому ради избегания мощных ударов скептической философии они могли только укрываться за щитом своей догматической веры в тождество бытия и мышления. Меру вещей они полагали в самих вещах, познание же рассматривали как простое отражение в сознании сущего вне сознания. Поэтому если они в чем и расходились между собой, то, во всяком случае, расходились не в понимании познания, а только в обосновании своего учения о нем. И Платон, и Аристотель одинаково думали, что хотя общие понятия и не соответствуют частичному разнообразию феноменального бытия, однако они вполне соответствуют подлинной основе его, и потому, как идеальные выражения самого подлинно-сущего бытия, они несомненно служат высшими выражениями реальности в мысли. Но в то время как Платон утверждал это значение идей на основании особого происхождения их в душе человека из припоминаний очищенной душой своих премирных созерцаний истинно-сущего, Аристотель утверждал это же самое значение понятий на основании их происхождения от действительных признаков действительного мира; так что идеи для Платона были независимыми от чувственного мира умственными предметами, а для Аристотеля они были только составленными на основании чувственных впечатлений понятиями о предметах. Однако это различие взглядов на источник происхождения понятий-идей ни в каком случае не устраняло собой вопроса о критерии достоверности знания, а только отодвигало постановку этого вопроса к тем обоснованиям, посредством которых утверждалось предполагаемое тождество бытия и мышления. Если это верно, что чувственное впечатление есть собственно не отпечаток или копия действительного предмета или явления, а только субъективный отклик на неизвестные возбуждения со стороны неизвестного мира, то для Аристотеля неизбежно возникал роковой вопрос: каким собственно образом мысль может выбраться из этого мира субъективных призраков и проникнуть в действительный внешний мир независимых от человека вещей, чтобы понять и определить реальную сущность самого объективного бытия? В чем именно заключается несомненное ручательство в пользу предполагаемого тождества мысли и действительности? Следуя за Платоном, Аристотель мог бы, конечно, избежать этого рокового вопроса, благодаря учению о познании, как о припоминании человеческой душой действительных знаний, приобретенных ею в период ее премирного существования, но зато он неизбежно натолкнулся бы на другой вопрос: в чем заключается несомненное

ручательство, что душа действительно обладала когда-то подлинным знанием истинно-сущего и что по изменчивым намекам чувственного мира она действительно может припомнить и воспроизвести это свое премирное познание бытия? Никакого ответа на эти вопросы древние мыслители не в состоянии были дать, и потому в конечном результате всех гносеологических опытов древней философии осталось несомненно истинным одно только положение скептицизма: или истины совсем нет, или она нам неизвестна⁷.

Признание полной законности этого скептического положения, как известно, определило собой философскую работу нового времени. Декарт первый сознал ту капитальную ошибку древних мыслителей, что они постоянно вращались в пределах одного и того же замкнутого круга. Реальное знание они полагали критерием бытия, а бытие полагали критерием реального знания: существует лишь то, о чем я достоверно знаю, что оно существует, а достоверно знать о каком-нибудь существовании я могу лишь потому, что действительность соответствует моему познанию. Но так как эту действительность я утверждаю только на основании и в пределах моего познания о ней, то она, очевидно, ни в каком случае не может служить основанием для критической оценки моего познания, потому что вне и помимо моего знания о ней она для меня совершенно не существует. Вследствие же этого, хотя мое знание и определяется во мне как знание действительное, однако я всегда могу сомневаться в этом качестве его, потому что я и во сне могу видеть, слышать, говорить, чувствовать и действовать, следовательно и сонные видения мои всегда и непременно относятся к действительности, но значит ли это, что сонные видения мои всегда и непременно соответствуют действительности? Если мои сонные видения такого значения не имеют, то почему же и на каком именно основании я могу утверждать объективную достоверность каких бы то ни было познаний моих? Пока не найдено такого основания, уделом человеческой мысли может служить не достоверное познание действительности, а только сомнение в возможности этого познания. Человек может усомниться решительно во всем. Он свободно может предположить, что нет ни Бога, ни неба, ни мира и что сам он не имеет ни рук, ни ног и вообще никакого тела; но при этом решительном сомнении во всем в конце концов для него останется все-таки несомненным, что он, который так размышляет, существует, потому что тому, кто мыслит, абсолютно невозможно мыслить себя несуществующим в тот самый момент, когда он мыслит⁹. Следовательно, в акте самосознания человека бытие и сознание совпадают безусловно, и потому сознание своего собственного бытия есть первая и основная и самая достоверная для

человека истина. Декарт дошел до утверждения этой истины и на ней остановился, потому что он решительно не знал, что ему делать с этой истиной. В силу же этого незнания, он дошел только до утверждения этой непререкаемой истины и немедленно же бросил ее как совершенно ему ненужную и принялся отыскивать себе другой критерий достоверного знания, помимо непререкаемого.

Разбирая все содержание мира сознания, Декарт нашел в этом мире одну замечательную идею, которая выделяется из всего ряда прочих идей, как по своему особому содержанию, так и по своему исключительному отношению к уму человека. Это именно идея Верховного Существа. Она содержит в себе положительную мысль о бесконечных совершенствах Бесконечного и из всех присущих человеку идей *maxime vera, et maxime clara et distincta est*¹⁰. Реальное значение этой идеи вполне выясняется решением дилеммы: или человек измыслил ее, или он получил ее отвне. Но, по мнению Декарта, измыслить ее человек не мог, потому что конечный вообще не может додуматься до *положительного* Бесконечного, следовательно он получил ее отвне, она именно вложена в природу человека Самим Бесконечным¹¹. При помощи такого рассуждения Декарт надеялся бесспорно утвердить бытие Божества, идея которого имеет в его философии особое не онтологическое, а чисто гносеологическое значение; потому что без этой идеи он совершенно не мог разобраться в хаосе других идей и безусловно не мог переступить за порог своего идеализма в мире объективных вещей. Одно только решительное утверждение, что Бог истинно существует и что Он, как Творец и Бог, не может обманывать людей ложными призраками, одно только это утверждение и дало Декарту несомненное основание придать *веру* и многим другим идеям своего разума и таким образом утвердить бытие внешнего мира, с одной стороны, и возможность истинного познания его, с другой¹². Если это верно, что сам Бог устроил человеческий разум, то несомненно, конечно, и то, что Он устроил его таким, чтобы он мог доходить до познания истины. Ради этой именно цели Бог насадил в природу человека некоторые простейшие истины сознания, которые, как прирожденные, в одинаковой мере принадлежат каждому человеку и, как насажденные Богом, несомненно заключают в себе истинные познания человека. Следовательно, возможность реального познания вещей всецело утверждается на высочайшем авторитете Бога Устроителя и познающего ума человеческого и объектов его познания, а истинность реального познания всецело утверждается на истинности прирожденных идей. Но не трудно заметить, что Бог является у Декарта, как *deus ex machina*, не вследствие достоверного

второго члена этой дилеммы неизбежно возникает скептицизм, превращающий весь мир познания в сложный продукт механического развития впечатлений, представлений и понятий без всякой возможности связать содержание этого продукта с содержанием объективной действительности. Одинаково желая избежать того и другого, Локк не нашел, однако, никакого иного выхода, как только принять и повторить известную аргументацию Декарта, что Бог создал не одного только человека, но и мир для человека и что Сам Бог устроил необходимое соответствие в положениях мира сознания и мира бытия¹⁷. Но эта вера в Бога именно потому, что она есть вера, а не знание, сама еще нуждается в оправдании своей истинности, и следовательно а priori она ни в каком случае не может служить последним критерием достоверности всякого знания. Ведь для того, чтобы эта вера действительно была оправдана, в уме человека, оправдывающего эту веру, необходимо должно существовать какое-нибудь другое основание, из содержания которого человек воистину мог бы оправдать объективно-реальное значение своей веры в Бога, чтобы иметь потом несомненное право опираться на нее как на достаточное основание своих утверждений. Но в таком случае то основание, посредством которого может оправдываться человеческая вера в Бога, очевидно, и будет для человека действительным последним основанием всякого возможного оправдания. Где же следует искать человеку этого последнего основания?

С точки зрения эмпиризма, последнее основание всякой достоверности может заключаться только в приведении содержания мысли к содержанию чувственного опыта, потому что чувственный опыт полагается здесь не только исходным началом, но и единственным источником всякого действительного познания¹⁸. Это положение, разумеется, совершенно верно в том отношении, что всякий материал познающей мысли доставляется только опытом, и следовательно самая возможность мыслительной деятельности несомненно определяется только наличием опыта. Но выходя из опыта, мысль вовсе не останавливается на данных опыта, потому что работа познающей мысли заключается не в том, чтобы разбирать и связывать данные опыта, а в том, чтобы судить о них, т.е. раскрывать их реальное содержание и в этом раскрытии определять их объективные основы. Следовательно, познающая мысль стремится не к механической систематизации фактов сознания, а к разумному истолкованию этих фактов. В силу же этого стремления своего, она неизбежно выходит за пределы опыта, потому что она есть не отражение опыта, а истолкование отношения его к миру бытия. В процессе же этого истолкования она может утверждать такие положения, которые

совершенно не согласны с данными чувственного опыта, и даже такие положения, которые находятся в прямом и решительном противоречии с этими данными. Чувственный опыт, например, постоянно говорит человеку, что мир наполнен цветами, звуками и запахами, а мысль утверждает, что все эти явления суть только продукты человеческого сознания, в самом же мире нет ни цветов, ни звуков, ни запахов. Чувственный опыт, например, постоянно говорит человеку, что солнце вращается около земли, а мысль утверждает как раз наоборот что земля движется около неподвижного солнца. Конечно, все такие утверждения мысли делаются ею на основании опыта и в объяснение данных опыта, но все-таки они создаются самой мыслью, а не почерпаются ею из опыта, и потому именно, что они не почерпаются ею из опыта, они и не могут быть оправданы опытом. Видеть, например, не фиолетовый цвет, а 785 миллиардов колебаний эфирных волн в течение одной секунды, *видеть* этого человек не может; и ощущать не какой-нибудь звук, а несколько сот или тысяч колебаний эфирных волн, *ощущать* этого человек не может. Следовательно, истинность или неистинность этих положений мысли ни в каком случае не может утверждаться на содержании ощущений, потому что мысль говорит или значительно больше того, чем сколько дано в ощущении, или даже совсем не о том, о чем говорят непосредственные факты ощущения. С этим положением вполне соглашались даже такие крайне односторонние поборники эмпиризма, каким, например, заявил себя Льюис. "Невидимое, говорит он, не ограничивается такими предметами, которые никогда не представлялись чувству, хотя и могут представиться ему при каком-нибудь будущем случае; нет, этот мир содержит в себе предметы, находящиеся даже за этими возможными пределами, за пределами всякого возможного расширения чувства"¹⁹. Но откуда же в таком случае Льюис узнал о существовании этого мира, если он действительно лежит *за пределами всякого возможного расширения чувства?* Очевидно, он мог узнать об этом мире только из показаний мысли, а эти показания слагаются не из ощущений, а составляются из собственных соображений мысли по поводу тех данных, какие доставляются фактами ощущения. Следовательно, мы знаем не только о том, что ощущение говорит нам о чувственном, но и о многом другом, и так как это многое другое лежит за пределами всякого возможного расширения чувства, то проверить его состоятельность фактами ощущения, очевидно, совершенно невозможно, и эта совершенная невозможность в достаточной степени определяет собой глубокую правду рационализма.

Ввиду того, что всякая истина сознается и признается за истину только

говорит об его очевидной недостаточности. Критерий истинен, потому что в оценке своих познаний человек не может опираться ни на какой другой критерий, как только на этот, но он недостаточен, потому что непосредственно он не определяет собой состоятельности или несостоятельности всякого познания, а посредственное приложение его может оказываться ложным. Известно, например, что в разные эпохи человеческого развития высказывалось не мало таких положений, которые в свое время считались необходимо мыслимыми или абсолютно немыслимыми и которые, однако, с расширением познаний перестали быть необходимо мыслимыми и абсолютно немыслимыми, и одни из них оказались ложными, а другие истинными. Было время, например, когда люди совершенно не могли вообразить себе существования антиподов и на этом основании мысль о шарообразной форме земли считали величайшей нелепостью, и, однако же, это немыслимое постепенно сделалось мыслимым, и его достоверность не подвергается теперь ни малейшему сомнению²². Можно ли в таком случае отстаивать критерий необходимой мыслимости как действительный критерий достоверного познания?

Спенсер решился отстаивать. В ответе Миллю, при новом издании своей психологии, он решительно отверг силу всех, приведенных против его мнения, возражений на том основании, что люди *неверно* считали некоторые познания свои необходимо мыслимыми или совершенно немыслимыми, т.е., в сущности, он ровно ничего не отверг, а только возбудил вопрос об особых правилах приложения своего критерия необходимой мыслимости к тем или другим познаниям. "Те предложения, говорит он, которые ошибочно принимались за несомненные вследствие того, что они будто бы выдерживали испытание посредством признаваемого мной критерия, были предложения сложные, к которым этот критерий неприменим, а само собой разумеется, что никакие заблуждения, возникающие из неправильного приложения этого критерия, не могут считаться говорящими против правильного его приложения"²³. Правильное же приложение критерия необходимой мыслимости на самом деле ограничивается только простейшими формами мысли, в которых утверждается лишь простое соотношение между двумя предметами или между данным предметом и его предикатом. Например, что данная линия А больше данной линии В, это я могу утверждать на основании немыслимости иного отношения, кроме данного, потому что, говорит Спенсер, *я нахожу невозможным в продолжение всего того времени, пока я созерцаю данные линии, отделаться от сознания этого различия между А и В, но что квадрат гипотенузы равен сумме*

квадратов двух других сторон прямоугольного треугольника, этого я не могу считать немислимым, потому что непосредственно такого отношения в воззрении не дается, а критерий необходимой мыслимости имеет свою силу именно в том единственном случае, когда "мы непосредственно видим, что утверждаемое отношение действительно таково, как оно утверждается, и что невозможно мыслить его по другому"²⁴. Следовательно мыслимость или немислимость всякого познавания как объективно-истинного в конце-то концов сводятся лишь к фактической данности или неданности или просто к чувственной самоочевидности.

Но если необходимая мыслимость известного познавания действительно есть то же самое, что и простая самоочевидность данного факта, то есть человеческого знания, и притом самого высокого научного знания, совершенно не будет иметь для себя никакого основания, чтобы быть или не быть истинным или неистинным. Так это именно и есть, и справедливость этого положения не трудно будет доказать на одном из самых поразительных примеров могущественной силы умозрения. Астроном Бувар, после многочисленных наблюдений над движением планеты Урана, сверил все, сделанные разными лицами и в разное время, таблицы движения этой планеты и заметил, что движение Урана в действительности никогда не совпадает с астрономическими вычислениями этого движения и факт этого разногласия между действительным движением планеты и должным движением ее по астрономическим таблицам не может быть объяснен из суммы наличных познаний о нашей планетной системе. Для ученого-астронома было до очевидности ясно, что в движении Урана существуют какие-то возмущения, но чем объясняются эти возмущения, он не знал и придумать не мог.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

4.

Действительное основоположение познания истины.

Последнего основания истины нельзя отыскивать вне человека, потому что это основание касается не бытия, а только человеческого познания о бытии. Бытие существует вне человека и независимо от него, и почему оно существует, на это можно ответить только изучением самого бытия. Но знание о бытии существует только в человеке и для человека, и почему именно человек знает о бытии, на это можно ответить только изучением самого человека. Следовательно, основание бытия заключается в самом бытии, основание же познания о бытии заключается в самом человеке. Если же основание познания о бытии заключается в самом человеке, то и основания достоверности этого познания нельзя отыскивать где-нибудь вне человека, а только в самом человеке, потому что достоверность относится не к бытию, а только к человеческому познанию о бытии. Бытие само по себе не может быть ни истинным, ни ложным, а знание о бытии может быть и истинным и ложным, и так как убеждение в этой истинности или ложности познания составляет самим человеком, то в самом человеке и нужно искать ответа на вопрос: почему именно человек может быть убежден, что он знает о бытии действительную истину, а не сочиненную им ложь? Конечного основания этого убеждения нельзя, разумеется, отыскивать в тех фактах сознания, которые, как факты субъективные, только относятся к бытию как существующему в себе и для себя самого, но не суть само это бытие в его подлинном обнаружении в себе самом и для себя самого, потому что всякое отношение сознания к бытию непременно требует своего оправдания, и одно только бытие, как сознание, не требует для себя ровно никакого оправдания, и, наоборот, само служит безусловным основанием всякого разумного оправдания. Такой же факт, когда бытие есть сознание и сознание есть бытие, во всем мире психической действительности есть только один и единственный, отмеченный Декартом, это факт человеческого самосознания: я есмь, я есмь ощущающий и чувствующий, представляющий и мыслящий, хотящий и действующий, я есмь как сознающий себя, и потому я необходимо сознаю себя как существующего, и я безусловно не могу себя мыслить

несуществующим, потому что я есмь²⁵. В акте моего самосознания мое бытие и мое сознание меня самого не просто лишь совпадают, а *суть одно и то же*: я сознаю себя именно потому, что я есмь, потому что, если бы меня не было, я бы и не мог сознавать себя, и я есмь именно потому, что я сознаю себя, потому что, если бы я не сознавал себя, меня бы и не было, было бы все, что угодно, но только не я. Следовательно, факт моего самосознания есть единственный для меня факт, в котором я прямо и непосредственно сознаю и утверждаю бытие, а потому на основании этого только факта я и могу утверждать всякую возможность и достоверность в соотношении фактов моего сознания и положения бытия. Истину этого положения наиболее ясно и отчетливо выразил Кант в своей *Критике чистого разума*: "Простое, но эмпирически определенное сознание моего собственного существования доказывает существование предметов в пространстве вне меня"²⁶. Это положение знаменитого мыслителя весьма точно выражает собой содержание того взгляда, который мы развиваем теперь, хотя в учении самого Канта истина этого положения выводится не из данных самосознания, а из других и притом по существу своему совершенно ложных оснований. Кант вполне допускал известное положение Декарта: *cogitans sum*", и вполне допускал то значение, какое Декарт приписывал этому положению, что именно в этом положении выражается сознание, которое сопровождает собой всякую мысль и которое непосредственно выражает в себе бытие субъекта, но только, по соображению Канта, это сознание не есть познание, потому что оно не эмпирично. К содержанию всякого *опытного* познания, помимо мысли о существующем нечто, непременно еще принадлежит *воззрение*, которым собственно и утверждается бытие нечто не только в мысли, но и в действительности. В отношении мира сознания такое воззрение возможно только под формой времени, а всякое определение субъекта под формой времени необходимо предполагает в восприятии нечто постоянное, которое не может находиться во мне самом, потому что мое собственное бытие во времени может определяться только чрез это постоянное. Следовательно, восприятие этого постоянного возможно только чрез вещь вне меня, т.е. определение моего существования во времени возможно только чрез существование действительных вещей, которые я воспринимаю вне меня. На основании этого удивительного соображения Кант счел возможным доказывать совершенно недоказуемую вещь, что будто "внешний опыт есть познание *непосредственное*, а внутренний опыт есть познание *опосредствованное*, возможное только чрез посредство внешнего опыта"²⁷.

Это соображение Канта, вероятно, было обязано своим появлением только пристрастному желанию великого мыслителя всегда утверждать о бытии совершенно обратное тому, что субъекту кажется о нем. Но если в отношении объективного бытия подобный метод философского рассуждения иногда еще может, пожалуй, приводить к завидной славе Коперника философии, то в отношении самого субъекта этого метод решительно не имеет никакого приложения, потому что он не имеет здесь решительно никакого смысла. Все, что субъект полагает относительно себя самого, все это не просто лишь кажется субъекту как сущее в нем, но все это и действительно есть в нем как сущее, в момент сознания и положения его. Поэтому, если субъект утверждает о *внешнем* бытии известное положение Гераклита: *παντα ρει* все течет, то этого может и не быть в действительности, это может только казаться так; но если он о себе самом утверждает, что во все времена своей жизни он *есть*, т.е. если он утверждает свое постоянное саморавенство и постоянное тождество себя с собой самим, то этого уж никак не может не быть, а всегда именно то самое есть, что прямо утверждается самосознанием. Следовательно, в области мыслимого и познаваемого постоянство принадлежит непосредственно только бытию субъекта, в мир же оно вносится лишь самим субъектом в представлениях и понятиях его. Поэтому форма воззрения времени, насколько для образования этой формы необходимо соотношение постоянного и текучего, может определяться в сознании субъекта совершенно независимо от существования внешнего мира, но только это воззрение относится не к положению дат сознания, а к связи и единственно только к связи этих дат. Следовательно, воспринимать себя под формой воззрения времени субъект никогда и ни в каком случае не может, потому что деятельность сознания стоит вне этой формы и сама по себе эта деятельность решительно ничего не говорит ни о времени, ни о пространстве и ни о каком объективном бытии. Поэтому все объяснение Канта насчет возникновения и значения формы воззрения времени представляет из себя несомненный продукт чистого недоразумения, и потому совершенно естественно, что даже и в пределах той узкой цели, ради достижения которой это объяснение было назначено, оно оказывается совершенно несостоятельным. При помощи своего объяснения Кант надеялся совершенно разрушить субъективно-объективный идеализм Беркли, но само собой разумеется, что таким путем он *этого* идеализма несколько не опроверг, да и не мог опровергнуть, потому что объективного бытия вещей Беркли совсем даже и не думал отвергать. Поэтому все, что действительно мог сделать Кант, это лишь одно несчастное дело: вопреки своему собственному желанию он открыл самые широкие двери для

метафизики материализма. Он именно дал мниморазумное оправдание и обоснование всем ненаучным попыткам тех мыслителей, которые стремятся объяснить человека не из самого человека, а из внешнего мира, он именно дал мнимофилософское обоснование тому вненаучному взгляду, что будто познание внешнего мира существует для меня гораздо достовернее, нежели мое познание меня самого, и что поэтому будто бы существование внешнего мира гораздо для меня очевиднее, нежели существование моего собственного духа. За моим мозгом, как представлением, Кант все-таки признавал еще нечто, хотя и недоступное моему познанию, однако несомненно существующее, а за моими психическими явлениями никакого существующего нечто он не видел и решительно считал невозможным видеть²⁸.

Капитальная ошибка Канта заключается в том, что, признавая критерием достоверности один только чувственный опыт, он совершенно исказил гносеологическое значение самосознания, и вместе с тем он совершенно потерял из виду единственное основание всякой возможной достоверности. Внешний мир, конечно, существует для меня, но только я знаю об этом существовании мира вовсе не потому, что я ощущаю и представляю его; потому что ощущение и представление суть *мои* собственные состояния, и следовательно они говорят мне вовсе не о том, что существует вне меня, а только о том, что существует во мне самом. Следовательно, никакого внешнего опыта в собственном смысле не существует, а всякий опыт всегда и непременно есть опыт внутренний, потому что если некоторые состояния моего сознания я отношу ко внешнему миру, то это именно я их отношу к нему, потому что они *мои* собственные состояния, а не какие-нибудь действия во мне постороннего для меня внешнего мира. Следовательно, внешний опыт существует собственно не сам по себе как внешний, а потому только он и существует как внешний, что я признаю его внешним. Следовательно, непосредственно я сознаю только свое собственное бытие и непосредственно я знаю только о своем собственном бытии, и *потому именно, что я знаю о своем собственном бытии непосредственно, я, стало быть, знаю о нем не в воззрении, как о некотором объекте; если же я знаю о нем не в воззрении, как о некотором объекте, то я, очевидно, знаю о нем не как о явлении моего сознания.* Это именно обстоятельство более всего и смущало Канта в определении гносеологического значения самосознания, потому что всякое познание он видел только в выражении соотношений субъекта и объекта чрез посредствующую призму явлений сознания; отделив же явления сознания от бытия субъекта, он естественно не нашел никакой другой призмы, в которой

могли бы еще раз преломиться лучи этих явлений, чтобы создать этим преломлением *опытное* познание о духе, т.е. Кант требовал возможности познания о духе по образу и подобию познания о мире и такой возможности, разумеется, не нашел, потому что она совершенно немыслима. Быть объектом себя самого, т.е. мыслить себя как не себя самого, субъект никогда и ни в каком случае не может, потому что быть объектом себя самого это значит не иное что, как одновременно быть и не быть собой самим. Поэтому самосознание не есть представление себя самого как не себя, а есть утверждение себя в его действительном отличии от всякого действительного ограничения его, и потому самосознание в качестве познания не есть выражение себя как явления для себя, потому что это вопиющая бессмыслица, а есть утверждение себя как существующего предмета наряду со всеми другими существующими предметами. Это именно утверждение себя самого, как единственное непосредственное познание, в содержании которого сознание и бытие оказываются вполне тождественными, и служит для человека единственным основанием для суждения о реальной состоятельности всякого другого познания. Я утверждаю бытие внешнего мира только потому, что я утверждаю свое собственное бытие в этом мире. Я именно сознаю себя действующим в мире, но мое сознание меня самого вполне тождественно с бытием моим, и потому если я сознаю себя действующим в мире, то я и действительно действую в нем, а если я действительно действую в нем, то этим самым я и утверждаю действительное бытие его; потому что если бы я только ощущал и представлял себе внешний мир, то он и существовал бы для меня только в моих ощущениях и представлениях, если же я действую в нем, то он существует не во мне самом, как мое представление, а вне меня, как подлинный объект моих действий. Против этого положения, конечно, всегда можно возразить, что утверждаемая в самосознании действительность моих действий несколько не утверждает собой действительности этих действий именно в мире, а не во мне самом, и такое возражение будет несомненно законным, но только цели своей оно совершенно не достигнет. Если субъект может действовать в себе самом, то это действие его, разумеется, есть действие *чистое*, т.е. действие на *ничто*, но в результате своем это чистое действие все-таки непременно оказывалось бы *творением из ничего* определенной вещи в качестве объекта определенного действия. Следовательно, приведенное нами возражение в действительности превращает в вопрос не существование внешнего мира, а только способ его осуществления в бытии: мир может быть *дан* субъекту, но он может быть и *создан* субъектом из ничего. Какое из этих двух положений

правильно, это уже совершенно другой вопрос, к действительности существования мира и к возможности достоверного познания об этом существовании не имеющий никакого отношения. Будет ли мир дан субъекту или он будет создан субъектом это совершенно безразлично: о существовании этого мира субъект узнает и может узнавать только из своих действий в нем, т.е. реальное познание мира утверждается и может утверждаться только на сознании человеком себя самого как действующего в мире.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

Глава V

ПРОЦЕСС ПОЗНАНИЯ И РАЗВИТИЕ ЖИЗНИ

1.

*Истина как загадка**о бытии: живая постановка этой загадки в развитии человеческой жизни.*

Человек действует в мире и в сознании действительности своих действий утверждает действительность предметов мира в качестве объектов своих действий. Так как это утверждение совершается актом самосознания, то оно касается непосредственно не *содержания* предметов, а только *существования* их, потому что самосознание, в силу тождества в нем бытия и сознания, есть лишь непосредственное сознание одного только факта бытия, содержание же этого факта всегда выражается под формой представления, т.е. непременно является сложным продуктом мысли и следовательно осуществляется не непосредственно, а только чрез посредство мысли. Поэтому именно в самосознании и утверждается не действительность представляемого содержания вещей, а только действительность их объективного существования. Например, что я вижу нечто, это непосредственно утверждается актом моего самосознания, но что нечто, мной видимое, вне моего сознания имеет известные для меня признаки и есть известная для меня вещь, этого самосознание нисколько не утверждает и потому в действительности это не есть, а только кажется сущим. Но ввиду того, что это кажущееся содержание вещей все-таки связывается с действительным существованием их, оно является не каким-нибудь случайным, а постоянным выражением вещей в закономерной формации представлений о них. Именно потому, что каждая вещь существует как действительная вещь, субъективное представление вещи создается как выражение действительно существующей вещи, т.е. содержание представления непременно стоит в полной и необходимой зависимости от бытия вещи, так что представление никогда не может измениться в своем содержании иначе, как только по силе изменения в самом действительном бытии представляемой вещи. Это именно закономерное постоянство в содержании представления и определяет собой все гносеологическое значение его.

Если каждая вещь всегда и непременно выражается в представлении, то представление, как неперменное выражение реальной вещи, всегда и непременно относится к вещи в бытии, а так как эта вещь в бытии не может быть мыслима человеком иначе, как только под формой представления, то представление не просто лишь относится к вещи в бытии, но и целиком выражает собой все содержание ее как вещи познания. Сама по себе вещь познания не есть собственно вещь бытия, а есть только постоянный символ действительной вещи бытия, но ввиду того, что этот символ есть постоянное и необходимое выражение в сознании вещи бытия, он естественно становится для мысли на место этой вещи, как сама выражаемая им вещь. В силу же этой замены вещи ее символом, мир бытия в сознании естественно отождествляется с миром представления, а в силу этого отождествления мир познания необходимо ставится в зависимость не от действительного существования мира



именно зависит от содержания внутреннего мира сознания, развиваемого в связи с сознанием данного факта бытия. Когда в содержании этого субъективного мира данный факт объективного бытия сопровождается каким-нибудь чувственным символом, то он обязательно и подменяется в мысли этим символом; когда же он не сопровождается никаким чувственным символом, то он, очевидно, и не может подменяться таким символом, и в таком случае ради мышления его мысль вынуждается связывать его не с содержанием впечатлений, а с содержанием чувствований или с содержанием волевых действий в тех определенных или неопределенных формах, какими сопровождается данное сознание бытия, потому что вне всякой связи с процессом психической действительности бытие для нас совершенно немислимо. Но, связанное с актами чувства и воли, бытие, хотя и становится мыслимым, однако лишь в качестве состояния сознания, а ничуть не в качестве инобытия, потому что в содержании актов чувства и воли оно, разумеется, совершенно непредставимо. Ввиду этого, в интересах мышления объективного бытия, мысль необходимо стремится выразить в чувственно-символической форме даже и такое бытие, сознание которого не связывается ни с каким чувственным символом, и следовательно ни в каком случае не может быть выражено под формой определенного представления. Само собой разумеется, что всякое объективное выражение такого бытия есть не постоянное и необходимое, а лишь случайное и произвольное представление его, и потому оно во всякое время и без всякого труда может быть совершенно разрушено и заменено каким-нибудь другим представлением. Но так как и это другое представление опять-таки будет не постоянным и необходимым, а лишь случайным и произвольным представлением в действительности непредставимого бытия, то и оно в свою очередь с такой же легкостью может быть снова разрушено, как и первое представление, и заменено третьим представлением для нового разрушения его в пользу четвертого представления и т.д. до бесконечности. Такая непрерывная возможность разрушения создаваемых представлений, в силу непрерывного сознания их неистинности, естественно утомляет познающую мысль и естественно отклоняет ее от непредставимого бытия в сторону такого бытия, сознание которого связывается с определенным чувственным символом и которое в этом символе приобретает себе неизменный элемент представляемого содержания. Однако это отклонение мысли в исключительную сторону чувственно-представляемого бытия есть лишь свободное ограничение области познания, а не природное определение этой области, потому что фактически бытие открывается человеку только в непосредственных актах его самосознания, и следовательно от возможности или невозможности его представляемого выражения познание о нем в действительности нисколько не зависит. И следовательно, все и всякие разрушения представляемого содержания непредставимого бытия в действительности могут быть не отрицаниями самого бытия, а только отрицаниями мыслительных выражений его, и потому все и всякие ограничения области познания о бытии на самом деле могут быть не ограничениями творческой природы мысли, а только искусственными ограничениями воли к знанию, так что эти ограничения во всякое время могут быть отвергнуты той же самой волей, которая и утверждает их для себя. На самом деле мысль определяется в своих границах одной только жизнью сознания, и, если человек переживает в себе значительно больше того, чем сколько он в состоянии представить себе вне себя, он не может отрицать того, что им переживается, и не может не думать о том, что несомненно есть для него.

Теоретически область познаваемого для каждого человека, конечно, определяется областью сущего, но область сущего для каждого человека фактически всегда выражается наличной или возможной фактичностью его же собственного сознания. На самом деле все то, что переживает человек

в содержании своих впечатлений, волнений и стремлений, то только и существует для него, т.е. то только и составляет для него весь мир бытия, в котором он действительно живет и который непосредственно переживает в себе. Бытие этого мира распадается на *самобытие* и на *инобытие*, но содержание того и другого все и целиком есть содержание человеческого сознания, которое непосредственно создает все явления самобытия и символически выражает различные факты инобытия в создании предметных представлений о нем. Вследствие этого, говоря о познании сущего, мы, очевидно, не можем игнорировать того кардинального пункта, что один и тот же мир сознания одновременно выражает собой и раскрытие — осуществление самобытия и жизненное познание инобытия в тех реальных условиях, в которых осуществляется раскрытие самобытия. Мы не можем игнорировать того кардинального пункта, что оба эти момента, т.е. осуществление себя самого в бытии и познание иного бытия, фактически неразрывно связаны между собой и взаимно определяют развитие друг друга; так что познание сущего развивается только по мере раскрытия самобытия и в интересах утверждения его, раскрытие же и утверждение самобытия всецело определяется реальным познанием объективного мира. При таком соотношении между раскрытием самобытия и познанием иного бытия вопрос о том, что собственно может служить предметом человеческого познания и в каком именно направлении следует вести изучение познаваемого, очевидно, есть вместе с тем и вопрос о том, как совершается духовное развитие человека и почему именно оно совершается так, а не иначе. Если взять познание и жизнь в их живом фактическом выражении, то все и всякие вопросы о них совершенно естественно могут быть переведены на один общий вопрос. Именно ввиду того, что развитие познания и развитие субъективной действительности одновременно и вместе представляют собой сложный процесс развития человеческой жизни, общее исследование о них можно будет свести к исследованию вопроса: *как совершается процесс развития человеческой жизни и почему именно он совершается в том, а не в другом направлении?*

В этом переводе онтологического и гносеологического вопросов на вопрос антропологический не может быть ничего странного, раз только признано и доказано, что о бытии нельзя говорить независимо от развития мира субъективной действительности, а о развитии этого мира нельзя говорить независимо от цельного развития процесса человеческой жизни. Правда, явление познания в различных отношениях может служить и действительно служит предметом специального исследования в области различных наук: со стороны его основных элементов оно, обыкновенно, рассматривается в психологии ума, формальным строением его занимается логика, отношение его к объективной действительности определяется в теории познания: но во всех этих отношениях знание, очевидно, рассматривается лишь в качестве особого продукта мыслительной деятельности и в этой деятельности лишь в качестве особого явления жизни, а между тем, хотя оно несомненно и есть то и другое, однако не все целиком. Мы уже говорили о том, что по своей природе знание является не каким-нибудь случайным продуктом механически-необходимой деятельности сознания и мысли, а чисто творческим продуктом свободных стремлений субъекта к целесообразному развитию своей деятельности в прямых интересах утверждения его жизни. Следовательно, по своему положению и значению в области субъективной действительности оно есть не просто лишь явление этой действительности, но в то же время и могущественный фактор ее развития. Поэтому анатомо-физиологическое исследование и объяснение знания в пределах психологии, логики и теории познания, очевидно, не дают о них полного представления, потому что в этом исследовании совершенно не принимается в расчет живое положение знания в цельном строе субъективной действительности, а потому совершенно

своей, представляет из себя ряд творческих деятельностей его не с простым отражением, а с обоснованием этих деятельностей в идеальной сфере сознания, тогда бы метафизический вопрос о природе субъекта оказывался вопросом необходимым, и правильная постановка его совершенно ясно была бы выражена понятием о субъекте как о действующей причине. Следовательно, вся научная задача о мире и человеке, в своей правильной постановке, целиком сводится на изучение действующих факторов человеческой жизни, а так как специальным фактором этой жизни служит собственный же продукт человеческой деятельности явление знания, то вся научная задача о мире и человеке ближайшим образом сводится к изучению природы и роли и значения знания в развитии человеческой жизни. Объяснить человеческое знание в этих отношениях значит то же самое, что и разгадать всю тайну сущего, и объяснить всего живого человека.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

2.

*Связь процесса жизни с
процессом
познания существующей действительности как данной среды жизни.*

Жизнь в ее простейшей и потому всеобщей форме есть совокупность разнообразных отправлений, противодействующих смерти индивидуума, или совокупность отправлений, поддерживающих существование индивидуума в качестве вещи для себя самой. Поэтому процесс жизни в его простейшем и всеобщем выражении есть последовательный ряд разнообразных изменений, выражающих и обеспечивающих собой возможность существования индивидуума и тем самым устраняющих возможность его несуществования в качестве вещи для себя самой. Сознание этих изменений в связи с представлением тех условий, в которых эти изменения совершаются, образует собой *представление процесса жизни в данной среде*, т. е. выражает собой необходимое различие между явлениями жизни, как различными изменениями в состояниях и положениях самого индивидуума, и явлениями среды, т.е. различными изменениями в составе и в содержании внешних условий жизни. Но ввиду того, что те и другие явления связываются вместе в содержании *одного и того же* представления, непосредственная субъективная оценка внутренних явлений свободно переносится на параллельные им внешние явления, и фактом этого именно переноса определяются все практические суждения мысли о предметах или явлениях опыта. Всякое изменение в состояниях или в положениях индивидуума сознается как приятное или неприятное, сообразно же с этим и всякое изменение в составе или в содержании внешней среды, связанное с тем или с другим изменением в жизни индивидуума, тоже определяется как приятное или неприятное; а вследствие этого вся практическая задача мысли в отношении непрерывно возникающих фактов внешних изменений естественно заключается лишь в том, чтобы безошибочно определить их возможное влияние на данное состояние индивидуума и, с точки зрения этого влияния, заранее определить их возможную ценность для жизни индивидуума.

Такая предварительная оценка внешних явлений естественно требуется прямым интересом жизни, потому что в силу этой оценки субъект получает возможность ориентироваться в данных условиях жизни, т.е. установить такие отношения к данной среде жизни, которые бы обеспечивали ему возможность существования и устраняли бы от него возможность гибели. Но сделать такую оценку фактов действительности ранее испытывания их в том отношении, в каком требуется оценка их, для мысли совершенно невозможно по неимению для этого фактических оснований, потому что определить значение какого-нибудь неизвестного факта мысль может только путем включения этого факта в состав других фактов, значение которых непременно должно быть известно мысли. В этом случае, на основании включения неизвестного факта в состав известных фактов, мысль может перенести определенную оценку этих фактов и на содержание наличного факта, хотя бы

в отношении этого факта данная оценка и не была удостоверена непосредственным опытом. Поэтому заранее оценить факт действительности в каком-нибудь отношении значит оценить его не вообще ранее всякого опыта, а только ранее действительных отношений субъекта именно к данному факту, так что оценка его, производимая косвенным путем посредством умозаключения, все-таки непременно производится на основании опыта. Основание это заключается в памяти о минувших связях прошедших явлений, и суждение мысли на основании этой памяти является только простым повторением в сознании ранее данной ассоциации прежде испытанных явлений. Допустим для примера, что ребенок взял из печи пылающий уголь и получил боль от обжога; после того уголь перегорел, превратился в золу и *того* угля более уже не существует. Но всякий раз, когда сгорают дрова в печи, являются *новые* пылающие угли; ребенок не дотрагивался до этих углей и не обжигался о них, и все-таки он боится прикоснуться к ним, потому что боится снова обжечься о них. Ясное дело, что представление пылающего угля вызывает в нем память о боли, которую он получил от обжога, т.е. содержание минувшего опыта он повторяет в наличной деятельности сознания, фактически же опыта не производит, потому что с фактом минувшего опыта в памяти связывается и факт бывшего страдания. Следовательно, памятью прошедшего для него заранее определяется значение настоящего, и, благодаря этому определению, он получает возможность ориентироваться в своих отношениях к явлениям настоящего, насколько в этих явлениях повторится для него содержание минувших явлений. Если бы не было этой памяти о минувших связях между явлениями жизни и явлениями среды в фактах минувших опытов, то никакой перенос субъективной оценки с фактов бывших на факты наличные был бы совершенно невозможен, а потому определение отношений субъекта к наличным фактам могло бы создаваться только действительным опытом, а не умственным представлением его, т.е. субъект мог бы оценивать факты действительности только *после* опыта, а не ранее его. Вследствие же этого сохранение или разрушение процесса его жизни необходимо стояло бы тогда в полной зависимости от всякой непредвиденной случайности.

Под роковым господством всякой случайности и действительно слепо живет и слепо умирает бесчисленное множество низших животных, и под этим же роковым господством сначала совершается и человеческая жизнь в период детского развития человека. Все условия, по силе которых жизнь дается, поддерживается и отнимается, от самого живого существа нисколько не зависят, так что оно живет, пока живет, и умирает, когда смерть приходит. Не по своему желанию оно является на свет, и не вопреки своему желанию оно может расстаться с ним, потому что ему неизвестны условия сохранения и разрушения его жизни, и оно во всякую минуту может безмятежно погибнуть, не жалея о жизни и не ведая о погибели, так как оно собственно живет только разрозненными моментами жизни, т.е., при каком угодно продолжении жизни, оно все-таки живет собственно один только миг. И если бы взрослый человек не помнил о том, что было с ним, т.е. не узнавал бы в наличном минувшего, он также бы жил только разрозненными моментами жизни, и потому в каждую минуту он мог бы погибнуть, нимало не думая о смерти и нисколько не страдая за жизнь, потому что в этом случае он был бы только пассивным носителем жизни, а не деятельным совершителем ее. В качестве носителя жизни его утверждает простой факт его появления на свет, а в качестве совершителя жизни его утверждает лишь творческая деятельность его собственной мысли, которая связывает отдельные моменты его существования в один цельный процесс его жизни и силой этой связи доставляет ему возможность не только сознать свою жизнь, но и утверждать эту жизнь в хотении жить. Дело в том, что в сознании

отдельных моментов существования, как бы ни были разнообразны эти, не охваченные мыслью, моменты жизни, не заключается ровно никакого основания для умственного построения определенных целей и, стало быть, для возникновения произвольных деятельностей; и потому при этом сознании каждый последующий момент жизни, очевидно, не может твориться на основании каких-нибудь соображений относительно его практического значения, а может лишь просто наступать в силу механической зависимости его от предшествующего момента в связи с наличными условиями данного существования. В представлении же цельного процесса жизни каждый предшествующий момент полагает собой прямое основание для предвидения определенных следствий из его возможного повторения, а в силу этого предвидения он дает прямое основание желать или не желать его повторения, в силу же этого желания или нежелания он дает прямое основание стремиться к определенному действию в интересах достижения определенной цели.

Там, где нет предвидения определенных следствий из разных явлений жизни, там возможно только пассивное отбывание данной жизни, а не произвольное творение желаемой, потому что для живого индивидуума при таких условиях возможны собственно не желания и стремления, а одни только рефлексивные движения, необходимо определяемые чисто механическим соотношением физико-химических сил среды и организма. Поэтому для возникновения творческого процесса жизни необходимо устойчивое представление определенных отношений между явлениями жизни и явлениями среды, т.е. необходимо связанное и прочное представление цельного процесса жизни. Только на основании этого представления каждое новое явление всегда и непременно предполагается как *возможный* источник удовольствия или страдания, потому что все предыдущие явления опыта постоянно оказывались *действительными* источниками того или другого чувствования, а такое постоянство отношений в фактах минувшей жизни естественно позволяет ожидать ее подтверждения и в фактах последующей жизни. Поэтому если в данном частном случае действительное значение вещи совершенно не известно, то одно только предположение в ней возможного источника удовольствия или страдания служит совершенно достаточным мотивом для деятельного стремления к познанию ее, т.е. для деятельного стремления на опыте изведать вещь и практически определить, что именно может доставить она. Если же данная вещь правильно или неправильно может быть прямо включена в состав известных вещей, то на нее прямо и переносится минувшая оценка этих вещей, т.е. она прямо и определяется как приятная или неприятная, а это определение служит совершенно достаточным мотивом для формации определенной практики жизни, потому что, сообразно с таким или иным определением вещи, индивидуум прямо может стремиться или к утверждению, или к отрицанию того отношения, в каком данная вещь признается приятной или неприятной для него. Если, например, в опыте составилось такое суждение: на огонь можно смотреть с удовольствием, потому что это приятно, прикасаться же к огню не следует, потому что он жжет, то это суждение уже *заранее* определяет собой известное отношение к огню, и потому фактическое осуществление этого отношения *на основании суждения* образует собой такой момент жизни, который не просто лишь *наступает* для живущего, а *создается* самим живущим, и повторение которого, поэтому, устраняет собой из жизни значительную долю разных непредвиденных случаев.

Таким образом, устранение случайности в жизни возможно только под условием произвольного созидания жизни, а произвольное созидание жизни

возможно только под условием предвидения тех следствий, какие могут возникнуть из тех или других отношений индивидуума к тем или другим вещам и явлениям мира. Если выяснить логическую природу этого предвидения, то не трудно будет заметить, что по своему существу оно представляет из себя сложный процесс умозаключения, посредством которого достигается объединение действительных опытов и, на основании этого объединения, делается вывод возможных опытов в отношении тех единичных вещей и явлений среды, которые в действительности еще не испытаны. В первом отношении, т.е. в отношении объединения действительных опытов, этот сложный процесс, очевидно, направляется к образованию понятий; во втором отношении, т.е. в отношении вывода возможных опытов, он образует собой перевод известного содержания понятий на единичные представления данных вещей, так что факт развития понятий о вещах и факт предвидения действий вещей в построении умозаключительного процесса всегда стоят между собой в нераздельном соотношении основания и следствия. Образование каждого понятия, по самому характеру его содержания, доставляет мысли возможность ориентироваться в отношении бесчисленного множества единичных вещей, однородных с теми вещами, опытное познание которых послужило материалом для образования известного понятия; потому что все, что только утверждается мыслью об известной группе действительно испытанных вещей, это же самое в понятии утверждается и о целом роде данных вещей, где бы и когда бы ни предъявились они в условиях действительного опыта. Поэтому достаточно только определить, что некоторая налично-данная вещь на основании таких-то и таких-то признаков относится к известному роду вещей, чтобы на основании этого определения можно было перенести на нее всю сумму тех суждений, которые составляют содержание известного понятия. В силу же этого переноса готовых суждений данная вещь естественно может определяться ранее действительного опыта, а это предварительное познание вещи и определяет собой фактическое отношение к ней со стороны мыслящего о ней субъекта. По содержанию своего познания субъект немедленно же может определить, следует ли ему оставить данную вещь как ненужную, или же обойти ее как опасную, или же наконец овладеть ею как полезной. Принятие того или другого из этих решений вполне определяется тем понятием, под которое подводится наличная вещь, так что понятие является для субъекта не механическим продуктом его мыслительной работы, а могущественным фактором его деятельности. Посредством понятий именно все бесконечное разнообразие единичных вещей приводится к неизменному единообразию постоянных свойств вещей, и, таким образом, безграничный хаос случайных явлений жизни постепенно организуется субъектом в закономерный порядок необходимых отношений к среде и целесообразных действий в ней. Если в самом деле известное значение данной группы вещей утверждается как неизменное значение всего рода этих вещей, то само собой понятно, что этого именно значения и нужно искать в каждой отдельной вещи известного рода; и если вся сумма вещей данной среды жизни правильно распределена по особым видам и родам, то в отношении всей этой среды и становится известным, чего именно можно достигнуть или чего нужно избегать в ней. В силу же этого знания для субъекта действительно становится возможным не случайно только сохранять и поддерживать свою жизнь, но и прямо отыскивать себе определенные средства, необходимые для этого сохранения и поддержания. Следовательно, *логический процесс образования понятий, в переводе его на практику жизни, есть не иное что, как процесс сознательного приспособления субъекта к данным условиям жизни.*

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

3.

*Животное познание окружающей действительности
как простое отражение в
сознании механически-необходимого приспособления к ней.
Приспособление человека в окружающей
действительности как выражение свободного познания о ней.*

Процесс приспособления к данным условиям жизни развивается в деятельности не одного только человека, но и в деятельности всего органического мира во всем разнообразии его видов и родов, но только он развивается здесь не как процесс сознательной мысли, а как слепой процесс физической природы. Если растение тянется к благотворному свету или отыскивает своими корнями подходящую для себя почву, то эта деятельность растения всецело определяется чисто физическими процессами взаимодействия между средой и организмом, и по содержанию своему она есть деятельность чисто физическая. Зерно растения не может не прорасти, если природой даны необходимые условия для его роста, и появившийся росток не может не поглощать лучей света и не может не всасывать окружающих его питательных веществ, потому что это поглощение и это всасывание с роковой необходимостью определяются в нем механическим соотношением физико-химических сил природы, и их не может не быть в природе, пока существует природа. А природа существует не ради того, чтобы матерински создавать и поддерживать то, что возникает в игре ее сил, она существует и действует просто потому, что раз осуществилась в бытии и не может уничтожиться. Поэтому никакого дела до своих созданий она не имеет и никакой заботы о них не ведает, так что для нее совершенно безразлично, что именно возникает из ее деятельностей и может ли как-нибудь сохраняться то, что возникает. В силу же этого безразличия формация биологических процессов создается и разрушается природой совершенно безвольно и совершенно бесцельно, по одной только слепой необходимости механически-определенного сочетания и разложения разнообразных форм движений, так что если растение оказывается приспособленным к данным условиям жизни, то факт этого приспособления есть продукт своих необходимых условий, данных в механической деятельности природы. Поэтому о растении один только человек может говорить, что будто оно приспособляется к данным условиям жизни, на самом же деле оно ровно ни к чему не приспособляется, а просто необходимо растет или необходимо погибает по роковой силе данных условий. Приспособление возможно лишь там, где существует не только определенное действие, но и прямое стремление к определенному действию, и действие совершается как результат определенного хотения. Следовательно, о приспособлении можно говорить лишь в отношении животного мира и лишь настолько, насколько факт приспособления отражается в сознании животного и насколько поэтому он имеет для себя психическое обоснование.

Если животное может не только ощущать внешние раздражения, но и отвечать на эти раздражения определенными действиями, направленными к устранению или задержанию известных раздражений, то значит оно приспособилось к данным условиям жизни и потому успешно может поддерживать свою жизнь в размерах достигнутого им приспособления. Эти размеры для разных видов и родов огромного животного царства, конечно, совершенно различны, потому что есть животные, которые воспринимают существующую действительность в одних только ощущениях осязания и которые поэтому могут приспособляться к одной только осязаемой действительности, и есть животные, которые воспринимают существующую действительность в более или менее сложной группе ощущений осязания и вкуса, или осязания, вкуса и обоняния и т.д. до полного объема разнородных ощущений в организме высших животных, а сообразно с этим и условия приспособления для них более или менее расширяются, в силу же расширения условий приспособления и возможность поддержания и сохранения ими своей жизни естественно увеличивается. Но несмотря на то, что в обширных границах животного мира приспособление к существующей действительности имеет огромное множество различных степеней своего развития, сущность животного приспособления от этих различий нисколько не изменяется. По степени своего органического развития каждое животное непременно отражает в себе существующую действительность в том или другом количестве отношений и с той или другой степенью ясности, а в этих отражениях каждое животное несомненно чувствует страдание или наслаждение жизни, а в силу этих чувствований оно механически-неизбежно развивает в себе какую-нибудь деятельность, направленную к задержанию или устранению от него тех или других раздражений. Если из массы разнообразных действий животного некоторые действия успешно достигают желаемой цели, то в подходящих случаях животное стремится повторить эти действия, а в силу многочисленных повторений они естественно закрепляются в организме и наконец становятся привычными. В достижении суммы таких привычных действий и заключается вся сущность животного приспособления к действительности, потому что животное создает себе определенную практику жизни именно в целесообразном выполнении привычных для него действий.

Сумма привычных действий и по составу и по содержанию своему для разных видов и родов животного мира, конечно, совершенно различна, но общий характер формации животной жизни от этих различий нисколько не изменяется. В приспособлении к действительности всякое животное, от самого низшего и до самого высшего, всегда создает себе жизнь в пределах *касающейся его* действительности и потому непременно создает ее по содержанию того касательства, какое определяется самой окружающей действительностью, а животным только воспринимается; так что механизм всех целесообразных действий каждого животного образуется собственно по определяющей силе физической природы, в сознании же он только отражается, и потому каждое животное, даже самое высшее, в своем отношении к данному строю окружающей действительности на самом деле всегда и совершенно пассивно. Оно способно на все, к чему в пределах его органического развития приучит его природа или пожелает приучить человек, но само по себе оно ровно ничего не сделает такого, что несомненно могло бы сделать по силе внешнего принуждения. В силу же этой решительной пассивности, животное получает от природы лишь то, что природа дает ему, и если оно само еще чего-нибудь желает и просит от природы, то это что-нибудь все-таки

Следовательно, большее количество умственной силы в человеке может определять собой только большее количество целесообразных отношений его к действительности, а вовсе не развитие в его жизни этих отношений, потому что для определения этого развития умственная сила необходимо должна и сама развиваться, а в таком случае факт ее развития, объясняя собой явление прогресса в человеческой жизни, в то же время и сам в свою очередь будет требовать для себя необходимого объяснения. Вывести это необходимое объяснение из физиологических и физических условий, при полном тождестве их для всего животного мира, совершенно невозможно, и потому искать этого объяснения естественно приходится в самом живом человеке.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

4.

*Развитие власти
человека над законом физической необходимости.*

Существенная особенность душевной жизни человека заключается в ее несомненной активности. Именно потому, что человек психически активен, он не только отражает в сознании ту действительность, которая непосредственно касается его, и не только приспосабливается к той действительности, которая принудительно заставляет его приспосабливаться к ней, а сам из себя самого касается всей окружающей его действительности и всю эту действительность стремится определить в ее собственном содержании и в ее возможном значении для человеческой жизни. Из этого стремления возникает всеобъемлющий процесс человеческого познания, и в развитии этого самого процесса человек прежде всего отделяется от всякого животного, потому что животное только сознает, но не познает, оно только все помнит, но ничего не знает². В силу же этой пассивности мысли животное сохраняет и поддерживает свою жизнь только путем приспособления к окружающей его действительности, а приспособляется оно к действительности только путем неизбежного подчинения себя необходимому порядку явлений природы. И человек по своей физической организации также стоит в полной зависимости от физической природы и вместе со всеми другими животными также вынужден подчиняться роковому закону физической необходимости. Но по активной природе своего духа, наряду с пассивно-механическим приспособлением к окружающей действительности, он в то же время стремится взять от нее гораздо больше того, чем сколько она дает ему. Навстречу этому стремлению и б прямых интересах его осуществления развивается процесс человеческого познания в разъяснении постоянных свойств вещей и их постоянных отношений, потому что благодаря этому разъяснению человек получает возможность в достижении благополучия своей жизни и в устранении всяких опасностей от нее пользоваться силами и средствами самой объективной действительности. По мере познания существующей действительности, человек постепенно ограничивает для себя размеры физической необходимости и постепенно переходит от подчинения

природе к распоряжению природой по содержанию своих собственных желаний и стремлений.

Желание пользоваться в интересах своей жизни силами и средствами самой объективной действительности и деятельное стремление к осуществлению этого желания непосредственно возникают из активной природы человеческого духа, и потому они питаются человеком на всех ступенях его умственного развития и во всех условиях его жизни; но фактическое умение пользоваться природой в человеке развивается только по мере развития его познаний о природе, и потому это умение всегда и необходимо представляет из себя лишь простой перевод известных результатов человеческого познания на известную практику человеческой жизни. Когда, например, индеец Северной Америки рисует у себя на груди фигуру медведя и посредством этого рисунка надеется встать под особое покровительство известного ему представителя грозной силы, то в этом случае он несомненно делает только простое приложение своих познаний к практике своей жизни. Изведавший на опыте силу медведя, индеец, разумеется, почувствовал страх к этой силе. Но так как чувство страха пред внешнею силой всегда и неизбежно соединяется с болезненным чувством своего относительного бессилия, а из этого болезненного чувства самым непосредственным образом возникает другое болезненное чувство зависти, то вместе с боязливым почтением к громадной силе медведя индеец естественно питал в себе и тайное завистливое желание самому обладать такой же громадной силой. Но так как на самом деле приобрести себе такой силы было невозможно, то он и попытался возвысить себя искусственным образом. На своей обнаженной груди он стал рисовать фигуру медведя в той вероятной надежде, что дикие животные, за которыми он охотится или которых опасается, увидев страшную для него фигуру, непременно испугаются его и он окажется для них таким же страшным, каким для него самого кажется медведь. Следовательно, индеец, не имея ни малейшей возможности заставить служить себе действительную силу медведя, отыскал особое средство воспользоваться этой силой косвенным путем, и каким бы наивным ни казалось нам теперь открытое им средство, оно все-таки очень выразительно говорит о творческой изобретательности его мысли. Оно именно показывает, что даже на самой низшей ступени своего умственного развития человек все-таки не от случайных щедрот природы ожидает себе желательного успеха в жизни, а стремится сам обеспечить себе этот успех и придумывает всевозможные средства, чтобы охранить свою жизнь от всякой непредвиденной случайности. В определении этих средств он может, конечно, ошибаться и часто действительно ошибается, он может впасть в самые грубые

наивности, может составлять самые нелепые приметы и воспитывать в себе самые дикие суеверия, но и в самых ошибках своих он все-таки является творцом своей жизни хотя бы и не в действительности, а только в желании своем. Он потому именно и следует разным приметам и цепляется за разные суеверия, что надеется иметь в них действительные средства к достижению желаемого и к устранению нежелаемого, т.е. он надеется посредством разных примет и суеверий освободиться от внешней случайности и поставить свою жизнь в полную зависимость только от себя самого, от своей собственной воли и от своих соображений. Если же в этих расчетах своих он часто ошибается, потому что многие приметы и все без исключения суеверия его представляют из себя ложные выводы или из неполных данных, или из неправильных связей опытных данных, то в действительном познании мира он несомненно достигает самых точных выводов опытной прозорливости и в этих выводах приобретает себе самое прочное основание для своей производительной работы. Когда, например, человек подметил, что все полезные для него виды растений вырастают из семян и что всякое растение, удаленное из почвы с корнем, перестает более расти на этой почве, и когда на основании этих наблюдений он додумался до такого вывода, что он сам может по своему желанию одни растения удалять из почвы, а другие засеивать на расчищенной почве, то этот вывод имел такое громадное практическое значение, которого первый основоположник культуры, вероятно, даже и предвидеть не мог. Для этого основоположника было несомненно ясным только одно, что в фактическом осуществлении установленной им возможности он до некоторой степени освободится от своего подчиненного отношения к действительности, потому что в этом случае он возьмет главные условия своего существования в свои же собственные руки. На основании такого соображения он осуществил возможное в действительности и фактом этого осуществления раскрыл для себя истинный характер своих отношений к действительности, потому что он нашел несомненное средство рядом с роковой необходимостью себя самого приспособлять к условиям существования окружающей действительности и окружающую его действительность приспособлять к себе самому к содержанию своих собственных желаний и потребностей. Средство это заключается в создании возможностей и в осуществлении возможностей в мире действительности. На основании изучения *существующей* действительности человек непрерывно стремится создать в своей мысли особый мир *возможной* действительности и стремится фактически осуществить этот воображаемый мир и поставить его на место действительного. В силу же этого стремления, процесс человеческой жизни является процессом непрерывного построения

новых познаний и творчества новых идей, непрерывного определения новых желаний и развития новых стремлений, т.е. *процесс развития человеческой жизни есть собственно процесс развития человеческого духа с переводом продуктов этого развития на практику жизни.*

Но если развитие человеческого духа заключается в развитии содержания душевной жизни и в развитии силы этого содержания для определения внешней практики жизни, то прямым результатом этого развития непременно должно оказываться постепенное освобождение человека от физических определений его жизни и деятельности. В процессе развития духа не мир бытия только отражается в сфере сознания, но и мир сознания воплощается в сфере бытия, и потому не мир бытия только создает человека, но и сам человек создает себе объективный мир бытия, т.е. в определении человеческой жизни физическая природа и дух одинаково выступают в положении творческих сил, реальное взаимодействие которых и делает человека или пассивным носителем жизни, или творцом ее, или одновременно и тем и другим. Насколько именно сила идей уступает силе чувственных впечатлений, человек отбывает ту или другую повинность жизни в качестве раба природы, насколько же сила идей возвышается над силой чувственных впечатлений, человек творит свою жизнь в качестве свободной личности. Но так как рабское отбывание жизни есть лишь простое подчинение существующей действительности, а свободное творчество жизни есть преобразование существующей действительности и осуществление не существующей, то первое положение, очевидно, является эмпирическим положением человека, второе же положение оказывается идеальным, т.е. *рабское состояние человека есть состояние наличное, свободное же развитие жизни представляет собой только идеал человеческих стремлений, который лишь постепенно осуществляется человеком в действительном развитии его духа, как разумно-творческой силы.*

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

5.

*Развитие в человеке свободы
воли и раскрытие человеческой личности.*

В настоящее время это положение требует объяснений, и объяснений очень обширных. Дело в том, что вопрос о свободе человеческой воли хотя и решался почти на пространстве всей истории философии и древней и новой, однако бесспорного решения его мы все-таки не имеем даже и по настоящее время³. Одним кажется, что свобода воли есть коренное свойство самой природы духа, а другие считают ее за иллюзорный продукт человеческого сознания. Между тем с правильным решением этого вопроса неразрывно связывается и правильный взгляд на природу субъективной действительности: если свобода воли есть действительный факт, дух есть живая сила, если же она есть только иллюзия, дух есть лишь общее наименование для некоторых проявлений мировой силы. Следовательно, без такого или иного решения вопроса о свободе воли нельзя даже и думать о правильном объяснении человека, потому что самая постановка этого объяснения в таком случае окажется совершенно невозможной. К несчастью для метафизики, истина этого положения если и сознавалась иногда, то сознавалась очень мало настолько мало, что вопрос о природе духа даже и теперь еще ставится и решается совершенно независимо от вопроса о действительности или недействительности свободы воли, так что этот основной вопрос, решение которого одно только и могло бы осветить истинную постановку всех других антропологических вопросов, а в этом освещении могло бы определить и всю будущую судьбу метафизики, постоянно оказывался и оказывается вопросом побочным. Сам по себе этот вопрос даже совсем никогда не ставился и не решался; на самом деле его поднимали только по разным посторонним соображениям и решали только в связи с готовым содержанием этих посторонних соображений. Так, например, по чисто богословским соображениям, когда требовалось объяснить факт грехопадения человека, блаж. Августин нисколько не задумался приписать человеку *liberum arbitrium indifferentiae*, т.е. свободу поступать так или иначе решительно без всякого основания, по одному только безусловному акту хотения; когда же требовалось объяснить

отстаивать всякие бесполезные мифы и всякие ученые нелепости. Так это и бывало на самом деле, и бывало довольно часто. Поборники индетерминизма под именем свободы воли защищали безусловный произвол, т.е. измышляли и отстаивали чистый миф, поборники же детерминизма воли вместо действительной определяемости воли утверждали ее принуждаемость и эту принуждаемость мыслили по аналогии с физической необходимостью, т.е. с одной категории фактов они переносили объяснение на другую категорию фактов и таким образом в свою очередь измышляли и отстаивали только одну из ученых нелепостей.

Никто, разумеется, не будет отвергать, что беспричинных действий мыслить невозможно, следовательно такие действия не могут быть мыслимы и в области субъективной действительности. Существуют или не существуют такие действия, этого мы не знаем и об этом не говорим, но что мыслить таких действий никто из людей не в состоянии, это бесспорно верно, потому что в организме человеческого ума не существует категории такого мышления. Если же верно, что беспричинных действий человек не может мыслить, то ясное дело, что свобода воли в смысле способности человека безразлично поступать так или иначе по одному только хотению своему не есть собственно факт сознания, потому что в таком случае она была бы и предметом мысли, а есть она только отрицательное понятие, в котором выражается лишь простое незнание связей между действительными фактами и которое, поэтому, служит только пределом, ограничением, отрицанием в дальнейшем развитии нашего объяснения фактов. Когда мы объясняем себе какое-нибудь действие человека, мы по закону причинности всегда мыслим это действие как произведение человеческой воли: человек сделал свое дело, потому что захотел его сделать. Когда же мы объясняем себе самый факт человеческого хотения, то по тому же закону причинности мы всегда стараемся отыскать то основание, в силу которого воля определила себя к действию известным образом: человек захотел сделать известное дело, потому что это было ему приятно, или выгодно, или по какой-нибудь другой причине. Если же в отдельных случаях никаких оснований хотения мы не знаем и отыскать их не можем, то факт хотения в этих случаях остается для нашего познания предельным фактом, т.е. таким фактом, который не имеет для себя решительно никакого объяснения: человек захотел сделать известное дело только потому, что он захотел его сделать⁴. Из этой именно необъяснимости отдельных хотений и возникает иллюзия безусловного произвола, т.е. для человека утверждается возможность во всякое время сделать какое угодно дело решительно без всякого основания. Но если бы эта

возможность не только утверждалась, но и разъяснялась логически, то было бы очень понятно, что она противоречит самому понятию о духе как об ограниченной энергии, существующей только в определенных условиях и действующей только в определенных формах. А если бы эта возможность не только утверждалась в качестве возможности, но и осуществлялась в действительности, то следствие получалось бы еще более нелепое. В утверждении этого осуществления необходимо допускалось бы, что будто человеческий дух во всякое время может разрывать процесс своей жизни и по силе этого разрыва уничтожать и снова создавать себя самого, потому что замена одних процессов другими, которые несколько предыдущими не определяются, есть не иное что, как уничтожение одного бытия и создание другого бытия. Ясное дело, что человеческая воля не может быть безусловной, а деятельность воли в условиях есть то же самое, что и деятельность ее по закону причинности.

Во всех своих действиях человек непременно подчинен закону причинности. Но причины разных действий человека по своему происхождению и характеру бывают двух родов: одни именно причины раскрываются внутри самого человека и потому сознаются им как его собственные состояния, другие же причины лежат вне человека и потому предъявляются, ему с характером механической силы, постороннего давления принуждения. Сознание различия в происхождении и в способе выражения тех и других причин и есть основание сознания произвольности и механической необходимости. Причины внутреннего происхождения представляют собой наличные состояния самого субъекта, в которых он весь в данное время живет и проявляется, и потому всякие действия, определяемые такими причинами, суть именно собственные действия самого субъекта, ни от кого и ни от чего, помимо него, независимые и следовательно произвольные. Причины же внешнего происхождения суть чуждые субъекту воздействия на него, и потому-то именно все, определяемые ими, действия его хотя и совершаются в нем и им самим, однако несколько не принадлежат ему. Они совершаются по независящим от него обстоятельствам и следовательно по необходимости, так как субъект является в них только простым орудием посторонней силы, которой они в действительности и принадлежат. Допустим для примера, что осужденный преступник по определению суда отправляется в тюрьму. Идет он в тюрьму сам, но идет не потому, что ему хочется посидеть в тюрьме, а потому, что он не может не исполнить определения суда. Следовательно, направление его в тюрьму и на самом деле и по сознанию его принадлежит не ему самому, а осудившему его суду, и потому это действие по существу

своему есть действие чисто механическое, хотя оно и совершается живым человеком. Допустим далее, что тот же самый преступник, пользуясь дозволением тюремной стражи, отправляется на прогулку. В этом случае он совершает такое действие, которое хотя и определяется известными причинами, однако эти причины образуются уже в нем самом и составляют живую часть его собственной личности в данное время и при данных обстоятельствах. Он идет гулять, потому что ему скучно, ему приятно пройтись, ему следует освежиться и т.д. Все эти мотивы суть его же собственные состояния, и потому-то именно все действия, определяемые такими мотивами, суть его собственные действия, им самим определяемые, следовательно произвольные. Он идет гулять не для того, чтобы рассеять чью-нибудь скуку, и не для того, чтобы доставить удовольствие кому-нибудь другому, и не потому, что это полезно кому-нибудь помимо него, а потому, что все это имеет прямой интерес для него самого. Личность проникает здесь всю цепь явлений сознания, и все звенья этой цепи представляют собой живые элементы действующей личности, а потому и все действия, как внешние выражения внутренних элементов сознания, в этом случае являются личными действиями субъекта и следовательно произвольными.

Таким образом, произвольность и необходимость, с чисто психологической точки зрения, всецело сводятся к сознанию различия в происхождении и выражении разных мотивов действий. Произвольностью мы называем выполнение внутренней, в самом субъекте образовавшейся, мотивации известных действий, необходимостью всякое выполнение действий, определяемых внешними причинами, какого бы рода и характера эти причины ни были. Следовательно, в понятии произвольности исключается не вообще необходимость, а одна только внешняя необходимость волевой деятельности, так что произвольное действие, сознаваемое независимым ни от какой внешней причины, все-таки может быть действием механически-необходимым. Эта возможность механической необходимости внутри самого волевого процесса настолько запутывает вопрос о свободе воли, что сами защитники свободы нередко спасают один только термин свободы, жертвуя всем его содержанием. Если от внешней физической необходимости можно еще укрыться в собственные пределы сознания, то от внутренней необходимости в пределах самого сознания убежать никуда невозможно, и потому понятие свободы здесь уже невольной волей приходится мирить с понятием необходимости. В интересах этого именно примирения двух противоположных понятий еще в философии Канта было составлено особое понятие о метафизической свободе ноуменального человека и в

слишком рано и зацветут и в таком случае плодовая завязь будет убита морозом. Для того чтобы устранить возможность этого случая, необходимо отдалить время весеннего прозябания растений, а для того, чтобы отдалить это время, необходимо парализовать влияние на растения солнечной теплоты, а чтобы парализовать это влияние, нужно не позволять земле преждевременно оттаивать, а чтобы дольше держать землю замерзшею, нужно обложить ее около растений снегом. Этот сложный ряд умственных построений заканчивается определенным действием, в котором и осуществляется результат мыслительного процесса. Если в этом осуществлении принять во внимание только два элемента — положение мысли и действие воли, то не трудно будет определить действие как необходимый эффект или простую реакцию воли на положение мысли. Если же принять во внимание весь этот сложный процесс в действительных условиях его развития, то отношение действия к мысли окажется гораздо более сложным и действительное значение воли представится в совершенно иной форме. В указанном действии садовника воля стремится к достижению определенной мыслью цели, с которой несомненно связывается и какой-нибудь определенный интерес — пользы или удовольствия. Следовательно, воля возбуждается к своей деятельности именно этим интересом, но возбуждается она только потому, что мысль ясно указывает ей возможный путь к достижению поставленного интереса, т.е. воля связывается в этом случае двойной связью — и с данным интересом, как с мотивом хотения, и с данным построением мысли, как с основанием для стремления к определенному действию. Но так как цель волевой деятельности в действительности не существует, а только еще подлежит осуществлению чрез эту самую деятельность, то и связанный с этой целью интерес, очевидно, существует не как действительный мотив хотения, а только как возможный мотив, т.е. такой мотив, который может и возбуждать собой хотение, но может и не возбуждать его. Если он возбуждает собой хотение, он является действительным мотивом воли, а если не возбуждает, он является не мотивом воли, а простым положением мысли, совсем не имеющим к воле никакого отношения.

Это двоякое значение одного и того же интереса и как действительного мотива, и как такого положения мысли, которое не имеет к воле никакого отношения, не может, конечно, зависеть от содержания интереса, потому что представление об известном удовольствии или об известной выгоде остается, во всяком случае, одним и неизменным. Если же в одном случае такое представление возбуждает собой деятельность воли, а в другом случае не возбуждает, то это зависит от различия силы данного представления в разное время, так что в одном

случае данное представление имеет в себе достаточную силу для возбуждения волевой деятельности, а в другом случае оно такой силы в себе не имеет. Но если в том и другом случае содержание представления действительно остается одним и неизменным, то деятельная сила представления, очевидно, заключается не в нем самом, а где-нибудь помимо него, с ним же она только связывается, как с определенным выражением цели в ее возможном осуществлении. Всего ближе, конечно, было бы отыскивать неведомый источник этой силы в разных объективных условиях и обстоятельствах волевой деятельности, но по отношению к тому примеру, который мы объясняем теперь, внешние условия и обстоятельства не могут усиливать или ослаблять собой значения представления по самой простой причине, что цель волевой деятельности существует не в действительности, как наличный объект волевых стремлений, а только в представлении мысли и потому она еще только подлежит осуществлению чрез эту самую волевую деятельность. Следовательно, процесс этой деятельности может совершаться только на основании познания объективных данных, а не в силу воздействия их как наличных условий жизни, потому что в качестве таких условий они не существуют. Поэтому сила каждого представления быть или не быть мотивом хотения в действительности принадлежит самой воле, так что не представление собственно определяет собой хотение воли, а сама воля связывает себя с данным представлением и в нем выражает содержание своего хотения и тем самым делает его живым мотивом своих стремлений и действий⁸.

Независимо от определенной мотивации своих хотений и действий воля не существует и не может существовать, потому что в таком случае ей не к чему было бы стремиться и нечего осуществлять. Всякая цель волевой деятельности создается не самой волей, а чувством или мыслью, и всякое средство к осуществлению намеченной цели создается не самой волей, а только работой мысли. Поэтому во всех своих хотениях и стремлениях воля всегда и обязательно руководится какими-нибудь интересами чувства и во всех своих действиях, направленных к достижению поставленных интересов, она всегда и обязательно руководится какими-нибудь расчетами мысли, но сила каждого факта сознания, как действительного мотива хотения и действия, все-таки создается самой волей. Конечно, это создание в представлениях деятельной силы нисколько еще не доказывает собой действительной свободы воли, однако оно именно обосновывает собой возможность развития свободы. Если фактически воля не может существовать независимо от мотивации своих хотений и действий, то ясное дело, что она и не может не связываться с теми продуктами

чувства и мысли, в содержании которых осуществляются возможные мотивы ее. Но объяснение воли заключается не в установлении факта ее обязательной мотивации, а в раскрытии природы и характера этого факта. Что воля действует и может действовать только по мотиву это несомненно, но что она не всегда и не со всяким представлением обязательно связывается как с мотивом хотения и действия это так же несомненно, как и то, что она всегда действует только по мотиву. Если же воля не всякое представление обязательно делает мотивом своей деятельности, то она может освободиться от всех обязательных связей ее с каждым отдельным представлением и потому может делаться волей свободной.

В том случае, когда сумма представлений, выражающих собой возможные мотивы хотений и возможные цели волевой деятельности, располагается в пределах одного и того же тесного круга, когда, например, человек в период своего детства живет одними только интересами желудка и никаких других интересов жизни представить себе не может, воля, конечно, одинаково связывается с каждым отдельным представлением данного круга, и если она одновременно следует не всем представлениям вместе, а какому-нибудь одному из них, то это зависит лишь от наибольшей полноты и ясности в содержании того представления, которому она следует, сравнительно с теми представлениями, которым она не следует. Следовательно, в этом случае воля несомненно слепа и потому несвободна. Но по мере психического развития человека, вместе с развитием его мысли и чувства, для него естественно расширяется и круг возможных интересов жизни, потому что в нем возникают совершенно новые чувства и развиваются такие представления, которые не только отличаются, но и совсем противоположны тем представлениям, какими ранее жил человек. В сознании и переживании этих изменений слепая воля человека постепенно делается волей мыслящей, потому что для неуклонного следования за развитием чувства и мысли ей приходится отвергать свои наличные хотения в пользу противоположных хотений, между тем как с наличными хотениями связана вся ее сила, а с возможными мотивами новых хотений никакой связи она еще не имеет. Поэтому она может и не следовать новым представлениям о новых интересах жизни, продолжая следовать тем представлениям, с которыми у нее организовались привычные связи, и если она, зная о содержании новых представлений, следует старым представлениям только потому, что привыкла им следовать, она и в знании своем остается все-таки слепой и потому несвободной волей. Если же она, зная о содержании новых представлений, не следует им не потому, что привыкла следовать старым представлениям, а потому, что не находит

достаточного основания для принятия новых представлений в качестве мотивов своей деятельности, она является волей разумной и в разумности своей делается волей свободной. В этом состоянии развитой воли не всякий интерес может служить действительным мотивом хотения, а один только достаточный интерес, и не всякий расчет мысли непременно является мотивом действия, а один только убедительный расчет. Поэтому развитая воля всегда может заставить мысль пересмотреть свои расчеты, а в некоторых случаях она может даже заставить мысль совсем отвергнуть такие расчеты, для отрицания которых в пределах самой мысли нет решительно никаких оснований. Равным образом, воля всегда может заставить чувство понизить или изменить свою оценку данных явлений, а в некоторых случаях она может даже заставить чувство совсем умолкнуть, хотя бы в собственных условиях развития чувства и не было решительно никаких оснований для подавления его процесса. Во всех этих случаях воля, конечно, действует не по капризу, а по достаточным для нее основаниям, с которыми она связана как живая сила, но этот самый образ ее действия и служит прямым доказательством, что не всякие расчеты и интересы могут определять собой деятельность воли, а только расчеты и интересы, принятые самой волей. Это именно свойство развитой воли хотеть и действовать только по силе убеждения и составляет сущность свободы воли.

Но если это верно, что свободная воля действует только по убеждению, то значит она действует не из себя самой, а именно по силе убеждений, так что данное нами определение свободы, по-видимому, включает в себе решительное отрицание всякой свободы. Но это только по-видимому так. На самом же деле мы вполне ясно и вполне точно утверждаем действительную свободу воли, какую только может иметь человек и до какой действительно развиваются люди. Содержание всех убеждений создается и может создаваться одной только мыслью, но убедительность каждого убеждения зависит от утверждения его волею. Мысль может создавать положения вероятные, достоверные и истинные, убедительных же положений она не может создавать, потому что убедительными их делает только самый факт их признания волею. Например, известные конструкции схоластических доказательств бытия Божия в области мысли могут приводить только к значительной вероятности, а в области воли за ними решительно утверждается полная убедительность, так что, не будь на них согласия воли, они бы никогда и никого не могли убедить и остались бы на положении вечных гипотез, в утверждении же воли они становятся живыми убеждениями. Наоборот, известная гипотеза о происхождении видов в области мысли может иметь, и для многих действительно

имеет, весьма значительную степень вероятности а в области воли она оказывается совсем неубедительной, и воля непрерывно требует от мысли все новых и новых пересмотров этой гипотезы. Следовательно, работа воли на основании убеждений несомненно есть собственная работа ее и потому именно эта работа несомненно свободна.

Конечно, те основания, в силу которых воля утверждает или отрицает для себя убедительность известных расчетов и положений мысли, не представляют собой продуктов собственной деятельности воли, а даны ей отвне — из области мысли или из области чувства, но это обстоятельство не имеет никакого значения по отношению к вопросу о свободе воли. Ведь если известные данные могут служить для воли достаточными мотивами к признанию или отрицанию убедительности других данных, то они потому именно и могут служить достаточными мотивами, что они признаны такими самой волей; потому что если бы они были для воли совершенно чуждыми, а не ее собственными мотивами, то она и не могла бы опираться на них и совсем бы не могла ни утверждать, ни отрицать что-нибудь, а все бы только принимала и исполняла, и мир хотений и действий был бы только хаотическим миром случайности. Если же в деятельности человека может осуществляться некоторая закономерность, т.е. все разнообразие отдельных поступков человека может определяться не одной только механической связью временной последовательности, но и выражать собой внутреннее единство характера и цельный образ поведения человека, то это обстоятельство всецело зависит от свойства развитой воли следовать не всякому возможному мотиву хотения и действия, а только мотиву ценному и состоятельному. Суждение об этой ценности и состоятельности сначала, конечно, слагается лишь из частных соображений и размышлений человека в отношении каждого отдельного случая жизни, но путем постепенного обобщения многочисленных частных в процессе психического и жизненного развития человека из них постепенно возникают общие правила жизни, в содержании которых осуществляются более или менее устойчивые основания для однообразной оценки всех частных хотений и действий воли. В признании этих правил волею заключается конечный предел возможного развития воли, потому что во имя общего правила жизни воля может отрицать все несогласные с ними частные мотивы своей деятельности, а вместе с этими мотивами и все свои собственные частные хотения, т.е. воля может себя самое подчинить определенному правилу жизни, и в этом подчинении воли общему правилу жизни заключается вся ее свобода. Хотеть чего-нибудь и иметь возможность исполнить хотение свое и все-таки не сделать того, чего хочешь, во имя признанного правила жизни, — это высочайшая

мыслимая степень развития свободы воли⁹.

Представлять себе развитие воли иначе можно только в одном отношении или под одним неизменным условием. Деятельную роль, которую мы приписываем воле, можно отнять у нее и передать эту роль самим мотивам, т.е. можно утверждать, что не воля собственно подчиняет себя данным мотивам, а сами данные мотивы подчиняют себе несвободную волю. Так это обыкновенно и представляется поборниками детерминистического толкования волевого процесса. С легкой руки реалиста-метафизика Гербарта, хотевшего изобразить душевную жизнь с математической ясностью и точностью и представившего в своей психологии удивительную карикатуру душевной деятельности, все поборники детерминизма представляют себе сознание как сцену, на которую одновременно и последовательно выступают разные мотивы и вступают между собой в борьбу за обладание волей. А в то время, как мотивы дают друг другу идеальную потасовку и стараются выбросить друг друга за порог сознания, субъект сидит где-то в неведомой глубине и покорно дожидается, когда будет окончена эта боевая схватка мотивов и победивший мотив наконец потянет его в неведомую сторону. Эта нелепая карикатура волевой деятельности, под разными сглаживаниями и скрашиваниями ее очевидной нелепости, считается научным и философским толкованием воли¹⁰. Между тем гораздо было бы проще, и это было бы совершенно согласно с действительными фактами, допустить не мифологическую борьбу различных мотивов, а свободу воли в избрании себе мотива своего хотения и действия. Если для человека может представиться одновременно несколько разных мотивов различных действий, то сильнейшим всегда будет тот, который избрет себе воля в качестве действительного мотива своей деятельности, но она избрет его вовсе не потому, что он сильнейший, а наоборот потому именно он и окажется сильнейшим, что она избрет его. Она сама может обратить на него и деятельность мысли и деятельность чувства, следовательно она сама всегда и до высочайшей степени может усилить его. Какой-нибудь абстрактно-идейный мотив, например, может взять перевес над чувственно-конкретным мотивом, хотя последний мотив осуществляется в сознании непосредственно, а первый возникает только по ассоциации несходства или противоположности с последним. Следовательно, по своему положению в сознании чувственно-конкретный мотив всегда живее и интенсивнее, нежели абстрактно-идейный мотив, и потому следование воли чувственно-конкретному мотиву психологически совершенно понятно. Но если воля следует не чувственно-конкретному мотиву, а абстрактно-идейному и в этом следовании отрицает свое собственное хотение по содержанию

качества из фактов свободных, произвольных и даже прямо невольных.

Человек идеально свободен, насколько он стремится к свободе, и реально свободен, насколько он фактически осуществляет в своей жизни идеал свободы. Высокая ценность этого идеала выражается не практическим значением его в осуществлении воображаемых и желаемых отношений человека к существующей действительности, а реальной силой его для внутреннего развития человеческой личности. Вне сознания и признания идеала свободы как возможного и осуществимого человек может положить свое я только в пассивном сознании переживания различных состояний сознания: во мне явилась известная мысль, во мне существует известное хотение, и эта мысль и это хотение сознаются мной как мои переживания, но переживания, данные для моего я и потому несколько от него не зависящие. Деятельная сила существования в действительности принадлежит не я, а самим фактам сознания, которые сами по себе, по силе своих собственных условий возникают и исчезают, а я только связывает все разнообразие этих фактов в сложном представлении одного и того же процесса жизни. Поэтому не я определяет собой содержание фактов сознания, а факты сознания определяют собой все содержание я, так что в каждый данный момент эмпирическое я человека есть то, и только то, что фактически есть человек. Такое пассивно-животное ношение и выражение жизни исчезает лишь вместе с образованием идеи свободы, потому что эта идея, становясь неизменным определением я, отрешает я от всех единичных состояний сознания и наполняет его своим собственным содержанием. В идее свободы я осуществляется не как пассивное сознание и выражение личности человека от окружающих его предметов, а как живая энергия, которая существует сама по себе, независимо от всех данных условий жизни, и утверждается сама для себя, независимо от всех единичных состояний сознания, т.е. я осуществляется не как животная особь, а как свободная личность, могущая не только переживать известные выражения жизни, но и творить все содержание жизни своей собственной властной волей. В силу же такого самоопределения человек перестает быть тем, что он фактически есть, и становится тем, чем он желает быть и чем стремится быть.

Глава VI

ФОРМАЦИЯ ЖИВОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

1.

Устранение механического взгляда на душевную жизнь.

Основное содержание человеческой личности заключается в сознании человеком себя самого как единственной причины и цели всех своих произвольных действий. Это сознание представляет собой неразрешимую загадку, если смотреть на душевную жизнь человека как на механическое отражение в сознании физических состояний человеческого организма, потому что с точки зрения этого взгляда можно объяснить собственно не единство сознания во всем разнообразии его действительных явлений, а только одинаковость связи этих явлений в силу одинаковости объективно данных условий. Но хотя оба эти факта и весьма часто смешиваются в философской литературе и единство сознания почти постоянно объясняется как одинаковость связи психических явлений, однако едва ли это трудно понять, что между этими двумя фактами в действительности нет решительно ничего общего. Для сознания связи явлений необходимо сознание сходства или различия в содержании явлений, и для сознания одинаковости связи явлений необходимо сознание сходства или различия в отношениях между явлениями, а так как и содержание и отношения явлений даны сознанию в условиях восприятия и необходимо выражаются сознанием как данные опыта или как факты существующей действительности, то само собой разумеется, что одинаковое выражение их деятельностью сознания говорит собственно не об единстве сознания, а только о сходстве или тождестве самих фактов опыта и их опытных отношений. Если, например, мое восприятие снега в настоящую зиму такое же точно, какое у меня было и в предыдущую зиму, и во всякую другую из прожитых мной зим, то это говорит вовсе не о том, что мое настоящее сознание *то же самое*, какое у меня было и во всю мою прошлую жизнь, а только о том, что факты моего восприятия во всех данных мне случаях оказываются

одинаковыми. Следовательно, эти факты говорят не о сознании, а только о себе самих своем содержании и о своих отношениях, и потому все, что касается явлений сознания, то объясняется и может объясняться из самих явлений, но само сознание при этом несколько не объясняется, и всякая попытка разрешить тайну сознания из одного только механизма его явлений не может приводить ни к какому другому результату, кроме построения колоссальных недоразумений.

Ввиду того что сознание всегда есть сознание чего-нибудь, т.е. отдельно от своих явлений оно совершенно не существует, можно, конечно, сделать такое предположение, что сознание представляет собой не творческую *формацию* психических явлений, а какое-то особое *состояние* физических явлений, которые при каких-то особых, неведомых нам, условиях могут выражаться под такой формой, которую мы называем сознанием. И так как содержанием самих психических явлений это предположение несколько не разрушается, то оно совершенно законно могло бы существовать в качестве *научного* толкования сознания, если бы только оно не стояло в решительном противоречии с капитальными фактами единства сознания и самосознания. На самом деле, когда мы допускаем, что всякое психическое явление не просто лишь выражается в своем собственном акте сознавания, но и само в себе несет свое особое целое сознание, то сознаний, очевидно, должно быть столько же, сколько существует отдельных психических явлений, и так как всякое из этих явлений оказывается единственным *и* подлинным субъектом сознания, то утверждением механической гипотезы сознания мы неизбежно вызываем два недоумения: а) как возможно сознание какого бы то ни было психического явления в качестве объекта сознания? и б) как возможно сознание самого сознания как единого факта? Первый из этих вопросов обыкновенно остается безответным, т.е. он просто обходится совершенным молчанием, как будто его и быть не должно. Второй же вопрос, в интересах механической гипотезы сознания, обыкновенно решается отрицательно, как будто никакого единства сознания на самом деле не существует. Но хотя в обоснование этого решения и приводятся иногда действительные случаи так называемых двойных личностей, т.е. такие случаи, когда один и тот же человек последовательно или даже попеременно живет сознанием двух совершенно различных людей, однако эти загадочные случаи не опровергают, а, напротив, доказывают собой фактическое единство сознания, потому что из этих случаев несомненно открывается, что в один и тот же период времени человек совершенно не может жить иначе, как только *одним* сознанием. Ведь если при всяком разрушении



данного единства сознания в душевной жизни человека обязательно образуется другое единство и при этом новом единстве сознания человек или совершенно ничего не помнит о первом единстве сознания, или же относит это единство к жизни другого лица, а не к своей собственной жизни, то ясное дело, что на основании таких случаев можно говорить, собственно, не о двойном сознании, а только о замене данного единства сознания другим единством¹.

Почему именно *обрывается* в человеке данное единство сознания достоверно определить едва ли возможно, но, во всяком случае, причину этого явления нужно искать в физических условиях душевной жизни, в патологических состояниях человеческого организма. А почему именно в человеке *образуется* неперенное единство сознания, это можно разъяснить и определить с полной достоверностью, но только уж не в условиях физической деятельности организма. Дело в том, что сознание принадлежит не организму и не частям организма, а лишь некоторым состояниям его, потому что не рука и не нога и не все вообще тело человека имеют свойство быть состояниями сознания, а лишь некоторые состояния частей тела или целого тела будто бы имеют такое свойство, что могут существовать под формой сознания в качестве явлений психических. Следовательно, по содержанию самой же механической гипотезы сознания, сложное единство физического организма в действительности определяет собой только опытную связь отдельных психических явлений, сами же по себе эти явления все-таки остаются совершенно *отдельными* и потому никакого единого сознания образовать из себя ни в каком случае не могут. Даже и при полном тождестве их содержания они все-таки не могут сделаться *одним явлением* сознания, потому что для этого единства требуется не только единство их содержания, но и единство времени их сознания, т.е. требуется безусловное уничтожение их действительной отдельности. Если, например, мое наличное представление этого стола совершенно такое же, какое у меня было и вчера, то оно именно лишь такое же точно, а не одно и то же, потому что мое вчерашнее представление было у меня вчера, а не сегодня и мое наличное представление не есть мое вчерашнее представление, так как мое *вчера* прошло для меня и никогда уже более не воротится. Между тем то сознание, под формой которого выражаются все отдельные психические явления, и вчера, и сегодня, и во все время человеческой жизни остается одним и тем же. Ясное дело, что единым в собственном смысле для всего содержания душевной жизни оказывается только сознание, и потому все фактическое единство душевной жизни в действительности

отделением сознания от его явлений, а это отделение определяется сознанием самого же сознания как творческой деятельности.

Фактически достоверность этого положения не подлежит никакому сомнению, потому что человек не может иначе сознавать психических явлений, как только в качестве *своих* состояний, и человек не может иначе сознавать психической деятельности, как только в качестве *своей* деятельности. Но ввиду того, что это положение представляет собой естественный повод к некоторым метафизическим соображениям о действительной природе сознания, доказательное значение его довольно часто отрицается. Все поборники механического мировоззрения одинаково признают бесспорным, что сознание нам *представляется* единым, но ни один из них никогда не согласится признать, что сознание и *есть* едино, потому что из признания этого единства немедленно же вырастает метафизика свободы и духа. Поэтому, не отвергая единства сознания, как действительного психического факта, поборники механизма решительно все-таки отвергают реальное значение этого действительного факта и считают его просто лишь за некоторый естественный и необходимый призрак человеческого сознания². Но такое объяснение действительного факта, разумеется, нисколько не объясняет его, а только отодвигает необходимое объяснение, потому что ведь и призрак-то все-таки нужно объяснить, как и почему он возможен. А он невозможен, если смотреть на душевную жизнь человека, как на механически определенный ряд психических явлений, потому что в таком случае возможно только сознание психических явлений или комплексов этих явлений, а вовсе не сознание самого сознания как безусловного единства и как действительной причины психических явлений.

Этого результата для нас совершенно достаточно, чтобы можно было раскрыть тайну сознания человеческой личности, не заменяя фактов гипотезами.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

быть никаких представлений, то само собой разумеется, что в отношении этого содержания ни в каком случае не может возникнуть сознание *внешнего* или *внутреннего*, потому что сознание внешнего возможно только под формой представления, а сознание внутреннего соотносительно сознанию внешнего и без этого последнего сознания появиться, конечно, не может. Следовательно, *начальный мир сознания именно в самом сознании может определяться не как субъективный и не как объективный, а только как существующий.*

Это сознание бытия психических явлений представляет собой обязательное содержание всякого акта сознания, так что сознавать какое-нибудь явление и полагать его существующим это совершенно одно и то же. Всякое впечатление, всякое чувство, всякое хотение несомненно существует, но так как оно существует лишь в течение того времени, в которое оно сознается, то ясное дело, что бытие принадлежит собственно не содержанию психических явлений, а только акту их сознания. Данное впечатление, например, не потому существует, что оно есть впечатление зеленого цвета, или данное чувство не потому существует, что оно есть чувство удовольствия, а потому только они и существуют, что полагаются в сознании. Следовательно, собственное содержание психических явлений в отношении их существования совершенно не имеет никакого значения, и всякое явление, какого бы содержания оно ни было, одинаково будет существовать, если только оно будет положено в сознании как живое состояние самого сознания. Поэтому содержанием психических явлений определяется собственно не бытие, а лишь возможные связи этих явлений, как действительных явлений сознания, самый же факт сознания этих явлений выражает собой *действительное бытие* их, потому что он определяет собой возможность их *реального взаимодействия* между собой как между действительными фактами бытия. Всякое впечатление не просто лишь отражается в сознании, но переживается им, т.е. непременно влечет за собой ту или другую оценку своего содержания в чувстве удовольствия или неудовольствия. И всякое чувство не просто лишь отражается в сознании, но переживается им, т.е. непременно влечет за собой хотение или нехотение того, чтобы это чувство существовало. Следовательно, непосредственный мир сознания является не миром каких-то могильных теней существующей действительности, а сам представляет из себя живую действительность, и эта живая действительность для начального периода человеческой жизни оказывается единственной, а для познающей мысли всегда и необходимо представляется действительно

данной.

Но так как мир сознания раскрывается лишь в качестве живого процесса, то вся совокупность явлений этого мира естественно распадается на действительность минувшую и действительность наличную, причем бывшая ранее действительность может снова появляться в сознании, но появляться уж не в качестве живой действительности, а лишь в качестве ее образа. Если, например, человек *испытывает* какое-нибудь впечатление, то это впечатление есть живой элемент сознания, оно есть факт действительности, если же по ходу своей душевной жизни человек *вспоминает* об испытанном им впечатлении, то фактом действительности является это именно воспоминание, это мышление минувшего впечатления, самое же содержание этого впечатления является уже не фактом действительности, а только образом действительного факта. Следовательно, мир сознания, по самой природе его, необходимо слагается из фактов и образов, причем факты составляют само живое содержание действительного бытия, образы же выражают познание его. Но так как и бытие и познание бытия развиваются в деятельности одного и того же сознания, то с первым же разграничением в сознании факта и образа необходимо осуществляется и факт самосознания, потому что в этом разграничении непосредственно осуществляется сознание единства сознания, которое и переживает то, что существует в нем самом, и отображает то, что когда-то было в нем. Поэтому психологическим выражением этого единства сознания служит явление памяти, так как вспоминаться могут одни только образы действительных фактов, сами же действительные факты всегда лишь непосредственно переживаются. Но вспомнить или воспроизвести, признать или сознать какое-нибудь явление сознания именно как *образ* действительного факта совершенно невозможно иначе, как только в сознании единства сознания, которое само же ранее переживало действительный факт и само же потом формирует наличный образ этого факта. Следовательно, явление памяти возможно лишь по силе действительного единства сознания, а потому каждым фактом памяти необходимо и утверждается это действительное единство³.

Таким образом, не имея ни малейшей возможности точно определить время раскрытия человеческого самосознания, мы все-таки *в пределах опытных наблюдений* должны отнести это раскрытие к самому началу человеческой жизни, потому что те факты душевных явлений, которые могут быть объяснены только действительным единством сознания, наблюдаются у человека с первых же дней его существования. Но

высказывая это положение, мы, очевидно, вступаем в полное противоречие с той почти общепринятой гипотезой, по которой вся сущность человеческого самосознания заключается только в сознании я. Дело в том, что сознание Я выражает собой отношение человека к внешнему миру и следовательно без сознания этого мира возникнуть ни в каком случае не может. А так как в начальном содержании душевной жизни, за отсутствием представлений, никакого сознания о внешнем мире не имеется, то ясное дело, что и сознание Я может относиться не к начальному миру сознания, только к миру развитому. И мы вполне признаем несомненную справедливость этого суждения, т.е. вполне признаем, что до возникновения в сознании первого представления сознания о я безусловно невозможно⁴. Но мы полагаем, что *я не есть самосознание, а есть оно только логическое замещение самосознания в мышлении о всех явлениях душевной жизни и психологическое выражение всех отношений самосознания ко всему тому, что не есть оно само*. Ведь сознание я возникает и существует только в связи с другими явлениями сознания, так что своего собственного содержания это сознание не имеет, а всегда выражается содержанием тех явлений, с которыми оно связывается: я есть то, что сейчас мыслит об этой вещи, а ранее мыслило о другой вещи, а еще ранее чувствовало скуку, т.е. я последовательно есть все и в то же время ничто. Если же это *ничто* имеет огромное значение в жизни сознания, так как и единство и тождество сознания эмпирически всегда выражаются лишь посредством сознания я, то это огромное значение, конечно, определяется не содержанием тех явлений, с которыми связывается сознание я, но зато уж и не содержанием самого я, потому что никакого содержания оно не имеет. Следовательно, если это значение я указывает собой на подлинную реальность, то эта реальность, во всяком случае, не есть я, а только *выражается* сознанием я, и притом она выражается этим сознанием не в себе самой, а исключительно только в отношении ее к миру явлений. Явления же, с которыми связывается сознание я, всегда суть явления самого сознания, а потому подлинную реальность для я, очевидно, составляет и может составлять одно только живое сознание. Поэтому *я совсем не то же самое, что и самосознание, потому что я выражает собой не сознание самого сознания, а лишь сознание отношений сознания к явлениям его*. Следовательно, самосознание лежит глубже я и может быть независимо от я, и оно было бы, конечно, совершенно независимо от я, если бы оно могло существовать только в себе самом, т.е. совершенно независимо от всяких отношений его к какому бы то ни было другому бытию⁵. Но так

как для человека эти отношения необходимо даны, то в выражении этих отношений, и только их одних, человеческое самосознание и замещается своим символом в сознании я, так что я не есть личность, а есть оно только личное местоимение, которым выражается одно лишь отношение личности к миру явлений.

Таким образом, логический и психологический анализ природы и значения я приводит к тому же самому результату, к какому и вообще приводит анализ душевной жизни, он приводит к истолкованию сознания как единственной основы психических явлений. Каждое психическое явление потому именно выражается под формой сознания, что оно не откуда-нибудь совне отражается в сознании, как в зеркале, а есть живое состояние самого же сознания; и все разнообразие отдельных психических явлений потому именно и объединяется в сознании я, что это сознание выражает собой не какое-нибудь отдельное состояние сознания, а общее отношение сознания к миру своих собственных явлений и к миру бытия вне сознания. Если бы не было сознания я, душевная жизнь была бы невозможна, потому что психические явления тогда могли бы связываться между собой лишь по чисто механическим соотношениям сходства или различия, сосуществования или последовательности, а эта механическая связь представляет собой не душевную жизнь, а только простой механизм душевных явлений. В сознании же я отдельные психические явления связываются вместе единством самого сознания и, в силу этой связи, последовательное положение явлений становится процессом жизни сознания. Следовательно, живут собственно не психические явления, а живет сознание, и сознание живет только в том случае, когда оно сознает себя самого, т.е. когда оно *есть* самосознание, следовательно когда оно и *есть* личность, и в своей деятельности *выражается* как личность сознанием я; в противном же случае сознание не живет, а просто существует, потому что если оно действует только по механической силе взаимодействий с бытием вне сознания, то вся его деятельность, очевидно, и будет только *механическим выражением* данных взаимодействий, если же оно действует из себя самого, как живая сила, то вся его деятельность будет *творчеством* всяких действий и взаимодействий, т.е. будет действительным развитием его собственной жизни. И в том и в другом случае формы выражения психической деятельности, конечно, одни и те же: это впечатления, чувствования и хотения, но в то время как безличное сознание в психическом механизме своих явлений существует лишь в качестве *вещи для других вещей*, личность в организме тех же самых явлений существует в качестве *цели для себя самой*.

Возможность таких именно различных типов сознания с разным построением и выражением душевной жизни фактически осуществляется в сознании животного и в сознании человека⁶. Насколько мы можем судить и говорить о душевной жизни животных, мы можем определить эту жизнь как необходимое выражение сознанием необходимых взаимоотношений внешнего мира и животного организма, тогда как личным сознанием человека *в тех же самых условиях физической необходимости* развивается свободное творчество жизни. Факт этого творчества, при полном единстве физических условий жизни, очевидно, является не причиной личности, а продуктом ее, т.е. человек не потому *становится* личностью, что его душевная жизнь *как-нибудь* механически слагается в процесс творческого положения психических явлений сил, а потому именно и возможен этот творческий процесс жизни, что человек *существует* как личность. Следовательно, в одних и тех же условиях жизни и одни и те же элементарные явления сознания образуют из себя или психический механизм, или психический организм, это всецело определяется тем обстоятельством, сопровождаются ли психические явления сознанием их причинного отношения к сознанию или не сопровождаются. Если психические явления таким сознанием не сопровождаются, то ясное дело, что сознание, которое собственно не действует, а лишь пассивно является в данных состояниях, чрез эти самые состояния и подчиняется роковому закону механической необходимости. Если же положение психических явлений сопровождается сознанием их причинного отношения к сознанию, то сознание *для себя самого* существует не как явление, а как *деятельность*, и потому в самосознании все психические явления подчиняются не механическому порядку внешней мировой жизни, а самому же сознанию. Непосредственным выражением этого самого природного строя душевной жизни и является у человека неведомая животному миру *идея* свободы, которая *в сознании* необходимо принадлежит каждому человеку, потому что ее сознание возникает не как продукт психического развития, а именно как непосредственное выражение природного строя душевной жизни, т.е. *необходимо определяется самым фактом существования человека как личности*⁷. Поэтому именно, как бы далеко ни стоял человек от фактической свободы жизни, он все-таки необходимо признает себя единственной причиной всех своих произвольных действий, потому что этим сознанием выражается основное содержание его самосознания, следовательно он мог бы не иметь этого сознания только в том единственном случае, когда бы он совсем не сознавал себя самого, т.е.

когда бы он перестал существовать в качестве личности.

В силу этого необходимого сознания себя как свободной причины всех своих произвольных действий человек необходимо сознает себя и в качестве цели всех своих действий, потому что каждое свободное действие есть *его собственное* действие и в каждом свободном действии раскрывается не чье-нибудь чужое, а именно *его собственное* бытие. Поэтому даже в самых высоких религиозно-нравственных стремлениях своих человек всегда и непременно имеет в виду себя самого в качестве цели для себя, потому что все эти стремления имеют свое последнее основание только в нем самом и фактически могут осуществляться лишь в той мере, в какой это осуществление определяется наличным содержанием его душевной жизни. Если, например, в душевной жизни человека существует достаточно глубокий разлад между эмпирическим и идеальным содержанием его сознания, то самым фактом этого разлада гармония душевной жизни естественно нарушается, и человек естественно обращается к религиозному определению жизни в интересах нового утверждения себя путем создания новой гармонии жизни. Поэтому, хотя в области религиозного мышления человек и может утверждать себя в качестве *средства* для осуществления бесконечных Божьих целей, однако посредством этого утверждения он все-таки утверждает себя самого в качестве *несомненной цели* в мире конечных целей, а потому в этом мире он и действует, и может действовать только как цель и никогда как средство. По желанию можно взять какой угодно пример нравственного самоотвержения человека, и на всяком примере легко можно выяснить, что каждый факт самоотвержения в своей психической основе не может быть ничем другим, как только фактом самоутверждения. Если, например, человек видит утопающего и с явной опасностью для собственной жизни спасает его от неминуемой гибели, то вся психология этого поступка выражается прочной связью трех состояний: *представлением* гибели человека, *чувством* страдания за него и *хотением* устранить это чувство. Следовательно, факт представляемой гибели человека является несомненным поводом к совершению нравственного действия, но конечная цель этого действия заключается не в том, чтобы спасти человека от смерти, а в том, чтобы посредством этого спасения устранить в жизни самого действующего человека то потрясающее чувство страдания, которое моментально и резко заставляет человека почувствовать жизнь как одну только невыносимую муку. Из этого примера, конечно, не трудно будет увидеть, что целью всякого свободного действия человека всегда и непременно является сам действующий человек — не потому, что он

желает так поступать, а потому, что он *не может* иначе поступать, так как всякое свободное действие человека определяется только содержанием его собственной внутренней жизни и направляется только к утверждению или отрицанию этого содержания в утверждении или отрицании внешних условий жизни.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

3.

*Постановка вопроса о природе человеческой личности:
конечный анализ природы
сознания и научно-философское обоснование спиритуализма.*

Сознание человеком себя самого как единственной причины и цели всех своих произвольных действий есть сознание всеобщее и необходимое, т.е. неизменно принадлежащее каждому человеку во всех условиях его жизни и на всех ступенях его психического развития, потому что содержание этого сознания определяется не развитием человека, а самим фактом существования его в качестве личности. Человек может совершенно не иметь никакого *понятия* о свободе, потому что это понятие является довольно сложным продуктом развития мысли, но не иметь в себе *сознания* свободы он все-таки ни в каком случае не может, потому что фактически он может действовать только во имя этого сознания. И человек может совершенно не иметь *понятия* о себе как о цели для себя, но *не сознавать* себя в качестве цели для себя он все-таки ни в каком случае не может, потому что фактически он живет только этим сознанием. Однако эмпирический процесс человеческой жизни весьма далеко не соответствует основному содержанию человеческого самосознания. В действительности человек лишь в сознании свободен, на самом же деле ему с большим трудом приходится завоевывать себе свободу, и на самом деле существует гораздо больше оснований для отрицания в человеке свободы воли, нежели в пользу утверждения ее. И в действительности человек только сознает себя в качестве цели для себя, на самом же деле он стоит в механически-необходимых отношениях к внешнему миру и, по силе этих необходимых отношений, он живет не как цель для себя, а как средство для осуществления неведомых целей мира. Это несомненное противоречие самосознания и действительности естественно заставляет подозревать, что самосознание показывает человеку неправду, что оно не выражает в себе действительной природы человека. Если в самом деле человек есть то, чем он сознает себя, то *почему же в таком случае он является, не тем, что он действительно есть?* Но выставляя этот вопрос в качестве возможной основы для наших суждений об иллюзорности человеческого самосознания, мы все-таки не должны забывать, что утверждением этой иллюзорности мы собственно не объясняем действительного противоречия в самом бытии человека, а просто лишь устраняем это противоречие из нашего мышления о человеке, т.е. вместо одного противоречия между самосознанием и действительностью мы просто лишь выдвигаем новое противоречие между самосознанием и мышлением и на этом противоречии останавливаемся. Ведь если мы утверждаем, что самосознание обманывает человека и что на самом деле человек есть лишь необходимый продукт физической природы, то это утверждение свое мы допускаем в одной

только мысли, осуществить же его в нашем сознании мы ни в каком случае не можем, так что из всех наших размышлений о правильности или неправильности показаний человеческого самосознания выходит несомненно истинным только одно, что человек может мыслить о себе как ему заблагорассудится, сознавать же себя он совершенно не может иначе, как только в необходимо данном ему содержании его самосознания, В силу же этой необходимой данности человеческого самосознания, в случае утверждения его иллюзорности у нас неизбежно возникает такой вопрос: *почему же именно человек необходимо сознает себя не тем, что он действительно есть по нашему суждению о нем?*

С постановкой этого вопроса пред нами возникает несомненная возможность новой иллюзорности. Вполне это возможно, что всякое мышление о человеке, которое противоречит неизменному содержанию человеческого самосознания, показывает человеку неистину, потому что всякое такое мышление в его отношении к действительности никогда и ни в каком случае не может выходить за пределы простой гипотезы. Дело в том, что действительность дана человеку в одних только фактах его сознания, и мышление этих фактов есть не утверждение их действительности, а лишь устроение и выражение их взаимных связей и отношений друг к другу. В этом устроении связей возникают собственные продукты мысли — представления и понятия, которые рассматриваются как выражения или обозначения предметов существующей действительности, но это рассмотрение определяется не самым фактом их образования в мысли, а только фактом их отношения к живым состояниям сознания как единственным данным самой действительности. Поэтому все вещи и явления, которые мыслятся в представлениях и понятиях в силу самого факта образования представлений и понятий о них, только *мыслятся* существующими, действительно же они существуют для человека в том только случае, если бытие их *дано* человеческой мысли в качестве непосредственного факта сознания⁸. Следовательно, в конечном анализе существующей действительности для мысли остаются одни только факты сознания, и потому судить о действительности или недействительности этих фактов, очевидно, совершенно невозможно, так как эти-то именно факты и представляют собой единственную действительность, которая не просто лишь может существовать или даже необходимо должна существовать по соображениям мысли, а непосредственно *дана* мысли, т.е. прямо существует. Если же это верно, что возможность или необходимость существования вещи вполне тождественна для мысли с возможностью или необходимостью мышления о вещи, действительное же бытие вещи вполне и безусловно тождественно только с сознанием вещи, то ясное дело, что сознание самого сознания, или самосознание, есть утверждение сознания как бытия, и в таком случае всякое показание сознания о себе самом является действительным самоопределением сознания именно в качестве самобытия. Поэтому непосредственное содержание человеческого самосознания выражает собой не мнимую, а действительную природу человеческого сознания как личности, и сознание *я*, выражая собой действительное отношение человеческой личности к миру инобытия, указывает не какое-нибудь воображаемое, а действительное существование человеческой личности в качестве метафизической сущности.

Против этого положения едва ли можно выставить на вид то обстоятельство, что сознание *я* возникает лишь вместе с сознанием не-я и в отношении к не-я, т.е. возникает лишь в качестве необходимого результата сложной мыслительной работы, потому что то содержание, которое выражается посредством местоимения *я*, деятельное бытие самого сознания фактически существует ранее соотносительных идей или не-я. Следовательно, время и условия возникновения идеи *я* по отношению к реальному достоинству этой идеи никакого значения не имеют, так что если идея *я* действительно выражает собой реальное отношение человеческой личности к миру бытия, то в сознании *я*, очевидно, и выражается реальное бытие человеческой личности в качестве деятельной самопричины. Доказать же это положение, что действительным содержанием *я* служат не какие-нибудь отдельные факты сознания, а именно деятельное бытие сознания, для спиритуалиста вовсе не трудно, потому что это доказательство он всегда может взять из непосредственных данных всеобщего опыта. Человек никогда не сознает и не может сознавать себя, как *это* впечатление или впечатление вообще, как *это* представление или представление вообще, как *это* понятие или понятие вообще, словом никогда не сознает и не может сознавать себя как *явление* сознания, а всегда сознает и может сознавать себя только как ощущающего, представляющего, мыслящего, т.е. непременно как деятельного, т.е. обязательно как сущего. Поэтому *аз есмь сый* это единственное фактическое выражение всего содержания *я*, и потому спиритуалист имеет полное право сказать, что *я человека по своему содержанию есть не явление сознания, а данный в сознании идеальный образ безусловной сущности сознания, как бытия*⁹.

Но если бы можно было удалить из сознания всю сумму тех фактов, из содержания которых слагается мыслимое содержание не-я, то вместе с этими фактами необходимо исчезли бы и все факты чувствований и все поводы хотений, и живое *я* человека необходимо превратилось бы в ничто. Это необходимое соотношение между отдельными фактами сознания и сознанием *я* дает основание думать, что реальность сознания выражается собственно не сознанием *я*, а простым положением тех фактов, из соотношения которых слагается действительный процесс сознания, вместе же с этим процессом и всякая вообще действительность оказывается простым положением психических явлений *явлений в себе самих, явлении абсолютных*, потому что они сами себя полагают и себе же самим являются. В таком случае, конечно, и собственное *я* человека есть тоже явление, но только явление удивительно странное. Оно именно есть не объективное явление, существующее само по себе, а явление субъективное, представляющее собой лишь простое отражение связи и соотношения объективно данных явлений, т.е. оно собственно выражает собой не действительную реальность, а лишь некоторую видимость реальности. Поэтому все содержание человеческой жизни представляет собой какой-то непостижимый сон с богатым развитием всяких великих и чудных грез, но без всякой сущности, которая бы видела этот удивительный сон, и без всякой реальной жизни, о которой грезится во сне¹⁰. Между тем основным и единственным содержанием этого удивительного призрака служит указание на субстанциальное бытие, и потому *человеческая*

мысль совершенно не может мыслить явление иначе, как только в связи с мышлением субстанциального бытия, которому нечто является. В силу же этой решительной невозможности обойтись в мышлении бытия без понятия о сущности критическому мыслителю необходимо приходится сделать одно из двух: или допустить, что не все есть явление, или же объявить, что и сама мысль есть лишь некоторый странный сон о сне познания бытия. Но так как принять это последнее положение значит прямо и безусловно отвергнуть всякую правду всякого мышления и решительно отнять у себя всякую возможность, чтобы утверждать или отрицать что-нибудь, то даже самые крайние поборники феноменализма фактически всегда допускают, что в действительности не все есть явление, потому что они мыслят явления не как явления, а как метафизические вещи о себе¹¹.

На основании *явлений* сознания мысль необходимо обращается к мышлению *бытия в себе самом* и естественно находит это неведомое бытие в самом же сознании, потому что во всем содержании своем мысль есть и может быть только мышлением данных сознаний как явлений бытия. Но ввиду того, что фактическое содержание сознания в одной своей части принудительно относится к бытию вне сознания, а в другой своей части определяется этим отношением, мысль также естественно утверждает и другое бытие вне сознания и, на основании принудительного отношения к этому бытию огромной массы различных явлений сознания, *предполагает* его в качестве последней основы для самого сознания. Желание оправдать это предположение естественно заставляет мысль отыскивать постоянные связи и соотношения между явлениями сознания и содержанием чувственно представляемого бытия и толковать эти связи и соотношения как выражения необходимых причинных отношений со стороны явлений представляемой реальности и к собственным явлениям сознания. Если, например, наблюдение показывает, что понижение или расстройство мозговой деятельности обязательно влечет за собой понижение или расстройство, а в некоторых тяжелых случаях даже и совершенную потерю сознания, восстановление же нормальной деятельности головного мозга, наоборот, сопровождается восстановлением и нормальной деятельности сознания, то отсюда будто бы с несомненной очевидностью следует, что явления сознания не только стоят в связи и даже в зависимости от физической деятельности мозга, но и развиваются из этой самой деятельности, т.е. представляют собой лишь некоторые особые формы явлений физических. В таком случае, конечно, сознание оказывается не бытием, а только явлением бытия в качестве особой функции мозга, и потому самосознание должно говорить человеку не о какой-нибудь метафизической сущности, а лишь о простой координации психических явлений как специальных выражений мозговой работы¹². Следовательно, все бытие и содержание человеческой личности путем простых *толкований*, чем *должно* быть это бытие и содержание, сводится к бытию и содержанию физической основы жизни, и таким образом доктрина абсолютного феноменализма заменяется доктриной чистого материализма.

Но утверждая свое толкование психической деятельности как деятельности физической, поборники материализма обыкновенно забывают сделать одну очень важную оговорку. Оговорка эта заключается в том, что явления сознания даны

непосредственно, мышление же физического мира есть мышление его *посредством* представления, т.е. посредством объективации тех же самых явлений сознания, которые даны непосредственно. Поэтому содержание внешнего мира все и целиком может быть переведено на содержание сознания, содержание же сознания, в силу его непосредственности, ни в каком случае не может быть переведено на содержание внешнего мира, потому что мысль сама развивается только в пределах сознания и следовательно отрешиться от сознания как от своего конечного факта она не может. Даже и в том случае, если бы можно было, согласно учению материализма, усмотреть в мире не объект сознания, а само сознание как чистый объект для мысли, все-таки разрешился бы мир в сознание, а не сознание в мир, потому что если бы мы увидели в мире вместо вещей и явлений представления и впечатления, то ясное дело, что мир и оказался бы для нас только самопредставлением некоторого абсолютного сознания, а вовсе не основой его. Если же такого самопредставления сознания фактически мы не можем мыслить в силу внутреннего противоречия в самом понятии самопредставления, то по той же самой причине и о представлении сознания как физической деятельности мы можем только языком говорить, фактически же осуществить это представление в своем мышлении мы безусловно не можем. Я могу видеть нервы, я могу видеть мозг, и, если бы можно было как-нибудь усилить мою зрительную впечатлительность до необычайных размеров, я, вероятно, мог бы не только *гадать* об отправлениях нервного и мозгового вещества, но и прямо *наблюдать* эти отправления, и все-таки сознания в этих отправлениях я бы не увидел, потому что сознание есть *мое* бытие и представить *его вне меня* это значит в момент представления мне нужно перестать сознавать, перестать быть¹³. Следовательно, утверждение тождества нервной деятельности с деятельностью сознания есть собственно не изложение действительного факта, а лишь простое предположение на счет возможного объяснения факта сознания, и предположение это такого сорта, что оно никогда и ни в каком случае не может быть оправдано фактически, т.е. на веки вечные оно должно оставаться только чистым предположением. Вот это именно обстоятельство и должны непременно оговаривать проповедники материализма при всяком изложении своих воззрений, потому что это обстоятельство вполне точно определяет собой и настоящее место материализма, и подлинное значение его¹⁴.

Если физическое объяснение сознания есть и может быть только вечной гипотезой, то само собой разумеется, что для научной мысли нет решительно никаких оснований поддерживать такое объяснение, которое не может допускать для себя никаких оправданий, потому что поддерживать такое объяснение значит намеренно или ненамеренно обманывать себя одним только призраком объяснения. Поэтому как только человек приходит к ясному сознанию вечной гипотетичности материализма, так в его мысли немедленно же начинается обратный поворот в сторону спиритуализма. Для критической мысли становится ясным, и в высшей степени ясным, что то самое оружие, каким материализм поражает и может поражать доктрину спиритуализма, в действительности убивает только его самого. Ведь самое главное возражение против спиритуалистической доктрины заключается в том, что эта доктрина допускает существование деятеля *сверхъестественного*, т.е. такого деятеля, который не может быть воспринят в

чувственном наблюдении как предмет представления и о котором *поэтому* будто бы не возможно положительно знать, что он действительно существует. Но если критерием действительного знания служит только наличность чувственного представления о предмете познания, то всякий поборник спиритуализма совершенно законно может возратить сделанное ему возражение назад к материализму. Он может именно выразить свое крайнее недоумение по тому поводу, что материализм допускает *сверхъестественные отправления естественного мозга*, т.е. такие отправления, которые не могут быть восприняты в чувственном наблюдении и о которых, стало быть, по собственной логике материализма, нельзя положительно знать, существуют ли в мозге такие отправления. И это возражение в отношении материализма действительно будет убийственным, потому что материализм сам признает чувственное представление как удостоверение реальности, и следовательно неимение этого удостоверения для поборников материализма должно служить обязательным и несомненным доказательством несостоятельности их доктрины. Между тем для поборников спиритуалистической доктрины невозможность чувственного представления не имеет ровно никакого значения и ровно ни к чему их не обязывает; потому что, имея дело с явлениями сознания с явлениями, которые одни только несомненно существуют и которые все-таки непредставимы, спиритуалист не может стремиться к чувственному познанию духа и если утверждает его существование, то утверждает, разумеется, не в качестве предмета чувственного представления, а именно только в качестве субъекта сознания, которое само по себе сверхчувственно. Если же материалист, опираясь на свой критерий достоверного познания, заблагорассудит потребовать солидных доказательств в пользу действительного существования субъекта сознания, то этим требованием своим он может привести в смущение одних только людей маломысленных. Критически же мыслящий человек хорошо это ведает, что *требование доказательств в пользу действительного существования духа покоится на чистом недоразумении, а потому и никакого исполнения по этому требованию последовать не может.*

Доказывать действительное существование какого-нибудь предмета мысли значит критически исследовать те основания, по силе которых некритическая мысль *допускает* его существование, и выяснить полную логическую достаточность или недостаточность этих оснований *для вывода* из них такого следствия, что мыслимый предмет действительно существует. Между тем существование духа личности субъекта сознания самого сознания как бытия не допускается мыслью в качестве следствия из некоторых разумных оснований, а непосредственно дано для мысли в качестве факта действительности. На это именно непосредственное бытие сознания и опирается мысль как на единственное основание в построении всяких доказательств, и реальность всякого мышления утверждается не чем-либо другим, а только действительным бытием самого сознания. Поэтому бытие субъекта, как единственное бытие, непосредственно известное себе самому, необходимо лежит вне цепи всех возможных доказательств, так как всякое доказательство имеет свое приложение не в отношении субъективного бытия, т.е. бытия непосредственно сознаваемого, а

исключительно только в отношении объективного мира, известного субъекту лишь под формую представления. Только об этом одном мире можно действительно спрашивать, существует ли он и таким ли он существует, каким представляется субъекту, субъект же непосредственно есть, и потому доказывать его существование совершенно не возможно. Ведь помимо сознания своего собственного бытия мы не имеем решительно никаких оснований для наших размышлений и суждений о бытии, потому что вне содержания и границ нашего сознания никакой действительности *для нас* не существует и существовать не может. Если же мы утверждаем действительное существование внешнего мира и нервов и мозга, то это лишь потому, что мы не в состоянии уничтожить в себе самих тех непосредственных явлений сознания, которыми необходимо обосновывается для нас это утверждение внешнего существования. Следовательно, для нашей мысли быть непосредственным фактом сознания и существовать в действительности — это совершенно одно и то же, и потому если субъект сознания непосредственно есть, то он есть в таком же точно смысле, в каком есть внешний мир, есть мозг, есть нервы, только внешнее бытие утверждается самой мыслью, бытие же субъекта дано для мысли. Во всяком случае различие между бытием субъекта и бытием внешнего мира заключается не в мышлении их бытия, а лишь в способе их отношения к мысли.

Между тем на основании этого различия в отношении к мысли субъективного и объективного бытия довольно часто утверждается *различный* смысл их существования, так что если в отношении одного бытия утверждается смысл предметно-метафизического субстанциального существования, то в отношении другого бытия уже необходимо утверждается только действительное существование преходящего явления. Таким путем возникает или абсолютный идеализм, когда предметно-метафизическое существование приписывается одному только духу, или же чистый материализм, когда предметно-метафизическое существование приписывается одному только физическому миру. Но если философа-идеалиста можно еще убеждать в действительном существовании внешнего мира и во всяком случае можно привести его к необходимости преобразования субъективного идеализма в объективный, то философа-материалиста совсем даже и убеждать нельзя в действительном существовании мыслящего духа, потому что для этого убеждения со стороны материализма требуется совершенно невозможное условие. Ученый-материалист желает воспринять дух как предмет представления, т.е. если уж не руками его пощупать, то хоть глазами его увидеть как некоторую тень чувственно воспринимаемого предмета, и, пока не исполнится это желание материалиста, ему всегда будет казаться, что, может быть, духа еще и нет. Но выражая это желание свое, ученый-материалист, очевидно, забывает, что предметы представления воспринимаются сознанием, так что если бы само сознание сделалось предметом представления, то воспринять его было бы некому, потому что быть одновременно и собой самим и внешним для себя предметом чувственного представления можно только в неразумных желаниях детски капризной мысли, а не в действительном бытии и не в критическом мышлении бытия: *по самой природе своей дух, как субъект сознания, может сознавать себя не посредством представления, а только непосредственно*. Поэтому возражать против действительного

существования духа только на том основании, что он не подлежит чувственному восприятию, можно лишь по чистому недоразумению.

Гораздо скорее можно возражать против действительного существования духа на основании анализа самой психической действительности, хотя и на этом основании отрицание духа в конце концов приводит только к чистому недоразумению. Дело в том, что самый обстоятельный анализ душевной жизни показывает нам одни лишь впечатления, представления, чувствования, хотения, словом показывает огромную массу самых разнообразных фактов сознания, но решительно не обнаруживает такого факта, в котором бы исключительно выразилось сознание духа, каков он есть в себе самом. На этом именно основании, как известно, Кант и построил свое отрицательное заключение, что для критической философии и положительной науки совершенно не возможно делать каких бы то ни было утверждений о духе, потому что непосредственные явления душевной жизни говорят собственно не о духе, а только о себе самих¹⁵. Но, вероятно, и сам Кант не пришел бы к такому заключению, если бы по какой-то странной случайности он не забыл подумать о том, почему именно в содержании душевной жизни он нигде не увидел духа. Случилось же это потому, что он мыслил о духе как о Ding an sich как о бытии в себе, а искал этобытие в себе между явлениями, тогда как для критической философии это должно быть до очевидности ясно, что если дух есть бытие в себе, то он уж не может сознавать себя ни как явление, ни как сумму явлений, потому что все явления душевной жизни могут быть только выражениями деятельности духа, а не самим духом. Поэтому скептическое заключение Канта могло бы считаться справедливым в том только случае, если бы все содержание сознания целиком выражалось лишь под формою воззрения времени, т.е. исключительно слагалось из одних только явлений. Но этого *если бы* в действительности нет, потому что время создается только отношением сознания к миру явлений, само же сознание, как бытие, лежит вне воззрения времени, и Кант сам признавал это положение сознания, когда толковал самосознание как неизменное выражение бытия сознания и в этом сознании бытия видел не какое-нибудь явление сознания, а само бытие сознания в себе самом¹⁶. Правда, содержание этого бытия, по Канту, будто бы не дано вместе с сознанием его, но в таком случае, значит, и сомневаться можно все-таки не в бытии духа, а только в познании его. Факт же бытия человеческой личности как вещи о себе непосредственно дан в самосознании человеческом, и потому если человек думает о себе не как о явлении, а как о бытии в себе = как о сущности, с точки зрения критической философии он думает верно.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

4.

*Человеческая личность и чувственный мир.
Раскрытие основного противоречия в бытии человеческой
личности:
ее сверхчувственная природа и физическая жизнь.*

Таким образом, не устраняя пока основного противоречия между самосознанием человека и его действительным положением в мире, мы все-таки приходим к очень важному заключению об этом противоречии. Весь наш критический анализ различных толкований самосознания достаточно ясно показывает, что реальность всякого мышления определяется только реальностью самосознания, и потому человек в том только случае мыслит о себе истину, когда содержанием его мышления о себе служит фактическое содержание его самосознания. Следовательно, самосознание не обманывает человека, и человек в своей внутренней природе действительно есть то самое, чем он сознает себя, т.е. свободно-разумное бытие для себя субстанциальная личность. Если же он является в мире не тем, что он действительно есть в себе самом, то это противоречие в бытии человека говорит собственно не об иллюзорности человеческого самосознания, а только о том, что самосознание выражает в себе одну лишь внутреннюю *природу* человека, действительных же *отношений* его к внешнему миру оно нисколько не касается. Следовательно, в этих именно отношениях и нужно искать какого-нибудь объяснения относительно фактического противоречия между самосознанием и действительностью, говорить же об иллюзорности человеческого самосознания значит собственно не объяснять действительное противоречие, а только устранять его, и притом устранять его не из сознания, а только из нашего мышления о содержании сознания, т.е. говорить об иллюзорности человеческого самосознания просто значит под видом научного объяснения действительности создавать невообразимую нелепость.

Человек по своей внутренней сущности есть именно то самое, чем он

сознает себя, но является в мире не тем, что он действительно есть, потому что мир в себе самом есть вовсе не то, чем он представляется человеку. Человек естественно думает так, что мир существует вне его и отдельно от него лишь в качестве готовой квартиры для помещения человека, потому что мир не может сознаваться человеком иначе, как только под формою представления. Но если бы человек мог непосредственно сознать, почему собственно мир известен ему только под формою представления, то ему было бы до очевидности ясно, что в действительности мир существует не только вне человека, но и в самом человеке, что он прежде всего существует как роковое противоречие в деятельности самого человеческого сознания. Ведь представление мира есть не откуда-то извне данное *отображение* мира, а есть оно *восприятие* мира как внешнего, путем объективации собственных же явлений сознания. Следовательно, *представление внешнего мира есть факт очевидного саморазложения сознания в утверждении бытия собственных явлений сознания вне самого сознания*. Это внутреннее противоречие в деятельности человеческого сознания, конечно, не может быть сознано человеком непосредственно, потому что эмпирическое я человека само возникает только в силу этого противоречия, но противоречие все-таки действительно есть, и анализ сознания весьма ясно показывает, что оно возникает по независимой от сознания необходимости. Если бы не было такой необходимости, по силе которой различные факты сознания должны полагаться как одновременные, то никогда бы не могло возникнуть и объективации этих фактов, потому что последовательное положение их в сознании не только не разрушает, а, напротив, создает собой процесс сознания и потому выводить эти факты за пределы сознания, очевидно, ни в каком случае не может. Между тем в области чувственных впечатлений различные положения сознания (слуховые, зрительные, осязательные и пр.) могут оказываться одновременными, т.е. могут оказываться в такой связи между собой, фактическое осуществление которой по самой природе сознания совершенно невозможно. В таком случае каждое из этих впечатлений *фактически* полагается отдельно, но *мыслятся* они все-таки одновременными. Это именно мышление одновременности различных положений сознания и есть объективация их в конкрете чувственного представления; так что *содержание* представляемого мира все и целиком является собственным продуктом человеческого сознания, но *связь* этого содержания принудительно дана сознанию и дана не в положении сознания, а в отрицании процесса его, когда из многих, различных по содержанию, фактов сознания ни один факт не может быть положен после другого и в то же

самое время ни один факт не может быть сознан одновременно с другим¹⁷. Следовательно, в основе сознания внешнего мира лежит факт принудительного разложения одной и той же сознаваемой действительности на субъективную непосредственно-сознаваемую и на объективную представляемую, в результате же этого разложения необходимо оказывается роковое противоречие в мышлении бытия, потому что одно и то же содержание сознания одновременно является и реальностью непосредственно данной и отражением реальности представляемой.

Фактом этого противоречия в достаточной мере объясняется относительная правда двух противоположных доктрин спиритуализма и материализма. Обе эти доктрины опираются на действительные показания одного и того же сознания, а потому обе они, очевидно, имеют совершенно одинаковое право на существование. Но так как они опираются на совершенно различные показания одного и того же сознания, то они, очевидно, могут существовать лишь друг подле друга, а не заменять одна другую и не объединяться вместе в изобретении какого-то немыслимого тождества между субъективным и объективным. Спиритуализм есть и может быть только научно-философской теорией *непосредственно-сознаваемого* бытия, и материализм есть и может быть только научно-философской теорией *чувственно представляемого* бытия. Всякая же попытка перейти за точные фактические пределы того или другого бытия необходимо будет разбита об основное сознание их различия, и потому всякая такая попытка необходимо приведет лишь к построению недоступных оправданию вечных гипотез. Можно, конечно, рассматривать мир как чистый продукт творческой деятельности духа, потому что все содержание чувственного мира слагается из собственных показаний человеческого сознания, но в таком случае совершенно нельзя будет объяснить принудительного характера в создании представляемого мира, т.е. нельзя будет объяснить той роковой необходимости, с какой совершается объективация чувственных впечатлений. Можно, конечно, объяснять эту роковую необходимость предположением функционального отношения сознания к организму и в организме к миру вообще, но в таком случае помимо того, что это предположение не будет иметь для себя никакого другого основания, кроме простого желанья иметь какое бы то ни было объяснение непонятого факта, даже и при этом желании все-таки совершенно нельзя будет объяснить *непосредственности* сознания, т.е. нельзя будет объяснить в сознании того основного свойства, по которому оно всегда является только с своим собственным содержанием, а не с содержанием

физических и физиологических процессов мира и организма¹⁸. Следовательно, и спиритуализм и материализм в действительности одинаково кончают такими вопросами, решение которых в пределах фактических обоснований той и другой доктрины совершенно невозможно, а потому ясное дело, что обе эти доктрины в качестве абсолютных теорий бытия одинаково несостоятельны. Но если освободить их от ложных тенденций к абсолютизму, то они окажутся не только не исключаящими друг друга, но и наоборот в этом случае они взаимно будут пополнять друг друга. Материализм отвечает на тот самый роковой вопрос, на который не в состоянии ответить спиритуализм: почему именно совершается принудительная объективация чувственных впечатлений? И спиритуализм отвечает на тот самый роковой вопрос, на который не в состоянии ответить материализм: почему именно сознание всегда только есть, что оно есть, и никогда не кажется сущим, как содержание другого бытия?

Все это потому, что *я* человека обозначает собой не просто лишь бытие человеческой личности, а бытие ее *в необходимо-данных условиях* внешнего мира, причем *постоянная* сумма этих физических условий *необходимо* усваивается человеческой личностью как необходимая форма ее действительного существования. Поэтому материализм имеет несомненное право говорить о физическом содержании человеческой личности, он только неверно представляет себе это содержание как единственную основу самого бытия личности; потому что личность не слагается из этого содержания как сознание некоторого комплекса устойчивых явлений, и не возникает из физического организма как некоторая психическая проекция его, а только *необходимо* усваивает себе физический организм как *постоянное* разрешение *постоянного* противоречия в ее собственной деятельности. Противоречие это заключается в том, что сознание одновременно *должно* выражаться в нескольких различных состояниях, тогда как фактически оно *может* выражаться только в одном состоянии, и противоречие это устраняется тем, что различные *состояния сознания*, полагаемые в сознании последовательно, мыслятся сосуществующими друг другу *вне сознания*. Посредством этого мышления и возникает необходимое сознание внешнего мира и необходимое сознание собственного организма, который совершенно так же, как и весь внешний мир, известен человеку только под формою представления, и совершенно так же, как и всякая данная вещь в мире, мыслится только в определенной связи объективированных явлений сознания. Если же он сознается *своим*, то это усвоение его создается

необходимого переживания человеком различных состояний и движений физического организма как своих собственных, жизнь человеческой личности, очевидно, связывается с физической жизнью организма в одну неразрывную жизнь, а в силу сознания этого единства жизни личности естественно и необходимо утверждает существование организма как свое собственное. Но так как физический организм всецело принадлежит внешнему миру и по своему содержанию есть собственный продукт этого мира, то *утверждение* его существования в действительности сводится к *поддержанию* этого существования на средства внешнего мира, и потому деятельность человеческой личности естественно и необходимо сводится к созданию себе физической жизни в условиях существования внешнего мира. Избежать этой роковой необходимости личность ни в каком случае не может, потому что в переживании органических состояний как своих собственных она и всякое разрушение органической жизни в действительности переживает как разрушение своей собственной жизни, и потому страхом смерти она повинна работать на организм в интересах сохранения себя самой.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

5.

Раскрытие основного противоречия в жизни человеческой личности:

ее фактическое подчинение физическим определениям жизни и стремление к отрицанию этих определений как чуждых ее действительной природе.

Когда основная цель человеческой жизни определяется страхом смерти и выражается необходимостью для человека поддерживать свою физическую жизнь в условиях налично данного мира, то для осуществления этой цели необходимо устранение тех реальных условий, в которых действительно совершается жизнь и в которых она постоянно подвергается опасности неминуемого разрушения, и необходимо создание таких идеальных условий, при которых она могла бы совершаться, не подвергаясь этой опасности. В силу же этой необходимости вся деятельность человека, в пределах и условиях его наличной жизни, всегда и непременно подчиняется принципу счастья жизни. Каждый человек всегда и необходимо стремится достигнуть в своей жизни наивысшей степени доступного ему счастья, потому что *физическая* жизнь человека поддерживается только *хотением* жить, а хотение жить создается только жаждой счастья. Поэтому иллюзия воображаемого бесстрастия может обманывать собой физического человека лишь в течение того времени, пока он не испытывает страданий жизни или пока сознание страданий не является господствующим элементом в его представлении процесса жизни, т.е. человек может воображать о себе, что будто он совершенно не имеет никаких помышлений о счастье только в том случае, когда он в действительности доволен своей жизнью и чувствует себя счастливым. Но стоит только разрушиться этому довольству человека, как вместе с ним немедленно исчезает и мнимое равнодушие его ко всяким условиям жизни, потому что чувство страдания с роковой силой заставляет человека искать непременно изменения наличных условий жизни, и фактическое господство этого чувства в сознании человека с роковой силой заставляет его не только обращаться к идеальному построению жизни без всяких мучительных страданий, но и

стремиться к фактическому осуществлению этого построения в создании новых условий жизни. Подавить в себе это стремление, ввиду роковой силы чувства страдания, значит не иное что, как подавить в себе хотение жить, потому что хотеть жить при ясном сознании жизни как непрерывной цепи страданий значит не иное что, как хотеть страдать ради испытывания самих страданий. Поэтому именно при сознании жизни как такой повинности, которую создают и возлагают на человека внешние для него обстоятельства и отбывание которой от самого человека нисколько не зависит, в человеке развивается не равнодушие к жизни, а наоборот — страстная ненависть к ней, и эта слепая ненависть весьма легко может заставить человека совсем оборвать тяжелую цепь своей нежеланной жизни.

Чувство страдания с роковой силой заставляет человека отрицать свою жизнь, и если в действительности человек не только не отрицает свою жизнь, но и прямо желает жить, то это желание жизни всецело определяется в нем всемогущей иллюзией счастья. Каждый человек всегда и непременно живет или прямым обольщением какого-нибудь счастья, или по крайней мере мечтой о счастье и надеждой на него, потому что иначе он не хотел бы жить, иначе он и не стал бы жить. Но если бы человек захотел когда-нибудь подумать о действительном содержании идеи счастья, то, вероятно, с немалым удивлением он увидел бы, что никакого содержания эта идея в действительности не имеет. Фактически каждый человек бывает счастлив *по-своему*, и даже один и тот же человек в различные периоды своей жизни бывает счастлив совершенно различным счастьем. Это обстоятельство необходимо определяется самой природой идеи счастья, потому что эта идея возникает у человека только в силу данных условий его наличного существования, и следовательно содержание этой идеи необходимо определяется только в отношении данных условий и применительно к ним. А так как эти условия необходимо изменяются вместе с изменением самого человека в разных возрастах его жизни и вместе с изменением внешнего положения человека в природе и в обществе людей, то и представления о счастливой жизни всегда и необходимо изменчивы. Ребенок может мечтать о счастье владеть какой-нибудь копеечной игрушкой, и ребенок бывает действительно счастлив, когда он приобретает себе желаемую игрушку, но проходит лишь несколько дней, и счастливое обладание желанной игрушкой постепенно теряет для ребенка весь свой живой интерес, и злополучная игрушка наконец совершенно отбрасывается, как самая негодная вещь. Взрослый человек может, конечно, посмеяться над этим переживанием детского счастья, а на самом деле смешного здесь нет ничего, потому что и взрослые люди живут той же самой

стремиться к достижению того счастья, какое необходимо ему. А так как это необходимое счастье в то же самое время может оказываться необходимым и для многих других людей, то в достижении счастья люди слепой судьбой неизбежно разделяются на счастливых и несчастных.

Если то самое счастье, о котором мечтает человек, оказывается счастьем и для многих других людей, то эти другие люди всегда могут ранее его занять то положение, при котором только и становится возможным фактическое осуществление представляемого счастья. Поэтому человеку, имеющему претензии на то же самое счастье, достигнуть его, очевидно, невозможно, и в этой невозможности одинаково неповинны как он сам, так и все те люди, которые предупредят его в достижении желанного ему счастья, потому что они добились этого счастья вовсе не затем, что имели намерение у кого-нибудь *отнять* его, а только затем, что хотели непременно *иметь* его как необходимое для них самих. Ведь было бы, например, очень странно, если бы какой-нибудь злополучный бедняк вообразил себе, что будто Ротшильд обидел его тем, что собрал себе много множество миллионов, тогда как у бедняка нет ни копейки: потому что бедняк никогда *не имел* миллионов Ротшильда и, стало быть, *отнять* у него эти миллионы Ротшильд не мог. Если же бедняк чувствует себя несчастным оттого, что он не владеет миллионным состоянием, то это несчастье зависит, конечно, не от существования на свете миллионеров, а только от решительной невозможности для человека по одному только желанию своему иметь у себя все, что представляется ему желательным. Это желательное нужно еще добыть человеку, и если человек не может добыть того, что ему желательно, то это говорит лишь о том, что он несчастлив, и если другие люди на самом деле владеют тем, что ему желательно, то это говорит лишь о том, что они счастливы, и больше это обстоятельство ни о чем не говорит и говорить не может. Но если бы человек захотел подумать о том, почему именно люди бывают несчастливы, для него было бы до очевидности ясно, что все несчастье человека заключается в содержании того счастья, какого он домогается. Он полагает свое счастье *вне себя* в обладании какими-нибудь вещами внешнего мира (деньги, земли, дома, произведения искусства, продукты промышленности и проч.), или в достижении какого-нибудь приятного ему внешнего положения среди людей (высокая должность, широкая власть, особые права и преимущества и проч.), или в установлении каких-нибудь особенно приятных ему внешних отношений к людям (любовь, уважение, дружба, авторитет и проч.), т.е. человек полагает

свое счастье в том, что лично ему вовсе не принадлежит, что хотя и может быть приобретено им, но может и не быть приобретено и в случае приобретения может быть так же утеряно, как и приобретено. Поэтому, когда он чувствует себя несчастным только оттого, что он не достиг в своей жизни желанного ему счастья, т.е. такого счастья, которого он никогда *не имел* и которого, стало быть, никогда *не лишился*, то он чувствует себя несчастным только по неразумию своему. Когда же он чувствует себя несчастным только оттого, что ему пришлось потерять то счастье, которым он действительно владел, но удержать которое был не в состоянии (смерть близкого человека, потеря богатства, лишение должности и т.д.), то самый факт потери этого счастья показывает ему, что на самом деле оно не было *его* счастьем, а он только считал его *своим*, т.е. в этом случае человек чувствует себя несчастным только по чистому недоразумению.

К содержанию таких размышлений человек постепенно приводится самой практикой жизни. Когда счастье человека ставится в зависимость не от него самого, а от разных посторонних условий, то в достижении этого счастья опыт жизни сам собой научает человека, возможно ли для него такое счастье или невозможно. Если в некоторых отдельных случаях жизни человек совершенно не имеет никаких средств достать себе воображаемое счастье, то по содержанию этих случаев он естественно и размышляет так, что *различное счастье желательно для человека, да только не всякое желательное счастье в действительности возможно*. Поэтому некоторые представления о счастливой жизни человек по необходимости отрицает как неосуществимые для него, и жить содержанием этих представлений он уж, разумеется, не может. Следовательно, действительный процесс его жизни может определяться лишь содержанием таких представлений, осуществление которых возможно для него. Но так как в области возможного счастья все действительные факты его достижения ни в малейшей степени не освобождают человека от новых исканий нового счастья, то из самого содержания жизни человек необходимо выносит такое суждение, что *различное счастье в мире возможно, да только никакое счастье для человека недостаточно*. Из практики своей собственной жизни каждый человек неизбежно выносит это сознание, что ему только кажется так, что будто если достигнет он какого-нибудь желанного ему состояния, то будет чувствовать себя совершенно счастливым и уж ничего другого себе не пожелает. На самом же деле и внешний мир есть непрерывная смена явлений, и человеческая жизнь есть непрерывная смена отношений, а потому

всякое состояние жизни, определяемое содержанием внешнего мира и содержанием отношений к нему человеческого организма, выражает собой настроение человека только в отношении тех определенных условий, из которых слагается это состояние. Поэтому возможность счастья в одном каком-нибудь отношении нисколько не освобождает человека от возможности страданий во многих других отношениях, и как только наступают эти другие отношения, так возможное счастье теряет для человека всякую ценность и уступает свое место другому представлению другого счастья, к которому необходимо и стремится человек по силе новых условий жизни. Можно считать, например, за огромное счастье воображаемую идиллию семейной жизни, и можно чувствовать себя решительно несчастным от невозможности создать себе эту идиллию, но стоит только заболеть человеку какой-нибудь тяжелой и мучительной болезнью, как все мечты его о громадной ценности семейного счастья сами собой улетят от него, и человеку будет казаться, что самое громадное счастье *для него* заключается в здоровье. Но если за время своей болезни он истратил на лечение все свое имущество и потерял всякие средства к жизни, то вслед за счастьем семейной идиллии и желанное счастье доброго здоровья окажется для него таким счастьем, которого он совсем даже и не почувствует за счастье, и ему будет казаться, что самое большое счастье *для него* заключается в том, чтобы иметь достаточные средства к жизни. Так совершается эта непрерывная смена желаний и непрерывно заставляет человека везде искать своего счастья и нигде не находить его. Иногда по обстоятельствам жизни человек заранее догадается, что он стремится к такому счастью, которое существует *не для него*, т.е. стремится к чужому счастью, а иногда лишь по достижении желанного счастья он на опыте это узнаёт, что достигнутое им счастье совсем даже и не стоило того, чтобы стремиться к нему, что настоящее его счастье заключается в чем-то другом.

Таким путем, даже и независимо от всякой борьбы за существование и от всякого страха за возможную потерю достигнутого счастья, в силу одного только неизбежного переживания различных представлений счастья, человек легко может прийти к чисто философскому положению: *никакое счастье в мире для человека не достаточно, потому что всякое физическое счастье только кажется человеку счастьем в силу данных условий жизни, вне же этих условий оно оказывается совершенно ненужным.* Сознание справедливости этого положения в непосредственном опыте своей собственной жизни и в наблюдении над жизнью многих других людей

Поэтому именно, даже и при полном отрицании всякой ценности физической жизни, человек может все-таки утверждать свою жизнь в пределах наличного мира на основании особой ценности своей духовной жизни. В таком случае принцип счастья, во имя которого необходимо живет человек, как существующий в качестве одушевленного организма, естественно переводится из область различных отношений человека к внешнему миру в область его внутренней жизни, и человек пытается найти *свое* счастье не вне себя, а *в себе же самом*.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

6.

*Выводы идеального
определения жизни и нравственно-практическое обоснование спиритуализма.*

В силу этого перемещения принципа счастья из области внешней жизни в область внутренней жизни, физическая жизнь человека, конечно, не изменяет своей природы, и потребность физического счастья в человеке на самом деле нисколько не устраняется. Но если при жизни физическим счастьем все стремления человека к этому счастью определяются простым переживанием органических состояний как своих собственных, то при сознании иллюзорности всякого внешнего счастья это физическое определение человеческой жизни признается несостоятельным, и потому всякая потребность физического счастья начинает оцениваться человеком с точки зрения интересов чисто духовных. Относительно всякого органического движения, которое необходимо переживается человеком и в этом переживании служит естественным побуждением для мысли к построению различных представлений внешнего счастья и естественным побуждением для воли к фактическому осуществлению созданных мыслью представлений, человек пытается определить, в каком именно отношении стоит это переживание к осуществлению того действительного счастья, которое он думает создать себе в условиях своей внутренней жизни. В этом случае опыт жизни говорит человеку, что всякое органическое состояние неизбежно подчиняет его физическим определениям жизни и неизбежно влечет его к достижению иллюзорного счастья, и потому человек естественно желает устранить определяющую силу своих органических переживаний и подчинить всю практику своей жизни одному только представлению действительного счастья. Но так как жизнь дана человеку только в условиях внешнего мира и фактически может поддерживаться человеком только на средства этого мира, то вся внешняя практика человеческой жизни *необходимо* определяется теми условиями, в которых она действительно дана и применительно к которым она может поддерживаться. Если бы, например, человек сам для себя выдумал мучение голода, то он мог бы, конечно, и не стремиться к устранению этого мучения, а просто бы отбросил его как свою нелепую выдумку. Если же это мучение дано человеку и человек не может его не испытывать, то, значит, и не имеет никаких забот об устранении этого мучения он не может. Следовательно, устранить органические состояния как действительные определения человеческой жизни значит устранить то, что *необходимо дано* человеку и *необходимо есть* в его жизни, в пользу того, что *свободно поставлено* самим человеком и о чем он может только *желать*, чтобы так это и было на самом деле. Поэтому отказаться от физических определений жизни в пользу определений чисто духовных человек не может по одному только желанию своему, так как все духовные интересы имеют свою действительную

силу только в жизни чистого духа, человек же существует в качестве одушевленного организма и *совершенно естественно* живет по мотивам физическим. Следовательно, для наличной человеческой жизни все духовные мотивы являются не действительными, а только идеальными мотивами, относительно которых человек может только желать, чтобы они были действительными мотивами, хотя на самом деле они могут и не сделаться ими. И все-таки один только простой факт, хотя бы и совершенно бесплодного, желания человека жить и действовать по содержанию идеальных мотивов, нисколько не изменяя собой данного *содержания* наличной жизни, существенно, однако, преобразует ее эмпирический *характер*.

В своем отрицании физических определений жизни человек собственно отрицает не самый факт жизни и не данные в мире условия жизни, а лишь то физическое содержание, из которого необходимо слагается жизнь в силу погони человека за разными призраками счастья в физических условиях жизни. Это отрицание делается человеком в силу показаний жизненного опыта, что всякое внешнее счастье на самом деле иллюзорно. Если же при таком взгляде на внешнее счастье жизни отрицается все-таки не жизнь, а только наличное содержание жизни, то возможность этого факта всецело определяется сознанием человека, что он может создать себе новую жизнь и в этой новой жизни найти свое действительное счастье. Но человек существует в качестве одушевленного организма, и, следовательно, создать себе новую жизнь он может не иначе, как только в тех же самых органических и физических условиях, в каких создается им и его наличная жизнь; а так как эта наличная жизнь, при всяком преобразовании ее внешних условий, постоянно оказывается неудовлетворительной, то создание новой жизни, очевидно, может определяться не какой-нибудь переменной внешних условий жизни, а только изменением самого человека и изменением его отношений к внешнему миру. Все эти отношения в сфере наличной жизни всецело определяются физической природой человека: и чувство живет только переживанием органических состояний, и мысль работает только над культурным преобразованием внешнего мира в интересах физического довольства жизни, и все без исключения желания человека направляются только к охранению и развитию этого довольства, словом вся душевная жизнь человека находится в полном подчинении его физическому организму, а потому и вся практика человеческой жизни необходимо носит физический характер и выражается физическим содержанием. Очевидно, при желании устранить это физическое содержание жизни необходимо сначала устранить подчиненное отношение человеческой личности к физическому организму, потому что, пока личность работает на организм, она необходимо работает в тех отношениях, какие определяются жизнью организма. Но личность необходимо связана с организмом в единстве наличной жизни и, в силу этого единства, необходимо утверждает наличное существование организма как свое собственное бытие, а в силу этого утверждения необходимо и подчиняется организму, потому что непрерывно вынуждается спасать его от неминуемой смерти. Поэтому для освобождения личности от подчиненного отношения к физическому организму человек прежде всего должен сознать свою личность как совершенно отдельную от организма и вопреки данному единству жизни признать свою личность как возможную причину таких определений жизни, которые бы выходили не из физической природы организма, а из собственной природы самой личности. Без этого коренного сознания никакое отрицание

физического содержания жизни, при утверждении, однако, самого факта жизни, совершенно невозможно, потому что в этом случае для человека не было бы решительно никакого основания утверждать свою жизнь, когда отрицается все ее содержание. Но, в силу данного единства человеческой жизни, иметь это коренное сознание не значит еще уничтожить необходимую связь личности и организма и действительное подчинение личности организму, а значит только иметь необходимое основание *для представления* себе новой жизни, кроме наличной, так что фактическое осуществление этого представления возможно лишь с фактическим освобождением человеческой личности от ее действительного подчинения физическому организму. Поэтому сознание и признание человеком своей личности как *исключительной* причины возможных определений жизни говорит собственно не о том, каким человек действительно является в мире *по данным условиям жизни*, а лишь о том, каким он может являться в мире *по своей природе*, т.е. в отношении наличной жизни самосознание раскрывает человеку не действительное положение его личности, а только идеальное представление ее возможного положения.

Это самое идеальное представление и вступает в действительную жизнь человека, когда у этой жизни отрицается всякая действительная ценность. В замену этой жизни человек представляет себе такую идеальную жизнь, которая бы определялась не чувственной природой физического организма, а сверхчувственной природой личности и которая бы развивалась не в интересах физического благосостояния организма, а в интересах раскрытия в пределах чувственного мира сверхчувственного бытия самой личности. Возможность этого идеального представления определяется основным содержанием человеческого самосознания, и потому эта *возможность* в одинаковой мере принадлежит каждому человеку по самой природе его. Но к действительному образованию такого представления человек обращается лишь в том случае, когда ему приходится отрицать физическое содержание жизни в силу сознания и признания иллюзорности всякого физического счастья, так что *фактически* это представление возникает у человека только при достаточном развитии опыта жизни и при достаточном развитии самопознания из живых данных этого опыта. Можно, конечно, получить это представление и от других людей и, переходя от человека к человеку, можно отнести образование *первого* представления об идеале человеческой личности ко времени жизни на земле первого человека, и, если бы это было угодно, можно даже признать содержание этого представления за откровение Самого Бога, но для того, чтобы научаемый человек мог понять то, чему научают его, все-таки необходимо нужно, чтобы некоторые элементы из содержания чужих поучений он сам нашел в содержании своей собственной мысли и чтобы, на основании этих элементов, он сам мог развить все содержание чужого поучения из себя самого как продукт своей собственной мысли и на основании данных своего собственного сознания. Иначе человек может только запомнить то, чему научают его, понять же это научение ни в каком случае не может, так как оно окажется для него только пустым набором бессмысленных слов. Следовательно, представление об идеале человеческой личности, когда бы и как бы это представление ни явилось в роде человеческом, в жизни каждого отдельного человека все-таки непременно развивается из данных личного опыта и личного самопознания, и потому-то именно это представление имеет в человеческой жизни совершенно особое положение и исключительное значение.

Оно является у человека в результате критики его наличной жизни, какую он *необходимо ведет* в качестве одушевленного организма, но оно выражает собой не одно только решительное отрицание наличной жизни, но и утверждение той жизни, какую человек *необходимо должен* вести, чтобы иметь возможность, при полном отрицании всего физического содержания жизни, не отрицать самого факта жизни.

Пока человек живет одним лишь физическим содержанием жизни, для него и существует одно только возможное или невозможное, желательное или нежелательное, но как только все возможное и желательное окажется для него не имеющим никакой ценности, он естественно полагает *необходимое* различие между тем, что действительно ценно, и тем, что лишь представляется ценным. В критическом мышлении этого самого различия он и приходит к такому сознанию, что все физическое содержание жизни никогда и ни при каких условиях не может быть действительно ценным по самой основе этой жизни, а потому он *необходимо* отрицает в себе самое хотение жить и *необходимо* обрывает свою жизнь, когда не находит в себе никакой другой основы жизни, кроме основы физического организма. Поэтому именно, когда в критическом мышлении своего хотения жизни он приходит к сознанию *действительной* ценности себя самого как свободно-разумной личности и на основании этого сознания приходит к идеальному представлению такой жизни, ради которой он снова может утверждать в себе хотение жить, то этим самым он уже естественно решает для себя, что он *непременно должен* осуществлять эту идеальную жизнь, потому что в противном случае, по его же собственному сознанию, ему *не следует жить*. Это самое решение и преобразует собой физический характер человеческой жизни. В отрицании того, что *необходимо есть* в человеческой жизни по физической природе организма, и в утверждении того, что *должно существовать* по действительной природе человеческой личности, выражается основное содержание так называемого *нравственного сознания*, и потому с первым же сознанием этого отрицания и утверждения физический принцип человеческой жизни заменяется принципом нравственным.

Нравственная деятельность человека не может возникать ни из каких других побуждений, кроме идеальных, а идеальные побуждения к деятельности не могут возникать ни из какого другого основания, кроме живого идеала собственной человеческой личности. Выводить нравственное сознание из каких-нибудь *идеалов жизни* было бы так же странно, как и вводить это сознание в деятельность физического мира. В этом случае о различных идеалах *культурной* деятельности человека едва ли даже и говорить нужно, потому что вся эта деятельность и определяется физическим содержанием жизни и направляется только к развитию этого содержания, так что она не имеет и не может иметь идеального смысла по самой природе своей. Если человек со временем покорит своей власти все силы внешнего мира и все эти силы заставит служить себе, если благодаря этому подчинению себе физической природы он приобретет себе такое положение в мире, о каком не смеет теперь грезить даже и самая богатая сказочная фантазия его, он все-таки изменит только свое внешнее положение в мире, а не природу своих отношений к миру. Вечный невольник своих потребностей, он *необходимо* добивается владычества

над миром, потому что вечно нуждается в нем, и эта нужда с развитием богатства и разнообразия культурной жизни не только не прекращается, а, напротив, все более и более увеличивается. Культурная жизнь неизбежно увеличивает и без того уже огромное число разных *существенных* потребностей человека, а потому в результате его культурной деятельности неизбежно получается огромное расширение круга условий, в которых человек необходимо зависит от внешнего мира и от невозможности овладеть которыми он неизбежно страдает в мире. Очевидно, в развитии культурной жизни развивается собственно не человек, а именно жизнь человека, и жизнь развивается не в характере ее интересов и целей, а лишь в количестве и содержании этих интересов и целей. Современная культурная жизнь по своему содержанию является неизмеримо богаче сравнительно с жизнью какого-нибудь наивного дикаря, но современный культурный человек не становится выше этого дикаря *только на том основании*, что он имеет такие необходимые потребности и может создавать себе такие идеалы жизни, о возможности которых даже и не подозревает наивный дикарь. Культура дает человеку лишь то одно, чем он может пользоваться в жизни, а чем сам он может делаться и быть — это культурным развитием жизни нисколько не определяется.

Гораздо скорее можно выводить нравственную деятельность человека из условий его общественной жизни, т.е. объяснять нравственное сознание человека как естественный продукт *цивилизации*. Но цивилизация охватывает собой одни только внешние отношения людей и развивается только в упорядочении этих одних отношений. В интересах охранения своего культурного труда человек естественно нуждается в том, чтобы другие люди не отняли у него тех приобретений, какие он сделал и хотел сделать только для себя самого. А так как в этом одинаково нуждаются все вообще работающие люди, которые с большим трудом приобретают себе всякое имущество и при этом постоянно находятся под мучительным страхом за возможную потерю своего имущества, а в случае защиты его — за возможную потерю вместе с имуществом и самой жизни своей, то все работающие люди какой-нибудь одной местности и могли прийти между собой ко взаимному соглашению не грабить друг друга и не воровать друг у друга и этим соглашением положили начало цивилизации. Человек принял на себя *обязанность* не мешать людям жить так, как им хочется жить, и за исполнение этой обязанности получил *право*, по которому и сам он может жить, как ему хочется жить. Образование этих именно идей обязанности и права и выражает собой всю сущность цивилизации. Поэтому цивилизация, по самому существу ее, не изменяет человека, а только ограничивает проявление животных склонностей и желаний его в отношении к другим людям, предоставляя ему, однако, за это ограничение полную возможность жить какими угодно интересами жизни, и потому единственное *подобие* нравственной жизни в условиях цивилизации можно находить лишь в существовании некоторых общих обязанностей для каждого отдельного человека в отношении всех других людей. Но так как все обязанности соединяются с правом каждого отдельного человека на полную свободу его личной жизни и принимаются на себя человеком только ради этого права, то *положительный* смысл, очевидно, и оказывается только в праве, все же обязанности сводятся к одному лишь *отрицательному* положению: никогда не делать людям того, чего не желаешь себе самому. И человек действительно может не делать людям решительно никакого зла, но считать его нравственным за

это *неделание* можно только по чистому недоразумению. Нравственность выражается не тем, чего не делает человек, а лишь тем, что он делает, и если, не убивая и не воруя, не прелюбодействуя и не оскорбляя никого клеветой, человек живет все-таки одним лишь физическим содержанием жизни, то он может быть, конечно, цивилизованным и даже в высокой степени цивилизованным человеком, мыслить же о себе как о нравственной личности он совсем даже и не догадается. Для этого мышления о себе необходимо, чтобы человек критически отнесся к ценности своей собственной жизни и не в своих отношениях к людям, а именно в себе самом и для своей деятельности положил необходимое различие между желательным и обязательным. Положить же это необходимое различие человек может лишь в том единственном случае, когда он сознает внутреннее противоречие в самом бытии своем, когда он сознает, что он, как свободно-разумная личность, является в мире не тем, чем он может быть и что он действительно есть в себе самом. В этом именно сознании и выражается *положительное основание* для свободного возложения человеком обязанностей на себя самого *в отношении к себе же самому*, но не к себе эмпирически существующему, а к себе идеальному, так что осуществление этих обязанностей не дает человеку решительно никаких прав, и человек осуществляет эти обязанности не ради каких-нибудь *условных целей* жизни, а только ради *безусловной истины* жизни. Следовательно, это именно сознание и выражает собой положительное основание для *должной* практики человеческой жизни, а потому это именно сознание и есть сознание нравственное.

Нравственное сознание, конечно, не делает человека святым. Но если человек действительно сознает различие должного и недолжного и действительно признает для себя внутреннюю необходимость делать одно только должное, то он все-таки является нравственной личностью, хотя бы должное и не осуществлялось в его жизни, потому что в этом случае сознание должного является для человека единственным критерием подлинной ценности, какую на самом деле имеет действительное содержание его жизни, а в качестве такого критерия *сознание должного есть совесть, нравственное чувство, нравственный закон*. По одному только сознанию того, что должно существовать в его жизни, человек становится способным чувствовать глубокое душевное удовольствие даже и при испытывании физических страданий, если только ценой этих страданий достигается желательное осуществление того, что должно существовать, и это чувство душевного удовольствия в человеке есть совесть. И человек становится способным чувствовать глубокое душевное страдание даже и при испытывании всяких наслаждений жизни, если только в этих наслаждениях он замечает прямое отрицание того, что по его же собственному сознанию необходимо должно существовать, и это чувство душевного страдания в человеке есть тоже совесть. Очевидно, совесть есть не какая-нибудь психическая сила или способность наподобие разума или воли и не какой-нибудь врожденный инстинкт в человеке наподобие инстинкта самосохранения, а есть она живое сознание человеком согласия или несогласия между действительным содержанием его наличной жизни и его же собственным идеалом человеческой личности, так что, смотря по тому, насколько именно человек стремится к осуществлению этого идеала, настолько и живет в нем создание должного, настолько и говорит в нем голос совести. Поэтому, когда человек живет одним только физическим содержанием жизни и признает эту жизнь как единственно возможную

и единственно желательную для себя, то совесть в нем спит, т.е. *в этом случае совести совсем нет и даже не может быть в человеке*. Если же человек, *сомневаясь* в действительной ценности физического содержания жизни, *помышляет* об идеальном определении ее, то в этих помышлениях осуществляется в человеке и совесть, но так как она осуществляется не в переживании идеального принципа жизни, а только в простых помышлениях о нем, то она и действует в человеке лишь по логическому закону противоречия, т. е. указывает человеку лишь на такие явления жизни, в которых слишком уж резко выражается или согласие с идеальным принципом (противоречие обычной практике жизни), или несогласие с ним (противоречие своему помышлению о должном). Вся же масса явлений жизни, которые переживаются и мыслятся вне этого противоречия, фактически не подлежит оценке совести и потому для нравственной жизни и деятельности человека оказывается *безразличной*. Между тем при сознании человеком наличной жизни как решительно не имеющей никакой ценности, когда человек не только помышляет об идеальном определении жизни, но и *стремится* к фактическому преобразованию своей жизни по этому определению, совесть указывает ему не только *противоречие* между наличным содержанием жизни и ее идеальным принципом, но и простое *несовпадение* их; потому что в этом случае все содержание наличной жизни человек сводит к содержанию идеального принципа жизни, и потому каждое явление жизни, которое не может быть сведено к содержанию этого принципа, считается уж не безразличным, а прямо таким, которое не должно существовать. Следовательно, по мере расширения критики жизни для нравственного сознания человека сумма безразличных явлений постепенно уменьшается, и живая оценка совести постепенно переводится на всю действительную жизнь во всем ее содержании.

Человек может рассматривать наличную жизнь с точки зрения идеального принципа, потому что он сознает себя как свободно-разумную личность; и человек может отвергать эту наличную жизнь ради другой жизни, которой у него вовсе нет, а которая только должна существовать, потому что он и действительно существует таким, каким сознает себя. Однако действительная жизнь человека определяется не природой его личности, а природой его физического организма. Поэтому в мышлении человек неизбежно вступает в замкнутый круг загадочных противоречий. Он сознает, что в пределах и условиях наличного мира он живет именно так, как только и можно ему жить по физической природе его и по данным условиям жизни, и в то же самое время он сознает, что эта единственно возможная для него жизнь не должна существовать, потому что она не соответствует его духовной природе. Между тем та идеальная жизнь, которая бы соответствовала его духовной природе, не может быть достигнута им, потому что она противоречит природе и условиям его физической жизни. В сознании и переживании этих взаимных противоречий человек необходимо приходит к сознанию себя как загадки в мире.

Глава VII

ЖИВОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ

1.

*Сознание человеком себя самого как загадки в мире.
Подлинная загадка о человеке и реальное сознание человеком
бытия Божия.*

Для человека не существует в мире никаких загадок, кроме самого человека, и сам человек является для себя загадкой лишь в том единственном отношении, что *природа его личности по отношению к данным условиям его существования оказывается идеальной*. Если бы можно было отвергнуть это единственное отношение, то вместе с ним совершенно резонно можно было бы отвергнуть в мире и всякое чудо, и всякую тайну, потому что в чисто физических условиях сознания и мышления для человека существует одно только неизвестное, а загадочного ничего нет и ничего не может быть. Неизвестное относится к связи вещей и заключается в невозможности *объяснить* какую-нибудь данную вещь из условий ее действительного существования по решительному незнанию этих условий. А загадочное относится к природе вещей и заключается в невозможности *мыслить* данное содержание какой-нибудь вещи без решительного противоречия всем данным условиям ее действительного существования. Следовательно, неизвестное существует для человека в силу ограниченности его мысли, и потому оно совершенно исчезает вместе с развитием его познаний; а загадочное возникает из противоречий самого бытия, и человек не может разрешить его иначе, как только в признании разумности существующих противоречий, т.е. в определении их смысла. Но в мировом бытии существует только одно действительное противоречие, это противоречие самосознания и жизни в бытии человеческой личности, а потому если неизвестным для

заставляет человека обращаться к творчеству духовно-идеальной жизни из природных определений своей личности, но *подчинить свою действительную жизнь этим идеальным определениям ни один человек на самом деле не может*. Дело в том, что человеческая личность является не какой-нибудь случайной гостьей в материальной храмине физического организма, а связана с материальным организмом в сложное единство человеческой природы и в нераздельное единство человеческой жизни. Если бы на правах посторонней жилицы она была только простой свидетельницей физических страданий и физической смерти организма, то она была бы, конечно, совершенно свободна от всех условных теней временной жизни и потому могла бы развить свою жизнь из одних только идеальных определений своей духовной природы. Но человек не дух, а одушевленный организм, в качестве же одушевленного организма он необходимо переживает и физические страдания и физическую смерть, как свое собственное умирание и свою действительную смерть, потому что с разрушением физического организма остается *душа* человека, *человек* же перестает существовать. Поэтому, переживая в себе мучение физических страданий и физической смерти, человек не может не заботиться о том, чтобы поддерживать свою физическую жизнь, а так как эта жизнь возможна лишь в условиях места и времени и в отношениях к миру и к людям, то поддерживать ее он, разумеется, не может иначе, как только охранением и развитием ее физических условий и отношений. Отсюда же в сознании и жизни каждого человека необходимо возникает роковое противоречие: те явления жизни, которые определяются духовной природой человеческой личности, считаются долженствующими быть, а на самом деле не существуют, те же явления жизни, которые определяются физической природой организма, считаются не долженствующими быть, а на самом деле существуют, *и человек никогда не может сделать себя тем, чем он должен быть, потому что ради этого ему пришлось бы перестать быть тем, что он есть, т.е., значит, ему вообще пришлось бы перестать быть*.

Ясное дело, что идеальное представление человеческой личности, свободной от всяких определений физической природы, в действительности не осуществимо. Это идеальное представление выражает собой действительное содержание человеческой личности, но только не в условиях ее действительного существования, а в одном лишь самосознании человека; так что по содержанию своего личного сознания человек естественно стремится утвердить себя в качестве

совершенно бессмысленным. Он как будто затем только и существует, чтобы отражать в себе реальную противоположность условного и безусловного и переживать эту противоположность как внутреннее противоречие в своей природе и жизни, потому что образом безусловного бытия он необходимо отрицает все условное содержание своей жизни, а действительностью своей условной жизни он с такой же необходимостью отрицает в себе образ безусловного бытия. А между тем самый факт живого отображения в человеке безусловного бытия как истинного бытия свободно-разумной личности принудительно говорит человеку, что в его ограниченно-условном бытии существует какая-то особая связь с истинно безусловным бытием и что его действительное положение в мире вовсе не есть положение механического фокуса, в котором только отражается противоположность условного и безусловного, а имеет для себя и особое основание и особую цель. В чем, однако, заключается этот особый смысл человеческой жизни об этом непосредственное содержание сознания решительно ничего не говорит человеку, и это именно приходится ему разгадывать, как загадку бытия.

Тот путь, по которому идет человек в решении этой загадки, ясно указывается ему фактом противоречия между природным содержанием его личности и его же собственным условным бытием. Сознвая природное содержание своей личности *идеальным*, человек в этой самой идеальности сознает свою личность, как *реальный образ* такой совершенной Личности, бытие которой вполне совпадает с ее сознанием. По содержанию же этого сознания он естественно вступает на путь религиозного мышления и естественно пытается раскрыть тайну сознания в себе свободы, при фактическом подчинении внешней необходимости, и тайну сознания себя как цели, при наличном существовании в качестве невольного средства к обнаружению и развитию одной из многочисленных форм бесцельной мировой жизни, в познании своих отношений к Богу как истинному Первообразу своей личности.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

2.

*Вопрос о происхождении в человеческом сознании идеи Бога.
Неправильная постановка этого вопроса и спорные решения его.*

Вопрос о происхождении в человеческом сознании идеи Бога с давних пор волнует философскую мысль человека, но удовлетворительного решения этого вопроса мы все-таки не имеем даже и по настоящее время. Многочисленные поборники механической эволюции человека считают идею Бога за естественный *продукт человеческого мышления* и объясняют происхождение этой идеи или совокупностью внешних условий жизни, или логической природой человеческого познания. Все же поборники особого смысла человеческой жизни считают идею Бога за *прирожденное данное человеческого сознания* и объясняют ее происхождение из творческой деятельности самого Бога, создавшего человека по образу Своему и в этом самом образе давшего человеку истинную мысль о Себе. Но так как те и другие мыслители в своих положениях говорят об идее Бога, а в доказательстве этих положений имеют в виду *представления и понятия* человека о Боге, то само собой разумеется, что никакого решения спорного вопроса они в действительности не дают и спорят между собой только по чистому недоразумению.

Все представления и понятия человека о Боге несомненно создаются самим человеком, и даже сам Бог не может вложить в сознание человека готовое понятие о Себе, потому что такое понятие, как нечеловеческое, никогда бы не могло служить содержанием человеческого мышления. Следовательно, отождествляя идею Бога с понятием о Боге, защитники теизма сразу же проигрывают весь спор в пользу своих противников, потому что при этом отождествлении вопрос о том, откуда именно является в человеческом сознании идея Бога, не может даже и ставиться, и его приходится заменять другим вопросом: под какими влияниями слагается у человека идея Бога? Но в силу этой замены одного вопроса другим защитники теизма необходимо теряют в своих размышлениях всякую почву, чтобы иметь возможность сказать

что-нибудь. Нельзя же в самом деле придавать серьезное значение такой аргументации, как аргументация покойного проф. В.Д.

Кудрявцева. "Если, говорит он, мы, имея пред собой *понятие* о Боге как существе всесовершенном, спросим о его происхождении и, внимательно пересмотрев все возможные и предполагаемые источники наших познаний, найдем, что ни один из них не может произвести этого *понятия*, то единственный и вполне логический результат здесь может быть только тот, что *идея* о Боге может произойти только от соответствующей себе и единственно достаточной причины — от самого Бога"¹. Но если бы мы и действительно нашли, что наше понятие о Боге никаким путем не может быть создано нами из всех возможных и предполагаемых источников нашего познания, то единственный и вполне логический результат отсюда следует только один, что мы *совершенно не знаем*, как именно образуется в человеческой мысли это понятие. Если же наше *совершенное незнание* мы выдаем за *положительное знание* того, что идея о Боге происходит в нас от самого Бога, то это вовсе не логический результат из данных посылок, а простой логический фокус, которым можно вызвать только улыбку серьезных людей, а уж ни в каком случае не убедить их в том, в чем мы хотим убедить.

На самом деле из нашего незнания не следует и не может следовать решительно никаких заключений. Наше незнание, при желании знания, заставляет нас обращаться к составлению предположений, и мы несомненно можем сделать такое *предположение*, что наша идея о Боге происходит в нас от самого Бога, но только это предположение, по самому существу его, фактическому оправданию не подлежит, и следовательно защищать его как научную истину мы никакой возможности не имеем.

Ведь нельзя же в самом деле серьезно *относиться к такой защите этого предположения, как фантастическое объяснение понятия о Боге*, сделанное профессором Кудрявцевым. Отвергая понятие врожденности как понятие противонаучное, почтенный профессор полагает, что идея о Боге создается нами чисто *эмпирическим* путем, а именно: Бог действует на дух человека, и человеческий дух непосредственно воспринимает действия Бога в особых *сверхчувственных впечатлениях*, из которых потом самым естественным путем и порядком и образуются у человека все его представления и понятия о Боге². Но если бы у человека

действительно существовали какие-то особые сверхчувственные впечатления, то они, конечно, и выразались бы в сознании как *определенные явления* сознания, а так как этих явлений ни один человек в своем сознании пока еще не наблюдал, то и говорить об их существовании было бы явно нелепо, да к тому же и совершенно бесполезно. Из этих воображаемых впечатлений, при единстве Бога и тождестве духовной организации человека, никогда и никаким логическим фокусом нельзя было бы объяснить всего действительного разнообразия человеческих представлений и понятий о Боге.

Совершенно естественно, что при таком мнимом эмпирическом объяснении идеи Бога каждый действительный эмпирик может совершенно свободно и смело выставить и отстаивать чисто натуралистическое объяснение этой идеи, потому что хотя он и высказывает при этом одни только предположения, однако его предположения все-таки опираются на действительные факты опыта, а не на факты, измышленные ради какого-то волшебного превращения незнания в знание. В содержании человеческих представлений и понятий о Боге действительный эмпирик, разумеется, не может найти ни одного такого элемента, который бы не имел для себя решительно никакого основания в реальных фактах сознания и жизни или в идеальных построениях мысли и который поэтому был бы элементом нечеловеческого мышления. Но почему именно известные факты опыта заставляют человека утверждать реальное бытие Божества об этом сами по себе факты решительно ничего не говорят, и потому ученый-эмпирик может прекрасно разъяснить нам, почему, собственно, люди представляли или представляют себе Бога таким-то и таким-то, но он ничего не может сказать нам о том, почему именно люди представляли или представляют себе Бога действительно существующим, В объяснение этого обстоятельства ему необходимо приходится делать предположения, но так как и для составления предположений все-таки нужны действительные факты, то он по необходимости останавливается на одном только предположении, потому что находит для себя один только факт, который позволяет ему с большей или меньшей вероятностью гадать о психической природе богосознания. Этот факт заключается в несомненном антропоморфизме внекритического мышления, когда детский наивный человек повсюду видел деятельности и произведения духов и когда, стало быть, в разных явлениях физической природы он несомненно *мог* предполагать деятельность живого лица и несомненно *мог* верить в истину своего предположения. Эту возможность вместе со всеми эмпириками мы считаем несомненной, но только она ведь

представляет собой вовсе не разгадку богосознания, а лишь начало пути к разгадке. Было бы слишком наивно и легкомысленно *объяснять* богосознание фактом антропоморфизма, когда сам-то антропоморфизм является в высшей степени странным и непонятным. Почему в самом деле человек не смотрит прямо на то, что дано ему в явлениях природы, а непременно старается заглянуть еще и подальше явлений? Почему он непременно проектирует в мире хотя бы даже и себя самого? Почему за пределами физических явлений он непременно ищет живую личность? Сказать, что все это так бывает, значит ничего не сказать; спросить же о том, почему все это так бывает, значит положить конец всем натуралистическим объяснениям богосознания и предоставить слово метафизике, потому что ответ на поставленный вопрос, очевидно, заключается не в *явлениях* сознания и жизни, а в *природе духа*.

Между тем и поборники объективного происхождения идеи Бога, и поборники субъективного происхождения этой идеи, в силу неправильного отождествления идеи и понятия, одинаково стараются оправдать свои положения на основании фактов опыта, т.е. на основании *отдельных явлений* сознания и жизни. А так как действительных явлений, которые бы прямо подтверждали собой то или другое объяснение, на самом деле вовсе не существует, то одни ученые толковники богосознания прибегают к измышлению несуществующих фактов, а другие к измышлению несуществующего значения фактов. При таких обстоятельствах вопрос о происхождении идеи Бога естественно является открытым для бесконечных недоразумений и бесконечного спора. Эмпирики придают *идее* Бога чисто субъективное происхождение и значение, потому что все содержание человеческих *понятий* о Боге может быть выведено не из сознания человеком предметного бытия, а из различных условий человеческой мысли и жизни. Противники же их придают своему *понятию* о Боге чисто объективное происхождение и значение, потому что всякая формация человеческого мышления о Боге непременно предполагает собой *идею* Бога. Но первые не могут доказать, что реальные условия человеческой мысли и жизни создают не только известное *содержание* мысли о Боге, но и *самую мысль* о Нем, а вторые не могут доказать, что не только идея Бога, но и все содержание философской мысли о Нем возникает у человека из каких-то особых данных какого-то неведомого сверхчувственного опыта. Значит, и те и другие мыслители одинаково возвращаются в области недоказуемых предположений, а потому и все рассуждения их по

Против этого положения, разумеется, всегда можно выставить общеизвестный факт, что в истории философского мышления весьма нередко создавались абстрактные понятия о Боге как о безличной силе природы или о безличной сущности мира. Но по отношению к этому факту следует заметить, что творцы этих понятий выражали в них, собственно, не определение идеи Бога, а определение абстрактно-философской мысли о *божественном* как о *возможном предикате* некоторой реальности. Ведь для того, чтобы можно было сказать, что Бог есть безличная сила природы, необходимо предварительно перевести на безличную силу природы хотя бы некоторую совокупность таких понятий, которые обыкновенно мыслятся человеком в качестве предикатов божественного бытия; а для того, чтобы можно было сделать этот перевод понятий, необходимо предварительно заменить идею Бога абстрактным понятием божественного и, по силе этой замены, отыскивать в мире то, что бы можно было назвать в нем *божественным*³. Следовательно, в пантеистическом определении Бога, собственно, не Богу приписывается безличное существование мира, а безличный мир возводится в божеское достоинство, и потому это определение так же мало говорит против нашего определения *идеи Бога*, как и обожествление бездушных предметов в религиозной практике фетишизма⁴.

На самом деле в идее Бога человек всегда непременно выражает сознание реального бытия сверхчеловеческой Личности, и потому именно дать научно состоятельное объяснение этой идее значит объяснить вовсе не то, как представляет себе человек эту Верховную Личность, или что думает человек об ее природе и жизни, или, наконец, чем заменяет ее человек в своих размышлениях о понятии божественного, а то и только то, почему и как возможно для человека сознание ее объективной реальности. То обстоятельство, что сам человек является личностью, *психологически* заставляет его утверждать реальное бытие только своей собственной личности и *логически* заставляет его утверждать реальное бытие всех других человеческих личностей, но оно ни психологически, ни логически не дает ему решительно никакого основания утверждать реальное бытие такой Личности, которая вовсе не есть личность человеческая⁵. Откуда же возникает у человека идея такой Личности и почему именно утверждается человеком объективное значение этой идеи? Подробный ответ на этот вопрос мы уже дали в своем психологическом анализе живого самоопределения человеческой личности в условиях ее

действительного существования. Из этого анализа, разумеется, не трудно увидеть, что относительно происхождения идеи Бога нативисты совершенно правы, потому что эта идея *не создается* человеком в мышлении различных явлений сознания и жизни и *не образуется* человеком из каких-то несуществующих впечатлений сверхчувственного опыта, а действительно *дана* человеку, но только *она дана ему не откуда-нибудь совне в качестве мысли о Боге, а предметно-фактически осуществлена в нем природой его личности как живого образа Бога*. Если бы человеческая личность *не была* идеальной по отношению к реальным условиям ее же собственного существования, человек и не мог бы иметь идеи Бога, и никакое откровение никогда бы не могло сообщить ему эту идею, потому что он не в состоянии был бы понять ее. И если бы человек *не сознавал* идеальной природы своей личности, то он и не мог бы иметь никакого сознания о реальном бытии Божества, и никакое сверхъестественное действие никогда бы не могло вложить в него это сознание, потому что своим человеческим сознанием он мог бы воспринимать только реальность чувственного мира и реальность себя самого как физической части мира. Но человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей природе, и самым фактом своей реальной идеальности она непосредственно утверждает объективное существование Бога как истинной Личности⁶.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

3.

*Природа человеческой
личности как реальный образ истинной природы Бога.*

Мы пришли к такому решению проблемы богосознания, которое может отчасти напоминать собой известную доктрину Фейербаха. Дело в том, что немецкий мыслитель шел в решении нашего вопроса тем же самым путем, по которому и мы идем, и на этом пути он пришел, как известно, к такому заключению: "Бог, рассматриваемый по его моральным или духовным свойствам, следовательно Бог, как моральная сущность, есть не что иное, как обожествленная и опредмеченная духовная сущность самого человека, а потому богословие в действительности и по своему последнему основанию, и по своему конечному результату есть только антропология"⁷. Такой результат своих психологических изысканий Фейербах сам рассматривает как прямое обоснование атеизма, и все его трактаты по философии религии действительно представляют из себя или недомысленную проповедь, или фантастическую защиту атеизма⁸. Само собой разумеется, что это обстоятельство может породить собой естественное недоверие к тому пути, по которому шел Фейербах в построении своей атеистической доктрины, и даже легко может вызвать решительное отрицание этого пути, как заведомого пути всяких неосновательных гипотез и произвольных выводов. Однако это отрицание было бы несправедливо. На самом деле Фейербах шел по верному пути, но он дошел по нему только до середины, а потом остановился и начал гадать и фантазировать на тему о том, куда бы мог привести его путь психологического анализа. Отсюда именно и возникли все его заблуждения. Он имел дело с несомненными фактами религиозного сознания и мышления, и собранные им факты действительно говорили ему, что разгадка религиозного сознания заключается в самом человеке, но в чем, собственно, заключается эта разгадка, он вовсе не исследовал, а только предполагал и гадал. В этих гаданиях ему пригрезилось, что будто в основе религиозного сознания лежит эгоизм человека и что будто содержанием религиозного сознания служит не иное что, как иллюзорное представление человеком себя самого, каким бы ему хотелось быть. Но и в мышлении самого Фейербаха это мнение было только *излюбленным* его мнением, а вовсе не

единственным и вовсе *не окончательным*. Он и сам хорошо понимал глубочайшее значение того очевидного факта, что область религии не есть лишь область пустых размышлений о Боге, а вместе с тем и область реальной жизни по вере в Бога и что религиозная жизнь в действительности осуществляется только путем отрицания человеческого эгоизма. Очевидность этого замечательного факта нередко заставляла Фейербаха изменять своему излюбленному мнению о происхождении идеи Бога и объяснять богосознание как "*непосредственное, произвольное, бессознательное* созерцание человеческой сущности, как некоторой другой сущности"⁹. Значит, и самому Фейербаху приходило на мысль, что в основе человеческого богосознания лежит не эгоизм человека, а что-то совсем другое и что это неведомое *что-то* заставляет человека выражать свое богосознание не представлением своего желательного положения в мире, а положительным "сознанием человека о своей не о конечной, ограниченной, а о бесконечной сущности"¹⁰.

Конечно, при объяснении факта богосознания наряду со многими другими гипотезами можно сделать и такое предположение, что человек "*непосредственно, произвольно и бессознательно*" созерцает себя самого как вне его сущую бесконечную сущность. Но в области научного мышления нельзя останавливаться на каком бы то ни было *предположении* как на выражении бесспорного факта. Высказывая предположение, следует непременно оправдать его, а если оно совершенно не допускает никакого оправдания, то необходимо отбросить его как, очевидно, бесполезное. Между тем Фейербах даже и не подумал о том, что его предположение требует для себя необходимого оправдания и что в интересах этого оправдания ему необходимо поставить вопрос: почему и как именно возможно для человека созерцание своей бесконечной сущности как не-своей? Если бы он задал себе этот необходимый вопрос, для него было бы до очевидности ясно, что непосредственное созерцание человеком себя самого как не-себя в действительности составляет психологическую невозможность и что если эта невозможность считается возможной, благодаря *предполагаемой бессознательности* непосредственного созерцания себя как не-себя, то в этом предположении, утверждающем *бессознательное самосознание*, создается только *логическая нелепость*. Сознание этой нелепости весьма бы ясно показало Фейербаху, что в непосредственном содержании своего богосознания человек имеет сознание бесконечной сущности не своей собственной как не-своей, а именно только не-своей, и это содержание богосознания естественно бы заставило Фейербаха задать себе новый вопрос: *почему и как именно возможно для*

конечного человека непосредственное созерцание бесконечной сущности? Если бы он задал себе этот вопрос, то весьма бы легко мог ответить на него психологическим анализом природы человеческой личности. Этот анализ ясно показывает, что человеческая личность, условная в своем реальном бытии, по своему природному содержанию в сфере самосознания является безусловной, и следовательно человек, по самой природе своей личности, может иметь сознание о бесконечной сущности в сознании безусловного характера своей собственной личности. Но сознание этого характера одинаково не позволяет человеку ни себя самого сознать в качестве бесконечной сущности, ни свой безусловный характер сознать в качестве не-своего; а потому в себе самом, благодаря безусловному характеру своей личности, человек непосредственно сознает не бесконечную сущность, а только образ бесконечной сущности, и это именно сознание себя как *образа* бесконечной сущности есть вместе с тем и сознание действительного бытия такой сущности вне человека.

Таким образом, на почве психологического анализа Фейербах вполне удовлетворительно мог бы объяснить *логическую возможность* богосознания, не искажая действительных фактов сознания и не прибегая к построению своих фантастических гипотез. Возможность богосознания определяется фактом внутреннего противоречия между условным бытием человека и безусловным характером его личности. Но так как загадочный факт этого странного противоречия сам в свою очередь требует для себя необходимого объяснения, то остановиться на простом указании этого факта значит только объяснить, почему и как именно возникает в человеческом сознании идея Бога, и решительно ничего не сказать о действительном значении этой идеи. Ведь нельзя же в самом деле отрицать ее объективное значение только на том основании, что она непосредственно возникает в *человеческом* сознании и в силу необходимых условий *человеческой* природы. Нужно еще объяснить, почему именно человек имеет такую природу, которая необходимо выражается в его сознании противоречием самосознания и жизни. Пока не дано этого объяснения, существование человека остается непонятным, а пока остается непонятным существование человека, ни в каком случае нельзя говорить о понятном значении того, что необходимо возникает в сознании человека по реальным условиям его непонятого существования. Но Фейербах хотя и стоял на почве психологического анализа, однако нимало не догадался о том, что природное содержание человеческой личности выводит человека за необходимые границы физического мира и *в самом человеке* открывает действительное существование другого бытия, кроме физического.

По общему обычаю всех поборников материализма Фейербах наивно воображал себе, что будто вся проблема духа заключается только в решении *интересного* вопроса о происхождении явлений сознания и что если порешить этот вопрос принципиальным утверждением материализма, то уж более и рассуждать будет не о чем¹¹. На самом же деле проблема духа есть прежде всего проблема человеческой личности, и заключается эта проблема не в объяснении явлений сознания, откуда и как возникают эти явления, а в объяснении того замечательного факта, что человек не в каких-нибудь умозаклучениях и выводах *предполагает* объективное существование идеального мира, а в себе самом *непосредственно сознает* действительное существование двух разных миров чувственного и сверхчувственного, физического и духовного. Ведь человек не просто лишь *верит* в действительное бытие сверхчувственного мира, а *непосредственно знает* об этом бытии, потому что себя самого он не может сознавать иначе, как только в сверхчувственном содержании своей личности¹². Считать же это необходимое сознание себя за какой-то непостижимый обман физической природы могут лишь такие ученые толкователи бытия, которым *желательно* объяснить самосознание человека *непрерывно из физических причин*, потому что иначе в объяснении всего существующего им пришлось бы держаться двух разных принципов объяснения. А так как эта двойственность принципов нарушает собой гармонию мысли о бытии, то простое желание некоторых мыслителей считать самосознание за простой обман физической природы и является для них достаточным основанием к прямому заключению, что оно и действительно только обман природы. Но само собой разумеется, что всякий живой человек, не имеющий ни малейшего желания отвергать действительные факты бытия ради воображаемых принципов науки, при объяснении факта самосознания в человеке естественно попытается вывести это объяснение из данного содержания самого факта, а так как это содержание имеет идеальную природу и безусловный характер, то и объяснить действительное существование человека, *согласно фактам*, можно только из познания действительной связи его с условным бытием физического мира и с безусловным бытием сверхчувственной Личности.

Существует ли какой-нибудь другой мир, кроме налично данного, этого человек *научно* не знает и не может знать; но что в пределах налично данного мира существует не одна только чувственная материя, но и связанная с материей сверхчувственная личность это он непосредственно сознает и достоверно знает в познании себя самого¹³. И может ли сам человек когда-нибудь и как-нибудь существовать вне

условий и отношений физического мира этого мы *научно* не знаем и не можем знать, но что *Личностью может быть одно только безусловное бытие* это каждый человек непосредственно сознает и достоверно знает в познании себя самого. Ведь его собственная личность непременно полагает себя как свободную причину и цель всех своих произвольных действий, т.е. непременно полагает себя как свободное бытие для себя, а это именно бытие и есть бытие абсолютное, бытие безусловное в отличие от физического бытия вещей, механически необходимо связанных определенной суммой разных внешних условий и физических отношений. Но, существуя в качестве личности и в то же самое время необходимо связанный механизмом внешних условий в качестве простой вещи физического мира, человек не есть безусловное бытие, а только предметно выражает в себе реальную связь условного и безусловного бытия, и потому, не зная о существовании другого *мира*, кроме наличного, он достоверно знает о существовании другого *бытия*, кроме условного, так как он в себе самом предметно выражает двоякое бытие условное и безусловное. Если бы загадочный факт этого выражения не отрицался в мнимонаучных объяснениях его, а действительно объяснялся, как и всякий непонятный факт бытия, то научная мысль, вероятно, давно бы пришла к библейскому учению о создании человека по образу Божию, потому что существование человека как реального образа Безусловной Сущности строго научно может быть установлено и независимо от Библии, на основании одного только психологического анализа природы и содержания человеческой личности, и к Библии можно обратиться не за тем, чтобы почерпнуть из нее это *учение*, а только за тем, чтобы найти в ней объяснение *действительного факта*. И объективное бытие Бога, и достоверное познание природы Его непосредственно даны человеку реальным бытием и природным содержанием его собственной личности, но почему и как именно возможна в условном бытии сама-то человеческая личность как реальный образ Бога, этого мы не знаем и не можем знать, и Библия говорит нам о создании человека действием Божией воли. Таким образом, следуя по пути Фейербаха, мы находим в реальных условиях человеческого сознания о Боге непосредственное содержание идеи Бога и в реальных условиях человеческого познания о бытии объективное значение этого содержания как *достоверного познания о бытии и природе Бога*. Это положение может показаться до дикости нелепым, если неправильно смотреть на него с точки зрения абсолютного видения, т.е. если в познании о бытии и природе Бога видеть *объяснение* человеком бесконечности Его бытия и безусловности Его природы. Но о таком познании, разумеется, не может быть никакой речи, потому что всякое наше объяснение и есть и может быть только определением

конечных *условий* и данных *отношений* объясняемого факта, а бесконечное бытие и безусловная природа существуют вне всяких условий и отношений вещного мира, и, стало быть, никакое объяснение их для нас совершенно невозможно. Поэтому, говоря о познании бытия и природы Бога, мы говорим не о том, что будто человек может объяснить Необъяснимого, а только о том, что он может иметь в своей человеческой мысли положительное выражение самого факта бесконечности Божия бытия и самого факта безусловности Божией природы, без всякой претензии на какое бы то ни было объяснение этих фактов, потому что никакое объяснение их, очевидно, невозможно¹⁴. Но даже и в этом ограниченном смысле наше положение может показаться до дикости нелепым, если принять во внимание действительную природу нашего объективного познания. Ведь объект не может быть *дан* человеку иначе, как только под формую представления, и *фактическое* содержание наших объективных познаний не может быть получено нами иначе, как только из содержания чувственных восприятий. А между тем бесконечное не может служить объектом представления, и безусловное не может быть воспринято человеком в чувственном созерцании, а потому и говорить о познании *факта* бесконечности Божия бытия и безусловности Божией природы, по-видимому, значит не иное что, как говорить вопиющую нелепость. И эта вопиющая нелепость, конечно, всецело бы заключалась в нашем суждении, если бы мы говорили о познании Бога в чувственном восприятии. Но мы говорим о фактическом оправдании идеи Бога в реальном бытии человека и о достоверном познании Бога в идеальной природе человеческой личности как реального образа Бога. И мы полагаем, что, кто забывает об этом единственном источнике богопознания, тому ничего другого не остается, как только повторить агностическую аргументацию Канта, что "в пользу бытия некоторой первосущности, как Божества, или бытия души, как бессмертного духа, человеческий разум не может привести решительно никакого доказательства в научном смысле, чтобы создать хотя бы только самую ничтожную степень вероятности, и это по совершенно понятной причине: для определения идей сверхчувственного у нас *совершенно не имеется никакого материала*, и мы вынуждены брать этот материал от вещей чувственного мира, а такой материал несоизмерим с объектами сверхчувственными"¹⁵. Но в построении этой аргументации Кант несомненно ошибся.

На самом деле фактический материал для положительных суждений о сверхчувственном у нас в достаточном количестве имеется в непосредственном содержании человеческого самосознания. Мы знаем, что человеческая личность непосредственно полагает себя в сознании как свободное бытие для себя, а это сознание дает положительное



содержание для мышления Безусловного. Что существует как свободная причина, то именно и есть Безусловное, потому что оно стоит вне всяких условий механически-необходимой связи вещей. А что стоит вне этих условий, то, естественно, существует вне границ пространства и вне определений времени, потому что эти именно границы и определения и представляют из себя необходимые условия механической связи вещей. Но что существует вне границ и определений пространства и времени, то именно и есть Бесконечное, потому что его существование выходит за конечные пределы сознания и оно не может быть выражено сознанием под определенной формой какого-нибудь *явления*. Следовательно, принимая во внимание наличие данные факты, что а) человеческая личность не может быть воспринята человеком под форму представления, и что в) каждый акт ее внутренней деятельности только при установлении связи его с другими такими же актами необходимо мыслится в условиях времени, полагается же в сознании независимо от этих условий, и что с) она полагает себя как свободную причину и цель всех своих произвольных действий и в развитии своей жизни действительно утверждает для себя не физический закон механической необходимости, а сверхчувственный принцип разумного основания, мы должны сказать вовсе не то, что будто у нас не имеется никакого материала для положительных суждений о сверхчувственном, а, напротив, что для этих суждений у нас имеется такой материал, в котором непосредственно выражается для мысли самая природа сверхчувственного бытия. В то время как о чувственном бытии мы знаем только под формой посредствующих символов, т.е. знаем его таким, каким оно *кажется* нам, относительно сверхчувственного бытия мы знаем в непосредственном сознании бытия и содержания своей личности, и следовательно мы знаем его таким, каково оно *действительно есть*. И мы достоверно знаем в познании себя самих, что *идеи бесконечного и безусловного являются не пустыми абстрактными понятиями, какие получают нами путем простого отрицания всего чувственного содержания мысли, а служат действительными определениями сверхчувственной природы личного бытия*. И мы достоверно знаем в познании себя самих, что *хотя наша собственная личность существует только в необходимых условиях физического мира, однако природой своей она все-таки выражает не мир, а истинную природу самого Бесконечного и Безусловного, потому что бесконечное и безусловное есть не иное что, как свободное бытие для себя, а свободное бытие для себя и есть и может быть только бытием самосущей Личности*. Это самое достоверное познание и позволяет

нам положительно говорить как о действительном существовании Бога, так и о достоверном познании природы Его.

Без действительного бытия самосушей Личности не могла бы существовать и наша собственная личность, потому что все природное содержание нашей личности является не самоопределением ее действительного существования, а предметно-живым выражением безусловной природы самосушного бытия, и следовательно при отсутствии субстанциального бытия самосушей Личности наша собственная личность была бы так же невозможна в своем реальном бытии, как невозможно отображение в материальном зеркале такого предмета, который вовсе не существует¹⁶. Но существование материального зеркала несколько не связано с теми отображениями, какие в нем возникают или могут возникать. Человек же потому именно и существует в качестве личности, что он изображает собой Безусловную Сущность, и наоборот он потому только и отображает в себе Безусловную Сущность, что он существует в качестве личности.

Следовательно, его личность является не зеркалом по отношению к Богу, а самым изображением Бога, и образ Божий в человеке не возникает под формою какого-нибудь явления сознания, а представляется самой человеческой личностью во всем объеме ее природного содержания, так что это содержание непосредственно открывает нам истинную природу Бога, каким Он существует в себе самом. Мы не знаем и не можем знать, какой жизнью Бог живет и имеет ли Он какое-нибудь отношение к нашему миру, но мы достоверно знаем в познании себя самих, что Бог в себе самом есть живая самосушная Личность. Он не просто лишь *кажется* нам Личностью по субъективным свойствам нашего сознания и мышления, но таким Он реально открывается в нас и таким Он действительно существует независимо от нас, потому что Его бытие безусловно. Он существует как безусловная Личность и потому имеет в своей природе все действительные свойства личного бытия: и фактическое богатство всеведущего ума, и реальное могущество действительной свободы, и вечное достоинство единственной цели, так что Он не просто лишь *предполагается* нами как мыслящий, или болящий, или чувствующий, но Он и действительно мыслит, и волит, и чувствует, потому что Он существует как Личность. Следовательно, в познании Бога как Личности мы имеем полное и совершенное познание о Нем, *что* Он есть по собственной природе Его, но при этом мы совершенно не знаем и не можем знать, *как* Он существует. Наша собственная личность живет только в условиях ограниченного существования, и всякая наша деятельность в своем содержании необходимо определяется

содержанием различных условий жизни и потому неизбежно распадается на отдельные *акты* и необходимо слагается в форму последовательного *процесса* жизни. Но Бог существует как *Безусловная Личность*, и мы не можем перенести на Него *условные формы* нашей ограниченной деятельности, а потому если бы кому-нибудь угодно было спросить, например: *как* Бог мыслит? мы могли бы только ответить ему, что в области нашего мышления совершенно не имеется никакого материала для того, чтобы можно было отвечать на такой вопрос.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

4.

*Вопрос о происхождении у человека
религии и о сущности религиозных отношений к Богу.
Неправильная постановка этого вопроса и ложные решения его.*

Мы нашли, что идея Бога возникает из сознания человеком себя самого, как реального образа такой совершенной Личности, бытие которой совпадает с безусловным содержанием ее самосознания. И мы нашли, что утверждение объективного значения этой идеи опирается не на какие-нибудь темные желания или мечтательные соображения человека, а непосредственно возникает из очевидной невозможности для него мыслить себя самого в природном содержании своей личности, не прибегая для этого мышления к мышлению бытия Божия. Все дело именно заключается в том, что природное содержание человеческой личности оказывается *идеальным* по отношению к ее же собственному действительному существованию, и следовательно человеческая личность *действительно* является живым образом такого бытия, которое на самом деле не принадлежит человеку, но которое несомненно есть, потому что оно *предметно* выражается природой человеческой личности. Простое сознание человеком этого именно непреложного факта и есть прямое утверждение истины бытия Божия. Человек мыслит в Боге истину той самой действительности, которая непосредственно открывается ему в природном содержании его самосознания, но которая для него самого, как недостижимая, имеет только одно несомненное значение, что делает его существование в качестве личности совершенно бессмысленным; потому что личность не составляет необходимого условия, чтобы можно было существовать человеку в качестве простой вещи мира, другого же существования человек не имеет. Но с признанием бытия Божия человеку не требуется другого существования, чтобы уничтожит!) в себе, как в вещи мира, явное бессмыслие своего личного существования, потому что он находит действительную истину своей личности в тех же самых условиях жизни, в каких он действительно существует как одна из вещей мира. Эта истина заключается в том, что человеческая личность по своей природе является реальным образом истинно сущего Бога, а

потому в условиях своего ограниченного существования она может стремиться не к тому только, чтобы охранять и поддерживать свою физическую жизнь, но и к тому, чтобы явить собой в чувственном мире живой образ невидимого Бога. В этом изображении Бога и заключается особый смысл ее физического существования, этим изображением Бога и выражается вся истина ее сверхчувственной природы. Ясное сознание человеком этой истины выражает собой основное содержание так называемого *религиозного сознания*, и деятельное стремление человека к жизни по этой истине образует собой неизменное ядро так называемой *естественной религии*, которая поэтому и является для каждого человека, сознававшего истину своей личности, и единственным истинным мировоззрением, и единственной формой истинной жизни.

Вопросы о том, что такое религия и как она возникает, в чем заключается существенное содержание религии и откуда это содержание получается, есть ли в религии что-нибудь истинное и как можно отличить в ней действительную истину от разных воображаемых истин суетной веры и, наконец, в чем заключается живая сила религии и почему эта могучая сила возрастает или падает все эти вопросы с давних пор волнуют философскую мысль человека, но удовлетворительного решения их мы не имеем даже и по настоящее время. Ученые-богословы определяют религию как живой союз Бога и человека и с точки зрения этого определения совершенно резонно объясняют ее происхождение из непосредственного откровения Бога. Но в этом определении, очевидно, имеется в виду одна только христианская религия, и потому определение касается только одного христианства. Если рассматривать христианство как *объективный факт истории*, оно есть Божие откровение людям и Божие дело в людях, и если рассматривать его как *религию человека*, то оно есть признание человеком Божия откровения и усвоение человеком Божия дела, так что сущность христианской религии действительно можно выразить понятием *союза между Богом и человеком*. Но во всех *естественных* религиях объективной стороны в собственном смысле не существует, потому что все содержание религиозных верований здесь создается самими людьми и только в воображении иногда приписывается откровению Бога по вере человека в общении с Ним. Поэтому всякую естественную религию можно определить собственно не понятием союза, а только понятием *веры человека в общение с Богом*, и в таком случае весь вопрос об ее происхождении совершенно естественно должен сводиться к вопросу о том, почему и как именно возникает у человека эта религиозная вера. По этому вопросу еще в

истории древнегреческой философии появилась гипотеза, что человек пришел к созданию религии путем теологического объяснения некоторых явлений природы и жизни, как непосредственных произведений божеской силы. Гипотезой предполагается, что, подавленный грозным могуществом физической природы, первобытный человек естественно сознавал себя во власти некоторых могучих сил, которые грозно действовали в окружающем его мире и властно распоряжались жизнью и судьбой самого беспомощного человека. И кроме того, гипотезой предполагается, что в сознании своего ничтожества человек естественно слагал с себя всякую ответственность как за счастье, так и за несчастье своей жизни и всецело отдавался на волю тех божеских сил, которые заставляли его трепетать пред ними и заискивать их милости. Возможная правда этих предположений будто бы и раскрывает собой всю тайну религии. Человек верит в общение с богами, потому что в разных явлениях физической природы он видит чудесные действия богов, и следовательно отношение их к миру и к людям составляет для него непреложный факт, а потому и установление выгодных отношений его самого к ним составляет для него насущную необходимость¹⁷.

Но не трудно заметить, что такое объяснение религии могло бы иметь свое место и значение в науке, если бы религия представляла собой только мертвый продукт минувших времен, и мы действительно могли бы объяснить ее как отживший способ мифологического толкования природы. Между тем религия не только была, но и теперь существует, а все те условия, которые, по гипотезе, создали ее, давно уже потеряли над человеком всякую власть и сами, напротив, очутились почти в полной власти культурного владыки земли. Давно уже человек перерос это время, когда из-за каждого дерева в лесу угрожали ему всякие чудовища и чуть ли не в каждой луже воды грезилась ему страшная западня какого-нибудь мифического обитателя мира. Перерос человек и свою беспомощность, и свое дикое невежество, отжил и чувство животного страха пред грозным могуществом природы, пережил и тьму суеверных сказаний о разных метафизических деятелях физического мира, а религия все-таки остается у него и властно вторгается во всю его жизнь, и благословляет или карает его миром священных созерцаний или мучением горьких сомнений. И давным-давно уже гордые титаны всезнания громоздят горы на горы, чтобы взобраться по ним до самого неба и бросить там Богу свой гордый вызов на бой, а религия все-таки живет у людей и заставляет буйную мысль человека если уж не прямо приносить свои жертвы к ее вечному алтарю, то по крайней мере заставляет его склонить свою гордую голову пред завесой непостижимого и сказать о себе: я не знаю даже себя самого¹⁸. Такая

упорная живучесть религиозного сознания в человеке, очевидно, имеет для себя более глубокое основание, чем временное состояние внешнего ничтожества и умственного невежества человека. И если бы ученые толкователи религиозного сознания обратили свое внимание на *всю* сферу религиозного мышления, то они, наверное, бы увидели, что эта сфера даже у самых необразованных народов значительно шире, чем сфера физических отношений жизни. Достаточно указать только на один замечательный факт, что по требованию своего религиозного сознания человек строит себе идеал жизни *праведной*, жизни *истинной*, тогда как по физическим условиям жизни он может говорить только о жизни *счастливой* и по природе своих отношений к миру он может говорить только о жизни *разумной*. Откуда же взялось у человека это более чем странное понятие об истинной жизни и что оно означает собой? Сказать, что человек создал это понятие из чувства животного страха перед мощной силой физической природы и что оно означает собой корыстное заискивание человека перед грозным могуществом божества, значит совсем не подумав над тем, о чем приходится говорить.

Эту слабую сторону разбираемой нами гипотезы легко подметила даже и некритическая мысль древних толкователей религии. Слишком уж резко бросалось в глаза, что гипотеза объясняет собой не всю действительную сферу религиозного мышления, а лишь некоторую часть религиозных суеверий. Поэтому еще в истории древнегреческой философии появилась другая гипотеза, гораздо более соответствующая действительному содержанию языческого политеизма, хотя проблемы религиозного сознания в человеке и она в действительности несколько не решает. По этой новой гипотезе, в основе религиозного сознания лежит не чувство животного страха и не грубое желание какого-то заискивания, а чувство благодарной памяти и благоговейного уважения людей к великим благодетелям человечества, имеющим безмерные заслуги в своих великих открытиях на пользу людей или в своих трудах по установлению между людьми прочного порядка жизни. Предполагается, что человек, который первый догадался приручить диких животных и научил этому искусству других людей, стал почитаться людьми за покровителя скотоводства, а человек, догадавшийся построить лодку и научивший людей плавать по морю, стал почитаться за бога морей и т.д. И кроме того, предполагается, что люди от начала времен верили в бессмертие своего духа и своих благодетелей считали живыми, почему и могли не только праздновать их память, но и обращаться к ним со своими молитвами. В этом будто бы и заключается вся тайна религии¹⁹. Но на самом деле эта гипотеза направляется не к объяснению тайны религии, а лишь к объяснению тайны языческого

политеизма с его действительным циклом всяких богов покровителей искусств и ремесел и разных состояний человеческой жизни и с его действительным культом всяких мифических героев-благодетелей. Между тем в содержании религиозного мышления заключается не одно только представление о соотношении богов и людей в условиях человеческой жизни, и в практике религиозной жизни выражается не одно только празднование богам и призывание богов на помощь людям. В религии человек себя самого стремится найти как бессмертную личность и потому в своих отношениях к Богу он ищет не одних только средств к своему земному благополучию, но и оправдания своих стремлений к вечно пребывающей жизни, подобной жизни Бога. Это такая характерная черта в психологии религиозной жизни, что не заметить ее совершенно невозможно. Каждый религиозный человек непременно сознает себя виновным пред Богом, потому что в Боге он сознает действительную истину своей жизни, а чрез Бога видит одну только неистину в своей жизни, и вследствие этого каждый религиозный человек надеется иметь в религии живой путь к освобождению себя от фактической неистины жизни ради достижения той идеальной истины жизни, которая реально существует в одном только Боге.

На это характерное значение религии древние поборники евгемеризма совсем не обратили никакого внимания. Увлеченные возможностью раскрыть генеалогию богов, они занимались только объяснением мифического содержания религиозных верований, раскрыть же психическое определение религиозного сознания и осветить психические основы религиозной жизни им совсем даже и в голову не приходило. Поэтому, объясняя мифическое содержание современного им богословия, они, очевидно, лишь по крайнему недоразумению могли воображать себе, что будто они объясняли происхождение религии. А между тем это вопиющее недоразумение сохраняется и до настоящего времени во всех тех попытках мнимо-научного объяснения религии, в которых религия смешивается с некоторой суммой наивных верований и все объяснение религии сводится лишь к объяснению разных суеверий из внешних условий и отношений жизни. Пример такого странного толкования религии дает и современный поборник евгемеризма германский профессор Фрошаммер. Хотя ему достоверно известно, что существенным элементом религиозной жизни является "постоянное желание и искание человеком высшего, сверхъестественного, божественного и постоянная вера и твердая уверенность человека в том, что он может достигнуть желаемого"²⁰, однако же он думает, что религия "возникла у человека из деятельности фантазии лишь в качестве культа и в чисто практических интересах, именно в интересах охранения и благополучия земного существования человека в борьбе с

нуждой и опасностями жизни"²¹. Тому существенному элементу в религии, который отрешает человека от всех условий его земного существования и увлекает его за пределы земли, Фрошаммер не придал никакого значения и с поразительным легкомыслием освободил себя от научного объяснения этого элемента на том воображаемом основании, что будто, по мере успехов в духовном образовании человека, его стремления к божественному и сверхъестественному постепенно ослабевают и исчезают. Но ведь если бы эти стремления совершенно исчезли у человека, то вместе с ними, разумеется, исчезла бы и религия, потому что она существенно выражается в этих стремлениях и без них совершенно невозможна²². И если бы религия совершенно исчезла у человека, а какому-нибудь ученому-исследователю все-таки захотелось бы объяснить ее хотя бы даже и в качестве отжившей формы человеческого мировоззрения, то он, очевидно, не мог бы объяснить ее иначе, как только в объяснении бывших у человека стремлений к сверхъестественному и божественному. Значит, дело вовсе не в том, что эти стремления у культурного человека постепенно ослабевают и исчезают, а в том, что они совсем не имеют в виду практических интересов земного существования человека, и объяснять их из борьбы с нуждой и опасностями жизни и логически было бы слишком странно, и психологически едва ли возможно. На самом деле физическая нужда естественно заставляет человека думать только *о физическом довольстве*, и физические опасности жизни естественно заставляют его думать только *о физической безопасности*, а потому стремление человека к охранению и благополучию своего земного существования скорее может погасить в нем всякую мысль о Боге, чем вызвать тоску по Богу и живое стремление к Нему. В действительности это стремление осуществляется только путем отрешения человека от всех помышлений земли, и объяснить это стремление можно только в раскрытии того реального основания, которое позволяет человеку рассматривать себя под точкой зрения иного мира, кроме мира физического.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

5.

Сознание человеком подлинной истины своего бытия в бытии Божиим как основное содержание религиозного сознания и единственное основоположение всякой религии.

Все попытки объяснить религиозное сознание в человеке как случайный или необходимый продукт внешних условий человеческой жизни капитально грешат в том отношении, что они совершенно не принимают в расчет того положения и значения, какое получает в религии человеческая личность. Все ученые толкователи религии, и древние, и новые, почему-то интересуются только одним, что именно когда-нибудь думалось или думается человеку о Боге и откуда бы человек мог почерпать свои думы о Нем. А между тем, думая о Боге, человек думает и о себе самом, и религиозное сознание человека в действительности всегда и непременно является составной частью его самосознания. Если бы человек приходил к мысли о Боге не из познания себя самого, а из познания внешнего мира, то он мог бы, разумеется, *верить* в существование Бога, но только из этой веры его никакой религии у него никогда бы не возникло. Он мог бы верить в Бога *только* деистически, т.е. мог бы признавать Его существование только в качестве первой причины, бытием которой вполне удовлетворительно объясняется для человека бытие познаваемого мира. Но ведь такая вера, очевидно, имеет тот же самый смысл и то же самое значение, какое имеет и вера материалиста в действительное существование материи или вера какого-нибудь ученого-химика в действительное существование атомов. Никакого отношения к предмету веры из таких гносеологических соображений возникнуть совершенно не может²³. Для того чтобы у человека возникла не одна только абстрактная мысль о Боге, но и живое отношение к Богу, ему нужно не просто лишь признавать действительное бытие Бога как первой причины мира и самого человека, но и сознать свою личную связь с Богом в самом процессе своей действительной жизни.

Видимость такого сознания человек несомненно может получить из признания Бога не только в качестве *первой причины мира*, но и в качестве *ближайшей причины явлений мира*, потому что в силу этого признания он может бояться бога страшных явлений и просить его о пощаде и может благодарить бога приятных и полезных явлений и просить его о новых благодеяниях.

Следовательно, он несомненно может иметь в этом случае некоторый *призрак религии*, но религии при таком отношении к Богу он все-таки бы не имел и даже

не мог бы иметь. Напротив, вся его действительная жизнь по существу своему была бы прямо *противорелигиозной*, потому что по самым условиям жизни он необходимо бы стремился к освобождению себя от подчиненного отношения к миру и к приобретению себе возможного владычества над миром, т.е. он необходимо стремился бы к тому, чтобы поменьше нуждаться в Боге и побольше восхищаться собой самим. И в его культурном развитии неизбежно бы наступило такое время, когда бы он совершенно освободился от всякого призрака религии и гордо порвал бы все ненужные ему более отношения к Богу. Если же эти отношения на самом деле не порываются, а вместе с культурным развитием человека только яснее раскрываются в его сознании и точнее определяются в его мысли, то это обстоятельство само собой доказывает, что сознание связи с Богом возникает у человека не из признания некоторых явлений мира за действия Божий, а наоборот – познание действительных отношений Бога к миру и к людям раскрывается только из сознания человеком своей связи с Богом. Только это сознание и определяет собой возможность для человека религиозных отношений к Богу, и только по силе этого сознания религия и может существовать у человека совершенно независимо от всех земных условий и отношений его жизни.

Ясное дело, что объяснить религиозное сознание значит то же самое, что и объяснить сознание в человеке его связи с Богом. Пока мы не раскрыли, откуда возникает это сознание, и почему оно возникает, и в чем оно выражается, мы не знаем происхождения религии, мы не знаем даже и того, что собственно называется религией, а потому и нет ничего удивительного в том, что в богословско-философской литературе существует целое множество различных определений религии и что нередко высказываются даже такие соображения, что будто бы религиозным может быть даже и такой человек, который прямо и решительно отвергает действительное существование Бога²⁴. Ведь все определения религии в действительности создаются или на основании *некоторых фактов* религиозной жизни, или на основании *катехизических отрывков* из разных религиозных верований, а это обстоятельство естественно дает самый широкий простор к сочинению каких угодно религий; потому что общего реального основания *для выбора* фактов и верований, как действительно характерных и существенных для религии сами религиозные факты и верования в прямой и определенной форме не указывают, и потому каждый ученый – толкователь религии естественно считает характерным и существенным для нее, что, по личным его соображениям, ему *кажется* существенным. При таких обстоятельствах единственное средство к тому, чтобы уничтожить существующую путаницу в определениях религии и вместе с тем создать ее правильное определение, заключается в научном раскрытии действительной психологии религиозного сознания. Но это необходимое исследование проблемы религиозного сознания и до настоящего времени все еще ожидает своей очереди. Хотя со времени Канта и было сделано немало попыток раскрыть генезис религиозного сознания, однако все эти попытки, разделяя судьбу своего прототипа, в сущности нисколько не выходят за пределы простого сочинительства²⁵.

внимания, а между тем эта невозможность весьма бы ясно показала ему, что он вовсе не решал проблемы религиозного сознания и не объяснял религию, какой она в существе своем есть и может быть, а просто сочинял такую религию, какой на самом деле ни один разумный человек, даже и при искреннем желании своем, иметь ни в каком случае не может³². Если бы Кант серьезно подумал об этой невозможности, он, вероятно, пересмотрел бы свои удивительные доводы в пользу сочиненной им, логически невероятной и психологически невозможной, мнимо разумной религии и, вероятно бы, догадался, что перевод религии на мораль у него получился только в пользу совершенного незнания им того, что такое мораль.

Вся моральная философия Канта утверждается на понятии нравственного закона, который был признан a priori данным и по тому самому *необъяснимым*. Если бы кто-нибудь спросил знаменитого автора *Критик*, что собственно выражает собой нравственный закон, то он, вероятно, ответил бы ничего не значащей тавтологией, что нравственный закон это такой закон, который определяет собой нравственную деятельность человека. А если бы кто-нибудь спросил его, какие собственно действия человека называются нравственными, то он, вероятно, ответил бы простым оборотом тавтологии, что нравственные действия это такие действия, которые определяются содержанием нравственного закона. Кант играл с бессодержательным понятием нравственного закона и по своему желанию пришивал к этому понятию и высшее благо, и нравственные обязанности, и Божий заповеди, и существенные определения свободной воли самой по себе и все это потому, что генезиса нравственного сознания он совсем не исследовал³³. Между тем это исследование могло бы показать ему, что нравственное сознание ведет человека к Богу вовсе не тем путем, о каком думалось критическому мыслителю. *Нравственное сознание возникает у человека из идеальной природы его личности, и потому оно ведет, человека не к понятию о благе жизни, а исключительно только к понятию об истине жизни*. Самым фактом сознания себя как свободно-разумной личности человек необходимо отделяет свою жизнь от жизни внешнего мира и необходимо утверждает возможность для себя такого развития жизни, которое бы вытекало не из чувственных побуждений его физической природы, а только из разумных требований его личности. Существо же нравственного сознания в том именно и заключается, что физические побуждения воли считаются не соответствующими *действительной природе человеческой личности*, и потому все чувственное содержание жизни считается содержанием *не-истинной* жизни личности; тогда как все духовные побуждения воли сознаются за выражения *подлинной природы* личности, и потому все духовное содержание жизни считается содержанием *истинной* жизни личности. Следовательно, содержанием нравственного сознания выражается не иное что, как природное самоопределение человеческой личности в условиях ее физического существования: *нравственно для человека то, что должно*

быть осуществляемо человеком, а должно быть осуществляемо человеком то, что *истинно человеческо*, а истинно человеческо то, что *выражает собой действительную природу человеческой личности независимо от условий, интересов и целей ее физического существования*. Человек потому только и приходит к нравственному самоопределению, что весь процесс этого самоопределения в действительности выражает собой лишь природное содержание человеческой личности. Поэтому нравственное самоопределение человека несомненно оказалось бы для него единственным выражением всей действительной истины бытия, если бы только истинная жизнь, о которой говорит человеку нравственное сознание, существовала не в одном лишь идеальном представлении человека как долженствующая быть, а была бы и на самом деле как его наличная жизнь. Тогда бы все содержание человеческого мышления о бытии целиком выразилось в мышлении человеком себя самого как свободного деятеля в мире и в мышлении внешнего мира как данного средства к развитию человеческой деятельности, так что о возможности какого-нибудь другого бытия, кроме себя самого и внешнего мира, человек никогда бы даже и не подумал. Но в том-то именно и заключается все дело, что истинная жизнь, о которой говорит человеку нравственное сознание, в действительности неосуществима, потому что человек существует не только в качестве свободного деятеля в мире, но и в качестве простой вещи мира, необходимо подчиненной всеобщим законам физического существования. Вследствие же этой необходимой идеальности истинной жизни содержание нравственного сознания в действительности раскрывает человеку не какой-нибудь естественный закон его собственной наличной жизни, а один только образ истинного бытия совершенной личности, и потому в содержании своего нравственного сознания человек непосредственно утверждает не возможную достижимость для себя истинной жизни, а только несомненную действительность себя как реального образа такой Безусловной Сущности, которая действительно живет истинной жизнью Личности.

Таким образом, не в абстрактном понятии какого-то высшего блага, а в живом сознании нравственной жизни как жизни *истинной* и в живом самоопределении себя как реального образа Верховной Личности, которой действительно принадлежит эта истинная жизнь, человек приходит к сознанию и утверждению бытия Божия, а вместе с этим утверждением приходит и к реальному обоснованию своего нравственного развития на почве религии. Для Канта это положение, конечно, показалось бы в высшей степени странным, но из этого положения он только и мог бы вполне удовлетворительно объяснить как содержание нравственного закона, так и психологическую возможность его. Ведь независимо от содержания религиозного сознания нравственный закон только пустое слово без всякого смысла и значения, потому что *непосредственно* в человеке существует не нравственный закон, а нравственное сознание, но это сознание только *указывает* человеку на истинную жизнь личности, а вовсе *не определяет* собой стремлений человека к достижению этой истинной жизни, потому что оно прямо и решительно

указывает ее как жизнь личности *вне условий, интересов и целей ее физического существования*, стало быть как жизнь личности *безусловной*, стало быть как жизнь личности *сверхчеловеческой*. Поэтому превратиться в закон *человеческой* деятельности нравственное сознание само по себе ни в каком случае не может, так что, оставаясь при этом сознании, человек прекрасно бы *знал* об истинной жизни, но *стремиться* к ней он так же бы не мог, как не может он стремиться к тому, чтобы услышать своим ухом движения эфирных волн, хотя ему и достоверно известно, что объективно существуют не звуки, а именно эти недоступные для его восприятия эфирные движения. Следовательно, *нравственный закон* человеческой жизни возникает из *нравственного сознания* человека не прямо непосредственно, а чрез посредство каких-то особых условий, и мы думаем, что теперь уж вовсе не трудно определить эти посредствующие условия, когда нам достоверно известна особая связь нравственного сознания с природным самоопределением человеческой личности. Мы знаем, что в этом сознании человек познает идеальную природу своей личности в отношении к условиям ее действительного существования, т.е. в этом сознании человек непосредственно познает себя в качестве реального образа Бога, а это познание не только говорит человеку об истине Божия бытия, но и дает ему прямое указание той жизни, которая была бы истинной жизнью *человеческой* личности.

При сознании себя как реального образа Бога человек находит свою истинную жизнь в жизни по образу Божию, т.е. в осуществлении такой жизни, которая бы развивалась в пределах и условиях физического мира и все-таки была бы подобна собственной жизни Бога. В этой жизни для человека выражается единственный смысл его физического существования в качестве свободно-разумной личности, и потому идея богоподобной жизни естественно определяет собой живое стремление человека к действительному подобию с Богом как с истинным первообразом его личности; так что по сознанию себя как реального образа Бога человек не просто лишь мыслит о Боге как об истинно существующем и не просто лишь видит в Боге подлинную истину бытия всякой личности, но и стремится себя самого осуществить в мире как истинный образ истинно сущего Бога. Фактом этого именно стремления человека к богоподобной жизни естественное богосознание его и возводится в живое основоположение религии. Пока человек только мыслит о Боге, он богословствует, и пока он только мыслит о своем отношении к Богу, он философствует, но, когда он обращается к действительной жизни по образу Бога, он фактически осуществляет религию как живое стремление свое к действительному отображению в мире Бога путем свободного уподобления Ему. Независимо от этого стремления к богоподобию никакой религии у человека нет и не может быть, потому что все содержание человеческого богосознания заключается только в сознании человеком действительного существования Бога как *первообраза* его личности, и следовательно живое отношение человека к Богу, *в пределах естественного богосознания*

человека, не может выражаться никакой другой идеей, кроме идеи богоподобия как истинной цели человеческой жизни. Если же в содержании религиозного мышления идея богоподобия на самом деле заслоняется идеями откровения, промысления и спасения, то все эти идеи потому только и становятся действительными определениями религиозной жизни, что человек не в состоянии осуществить в своей жизни идею богоподобия и ради этого осуществления обращается к воображаемой или действительной помощи самого Бога. И если в практике религиозной жизни Божия помощь требуется человеком вовсе не ради осуществления идеи богоподобия, а ради достижения многих других целей, то постановка этих целей определяется уже не религиозным сознанием человека, а разными условиями человеческой жизни, и потому это обстоятельство говорит собственно не о сущности религии, а только о возможном подчинении религиозного мышления наличным условиям и интересам жизни.

Действительная сущность религии выражается только идеей богоподобия. Эта идея, разумеется, не требует от человека, чтобы он *сравнился с Богом*, она лишь побуждает человека жить в условиях физического мира по сознанию в себе образа Божия. Следовательно, осуществление идеи богоподобия несомненно лежит в границах человеческой природы и сил. Но человек одновременно является и действительным образом Бога, и действительной вещью физического мира, а потому фактически осуществлять в своей жизни идею богоподобия он, очевидно, может не иначе, как только в непрерывной борьбе с собой самим, а так как эта борьба непрерывно говорит человеку о действительной принадлежности его физическому миру, то человек никогда бы не мог даже и подумать о том, чтобы вести эту борьбу, если бы в жизни по образу Божию он не сознавал *истинной* жизни своей личности и если бы это сознание не возлагало на него непременной *обязанности* стремиться к достижению богоподобной жизни как жизни истинной. Такая обязанность и действительно сознается каждым человеком, и ее-то именно сознание и предьявляется каждому человеку в идее *нравственного закона жизни*. Этот закон не а priori дан человеку. Он и возникает из религиозного сознания человека и все свое содержание получает только из этого сознания:

нравственное, долженствующее быть осуществленным, истинное есть лишь богоподобное, так что идея богоподобия является и единственным основоположением естественной морали, и единственным критерием всех действий человека в моральном отношении, и, наконец, единственным основанием для нравственного развития человека. В одном только действительном существовании Бога, как своего первообраза, человек находит безусловную истину своего личного бытия, и потому совершенно естественно, что одна только идея богоподобия с конкретной определенностью указывает человеку, зачем ему следует жить и как ему следует смотреть на явления жизни. И в одной только идее Божественной Личности человек находит вечную меру безусловного совершенства, а потому совершенно естественно, что одна только идея богоподобия не позволяет человеку остановиться на пути своего нравственного развития, а непрерывно заставляет его раздвигать границы

своего нравственного развития в направлении к безусловному идеалу всякого совершенства к живому отображению в себе Бога путем действительного уподобления Ему. Следовательно, *нравственность не создает религию, а только осуществляет ее, религия же прямо и положительно определяет собой все нравственное содержание жизни как свое фактическое осуществление.*

Но ввиду того, что живое стремление человека к осуществлению в себе действительного подобия Богу неизменно говорит человеку только о безмерном несовершенстве его сравнительно с безусловным совершенством вечного Бога, то из нравственного самоопределения человека как существа несовершенного необходимо возникает обратное влияние морали на религию. В сознании своего несовершенства человек естественно преклоняется пред истинным величием Бога и тем самым фактически осуществляет в своей жизни *неизменную форму религии как благоговейного поклонения Богу или богочитания.* Независимо от этой формы никакой религии у человека нет и не может быть, потому что религия заключается в жизни человека по образу Божию, а эта жизнь, как вечно осуществляемая и никогда не осуществимая, и возвышает человека до созерцания вечной славы Бога, и смиряет его сознанием своего ничтожества пред Богом, т.е. религиозная жизнь создает в человеке такое нравственное настроение, из которого сама собой возникает для человека нравственная потребность живой любви к Богу, как недалеко от человека сущему, и потребность смиренного поклонения Богу как вечному отцу непостижимого величества. Если бы человек погасил в себе эту нравственную потребность, то вместе с нею он сразу бы уничтожил и религию и мораль, потому что воспитывать в себе нравственные стремления человека заставляет одно только религиозное сознание, а при наличности нравственных стремлений человек не может выражать своего религиозного сознания иначе, как только под форму богупочитания. Поэтому, с уничтожением богупочитания, у человека остается собственно не религия, а одна только идея религии, о которой человек может подумать и может поговорить, но жить которой он вовсе не собирается; а с уничтожением религиозной жизни у человека не остается даже и простой идеи морали, потому что в этом случае теряется всякое основание для нравственной оценки явлений жизни и становится совершенно непонятным, что же собственно и почему именно *следует* человеку считать нравственным или не нравственным.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

6.

Правда религиозного сознания и возможная ложь религиозного мышления.

Естественное подчинение религиозного мышления принципу счастья жизни

и действительная ложь всякой естественной религии.

Таким образом, исследование природы религиозного сознания позволяет нам определить религию как живое стремление человека к действительному отображению в мире Бога путем свободного уподобления Богу. И раскрытие природной связи религиозного сознания с нравственным содержанием жизни позволяет нам указать существенное выражение религиозной жизни в свободном поклонении человека Богу или в богопочитании. Человек имеет религию, потому что он находит в Боге безусловную истину своей жизни как жизни свободно-разумной личности и стремится к действительному уподоблению Богу как к безусловному оправданию своего личного существования, иначе неведомо зачем ему данного и, стало быть, прямо бессмысленного, и благоговейно преклоняется пред истинным величием Бога как единого Владыки той совершенной жизни, во имя которой должен жить человек и в сознании которой он неизменно видит только свое нравственное несовершенство. Но с таким содержанием религиозное сознание человека представляет из себя одну лишь неизменную основу и вечную форму религии. Оно было бы, конечно, единственным и всеобщим содержанием естественной религии человека, если бы человек и на самом деле жил в мире только по сознанию в себе образа Божия, потому что в таком случае его действительная жизнь на земле могла бы представлять из себя и очень слабое и очень несовершенное подобие жизни божественной, но прямого отрицания идеи богоподобия она все-таки бы не заключала в себе. Между тем человек на самом деле не только не уподобляется Богу, но и прямо осуществляет в себе подобие физическому миру, так что всем содержанием своей наличной жизни он фактически отрицает Бога, отрицает и значение себя самого, как данного в условиях физического мира действительного образа Божия. Поэтому в наличных

жизни решительно необходимо для человека. Оно только одно может примирить его с Богом и с совестью и тем самым может освободить его от муки необходимого осуждения со стороны его же собственного религиозно-нравственного сознания.

Ради этого спасения себя от суда и осуждения человек старается не делать того, чего не должно быть в его жизни по содержанию его религиозно-нравственного сознания, и так как больше этого старания он ничего не может иметь и не в состоянии сделать, то это именно старание ему и приходится выставлять пред Богом и совестью как положительное оправдание его жизни на земле в качестве свободно-разумной личности. Ему естественно кажется так, что если он старается *не делать* того, что враждебно истине его религиозно-нравственного сознания, то это уж *большое доброе дело* с его стороны, потому что и самое стремление к жизни поистине несомненно требует от человека громадных усилий его немощной воли. На этом основании человеку естественно кажется так, что если его старания увенчаются успехом и ему действительно удастся победить себя и *не поступить вопреки* вечной правде его религиозно-нравственного сознания, то за этот *добрый поступок* он не только *заслуживает* жизни на земле, но и *заслуживает* того, чтобы Господь Бог *простил* ему все неправды его жизни, потому что всякая победа человека над собой самим и над миром в себе действительно является для естественного человека несомненным выражением высокого нравственного героизма. Но этот *естественный* способ самооправдания человека прямою дорогой ведет его к совершенному искажению религиозно-нравственного сознания в создании ложных религий. Дело в том, что, отождествляя оправдание жизни с получением прощения от Бога грехов своих, человек совершенно искажает великую идею оправдания и вконец разрушает открытый в религиозно-нравственном сознании глубокий смысл его жизни, потому что в силу этого отождествления все назначение человека естественно сводится к тому, чтобы существовать ему в мире в качестве прощенного грешника. Но ведь прощенный грешник вовсе не есть праведник, и считать себя *достойным* жизни на основании одного только полученного от Бога прощения неправд своих человек, очевидно, может только по крайне грубой ошибке, потому что и в обиходных условиях человеческой жизни прощение освобождает виновного человека не от вины в сделанном преступлении, а только от наказания за сделанную вину. Следовательно, в отношении оправдания жизни человек лишь обольщает себя надеждой на

прощение грехов своих, потому что это прощение на самом деле нисколько его не оправдывает. А так как надежду на это прощение он ставит в зависимость от воображаемых заслуг своих пред Богом в совершении некоторых добрых поступков, то, обольщая себя в отношении оправдания жизни, человек, очевидно, прибавляет к этому обольщению еще и другое грубое обольщение насчет своих отношений к Богу. Религиозно-нравственное сознание человека непосредственно говорит ему о возможности одних только религиозно-нравственных отношений к Богу в благоговейном поклонении Ему и в живом стремлении к раскрытию в себе Его образа. Стремление же человека к оправданию своего существования на земле, при враждебной богоподобию жизни, выдвигает *юридическое* отношение к Богу и тем прямо и решительно уничтожает и правду религии, и возможность нравственности, потому что в силу этого отношения *религия превращается у человека в простую сделку с Богом и как обыкновенная житейская сделка необходимо подчиняется принципу счастья жизни*. Так это и было к есть на самом деле в области всех естественных религий без всякого исключения. Человек воображал себе, что он может купить себе у Бога не одно только прощение грехов, но и всякое изобилие благ земных, и человек придумывал всевозможные средства, чтобы склонить на свою сторону Всемогущего Бога и воспользоваться Его силой в корыстных интересах своего благополучия. Отсюда появились у человека всевозможные суеверия и возникли самые грешные нелепые представления о Боге. Человек заключал Божию силу в разные предметы физического мира и последовательно переносил на Бога все те отношения, какие были желательны ему самому. По каким-нибудь случайным обстоятельствам человек иногда делал необычайное открытие, что Бог живет на какой-нибудь горе или в какой-нибудь роще, и вот у человека появлялось страстное желание во что бы то ни стало владеть Божиим вместилищем; а так как и все другие люди, узнавшие о необычайном открытии, естественно стремились к этой же самой цели, то каждому отдельному человеку ничего другого не оставалось, как захватить в свое личное владение по крайней мере хоть небольшой камень от священной горы или кусочек дерева из священной рощи. Таким путем естественно развилось идолослужение людей, обезумевших от неутолимой жажды счастья и желавших ради достижения его овладеть всемогущею Божией силой посредством владения разными амулетами и талисманами. И в естественном человеке настолько сильно это противорелигиозное безумие, что разочарование в чудодейственной силе какого-нибудь талисмана убеждает человека не в том, что Богом нельзя овладеть посредством талисмана, а лишь в том, что ради

возможного овладения Божией силой он воспользовался не тем талисманом, каким бы следовало. Отсюда же в области религиозной жизни естественно становятся возможными такие дикие явления, как всякие благодарности Божию заместителю и жестокие выговоры ему, кормление и поение Божия заместителя и беспощадное сечение его розгой, корыстное поклонение Божию заместителю и выбрасывание его вон с водворением на его место другого. Конечно, такие дикие проявления религиозного безумия бывают далеко не всегда и не у всех людей, но то психическое настроение, на почве которого развивается это безумие, составляет необходимое выражение всех естественных религий без всякого исключения, и это обстоятельство служит достаточным основанием для того, чтобы можно было усомниться в истине всякой естественной религии.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

Глава VIII

ЕСТЕСТВЕННАЯ РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

1.

Начало критического отношения к религии и происхождение философии.

Религиозное сознание человека возникает из сознания реального бытия Бога как объективного *первообраза* человеческой личности и непосредственно выражается определением жизни человека по образу Божию как *истинной* жизни человеческой личности. Но так как на самом деле человек живет не по сознанию в себе образа Божия, а по сознанию своих необходимых отношений к миру и к людям, то идея истинной жизни естественно переводится им на действительную практику его наличной жизни и, в силу этого перевода, необходимо искажается им как со стороны ее безусловного содержания, так и со стороны ее вечного значения. Истинной жизнью для человека в действительности оказывается та самая жизнь, которую он необходимо ведет по условиям своего физического существования, и потому на религиозное происхождение идеи истинной жизни в действительности указывает одно только стремление человека давать своим поступкам религиозное оправдание. Человек и живет по стихиям мира, и помышляет только о благе жизни, так что сознание Божия образа в нем совершенно закрывается сознанием простой вещи мира, и самая идея Бога является для него не реальным указанием истинной жизни, а просто лишь указанием одного из данных условий его физического существования. Вследствие же этого коренного искажения религиозного сознания все отношение человека к Богу естественно превращается в психофизический процесс чисто внешнего *приспособления к* Божию бытию. Человек вынужден мириться с тем, что Бог существует, и вынужден *считаться с* Его бытием. Поэтому он боится обидеть Бога и старается по возможности угодить Ему, чтобы приобрести себе в Нем могущественного союзника для успешной

борьбы своей с разными невзгодами жизни. Отсюда всякая естественная религия человека неизбежно превращается в суеверное идолослужение. Слепой человек старается проникнуть в неведомые намерения Бога и старается отгадать возможное отношение Бога к тем или другим своим предприятиям, но он старается об этом не ради того, чтобы подчинить себя Богу, а лишь ради того, чтобы не ошибиться в своих житейских расчетах на желательный успех своих предприятий. Где не предвидится этой ошибки, он с самой спокойной совестью может, *помолившись Богу*, совершить и воровство, и убийство, и всякое нехорошее дело и потом может искренно благодарить и славословить Бога, как будто бы Он помогал ему в достижении его преступных желаний. Таким путем слепой и корыстный человек низводит Бога до положения простого средства к достижению своего благополучия, и великое счастье для человека заключается в том, что никакое счастье на земле невозможно.

Если бы зло действительной жизни не стояло в противоречии с благом желанной жизни, то человек никогда бы, вероятно, не подумал о том, что он живет в мире не *своей собственной* жизнью, а *чужой* жизнью внешнего мира, потому что на самом деле не он сам живет в мире, а внешний мир живет в нем, он же сам только переживает в себе движения мира. В таком случае все мышление человека о себе самом естественно ограничивалось бы животным представлением себя как части мира и потому никогда бы не вышло за узкие рамки протоколльно-позитивного мышления о *наилучших отношениях* к внешнему миру при благодетельном содействии всемогущего Бога. Но иллюзорность счастья с роковой необходимостью заставляет его критически отнестись ко всем своим представлениям о счастье и критически обсудить все свои надежды на мощное содействие Бога: может ли он в самом деле надеяться на действительное содействие Бога и если может, то во всем ли может, в чем пожелает? В силу постановки этого вопроса человек пытается дать себе сознательный отчет во всех своих верованиях, желаниях и ожиданиях, и с первым же построением этого отчета он полагает начало философии.

Со времен Аристотеля происхождение философии, обыкновенно, объясняется из чувства удивления человека пред величием внешнего мира, и потому философия отождествляется с положительной наукой о мире. Но в действительности все вопросы философии всегда вырастали на почве самосознания, и все решения по этим вопросам всегда создавались только на основании простого наблюдения или методического изучения живых фактов человеческого самосознания,

так что философом человек сделался значительно раньше, чем мог развиться у него чисто теоретический интерес научной любознательности. Для развития этого интереса необходимо требуется возможно полное устранение острого характера и исключительного значения насущных интересов жизни, потому что, пока не удовлетворены эти насущные интересы, они естественно обращают на себя всю энергию человеческой мысли и воли, и человеку бывает вовсе не до того, чтобы наслаждаться знанием ради знания. Но стремление человека к возможно полному удовлетворению практических интересов жизни прежде всего приводит его к сложной проблеме блага и зла и прежде всего заставляет его определять и объяснять не мир, а свое собственное положение в мире. Поэтому научные интересы миропознания для огромного множества людей даже и в настоящее время вовсе не существуют, тогда как всякий человек, по общим условиям жизни, необходимо приобретает себе некоторое практическое познание внешнего мира как самое верное средство в борьбе за существование и по самой природе своих отношений к миру необходимо создает для себя философию как объяснение своего наличного существования в мире и определение соответствующей данному объяснению внешней практики своей жизни. Необходимость этого объяснения себя определяется для человека фактом противоречия между идеалом блага и действительностью зла, и потому философские опыты о человеке, разумеется, появились со времени первой же попытки человека убежать от противоречий в его мысли и жизни. Конечно, положительное знание при своем развитии неизбежно должно было столкнуться с этими философскими опытами о человеке, но всецело перевести их на свою почву оно все-таки не могло, потому что действительные корни философии лежат не в почве положительного знания о мире, а в познании человека о себе самом, и действительная задача философии выражается не построением общей системы *научного мирозерцания*, а научным построением *живого мировоззрения* в обстоятельном изучении самого живого человека¹.

Если в области положительной науки о мире мы можем точно указать все различные периоды в образовании земли и можем тщательно изобразить всех обитателей земного шара от амебы и до человека, то по отношению к основным вопросам философского мышления все-таки никакого вывода отсюда мы, очевидно, не получим. Философ желает знать не о том, что представляет из себя человек и как он живет или может жить, а о том, что *есть* человек и как он *должен жить*, и на что он *смеет надеяться*; и в интересах научного обоснования всех своих рассуждений по этим вопросам философ спрашивает не о том,

что, как и откуда может знать человек, а о том, как и почему именно он может утверждать какое-нибудь познание свое в качестве подлинной истины². Пусть все философские решения по этим капитальным вопросам будут наивными или даже прямо нелепыми, от этого самые вопросы не могут все-таки потерять ни своей теоретической ценности, ни своей практической важности, и человек необходимо будет задавать их себе, потому что он живет только решением их. Между тем, на почве положительной науки о мире и о внешнем бытии человека, все эти жгучие вопросы представляются пустыми мечтами полупомешанного фантаста, потому что наука ведает мир явлений и совершенно не касается субстанций, она точно говорит о существующем и спокойно молчит о долженствующем быть³. Поэтому перевести философию на почву науки значит то же самое, что и прямо уничтожить ее, но от этого уничтожения философии никогда, разумеется, не исчезнут у людей те вопросы, которые необходимо создают ее⁴.

Еще в древнее время, по грубой ошибке Аристотеля, за предмет философии был принят не человек, а мир, и мир не в отношении его к человеку, а мир в себе самом, т. е. совершенно независимо от человека. Вследствие этого предмет философии совпал с предметом положительной науки о мире, и с развитием положительной науки философия неизбежно должна подлежать совершенному уничтожению. В силу же необходимости этого уничтожения современные поборники философии естественно очутились в странном положении таких ученых специалистов, которые совершенно не знают, что им следует делать или о чем специально разговаривать. Они принялись за совершенно невозможную в какой бы то ни было другой науке работу *за отыскание предмета, подлежащего их специальному ведению*. В то время как всякая наука существует потому, что есть предмет, исследование которого вызывает ее существование, в философии нашего времени оказывается совсем наоборот: сама она существует и доказывает свое существование целой грудой всяких философских книг и статей, предмет же ее только еще отыскивается, и он должен существовать только потому, что для него существует особая, специальная, хотя и неведущая его, философская наука. Это странное брожение в области философского мышления пока далеко еще не окончилось, да и конца ему скоро еще не предвидится, но печальные результаты его давно уже успели обнаружиться. Предметов для существующей только по имени философской науки найдено ровно столько, сколько было искателей их, потому что каждый искатель старался указать в качестве предмета философии такой предмет, которым бы не занималась ни одна из существующих наук, и кому только удавалось отыскать такой свободный предмет, тот прямо и

решал, что этим именно предметом и должна специально заниматься философия. Никаких рассуждений о том, почему бы данный предмет не ввести в сферу специального ведения какой-нибудь из существующих наук или почему бы для данного предмета не создать какую-нибудь новую науку, современные философы не допускают, и доброй волей своих поборников философия ныне является всем, чем угодно, и в то же время ничем⁵.

Этого нелепого положения философия никогда бы, конечно, не достигла, если бы искренние поборники ее не выбрасывали из нее тех вопросов, которые от начала времен создавали ее и которые до сих пор необходимо создают ее в мышлении всякого человека, дикого и культурного, ученого и необразованного. Эти вопросы касаются объяснения самого человека, и в решении их *философия является специальной наукой о человеке не как о зоологическом экземпляре, а как о носителе разумных основ и выразителе идеальных целей жизни*. Как бы там ни решал человек вопроса об этих основах и целях жизни догматически или критически, он все-таки непременно решает его, и как бы ни определял себя человек спиритуалистически или материалистически, он все-таки непременно определяет себя, и как бы ни объяснял себя человек теистически или натуралистически, он непременно все-таки объясняет себя. Поэтому даже среди самых упорных и решительных отрицателей философии нет и не может быть такого человека, который бы *фактически* не был философом, так как убежать от философии значит то же самое, что и убежать от сознания себя самого. Если бы поборники философии обратили достаточное внимание на это всеобщее необходимое философствование людей, им никогда бы не пришлось *придумывать* специального предмета философской науки, потому что в этом случае они бы очень ясно увидели исконный предмет философии и вполне бы, разумеется, поняли как ее великую роль в прошедшем, так и ее вечное значение в будущем⁶.

Философия как стремление человека к познанию себя самого определяет и выражает собой весь процесс духовного развития человека. Так как исходным моментом этого развития служит постоянное противоречие мысли и жизни, основанием же этого противоречия является коренное противоречие между природным содержанием человеческой личности и механической природой физического мира, то человек естественно пытается отгадать себя и определить свое положение в мире из познания своих отношений к

безусловному бытию Бога, а потому первым и непосредственным содержанием философского мышления естественно является содержание религиозных верований, и философия ближайшим образом определяет и выражает собой весь процесс религиозно-нравственного развития человека. Эта живая непосредственная связь религиозного сознания и философского мышления давно уж была подмечена в мировоззрении всех древних народов, и религиозное значение философии давно уже точно было определено в построении всех великих религий древнего мира. Отделить в этих религиях догматику от метафизики оказывается совершенно невозможным, потому что философская мысль постоянно отливалась здесь в одну и ту же форму религиозных созерцаний и поучений, а догма религии неизменно сводилась к решению исходной проблемы философии о сущности блага и зла. Смотри по тому, как именно решалась эта философская проблема, так и выражалось все содержание религиозного мышления. Конфуций, например, был убежден, что наличная действительность хороша и счастье в жизни возможно, да люди только *не умеют* достигать его. Люди именно страдают от себя самих, потому что не умеют соразмерять своих желаний и сил, и страдают от других людей, потому что не умеют установить между собой правильных отношений, а то и другое неумение коренится только в их невнимательном отношении к опытам минувших поколений. Если бы люди побольше вникали в эти минувшие опыты, то они могли бы извлечь из них многие мудрые правила жизни и, руководясь этими правилами как определениями внешнего закона, могли бы избежать всех бедствий своего *невежества*. Отсюда получает свое центральное значение в китайской религии культ умерших, и отсюда же на все религиозное мировоззрение китайцев налагается печать холодной рассудочности. Между тем при другом решении проблемы блага естественно получается и другое содержание религиозного мышления.

Шакья-Муни думал, что действительность сама по себе есть зло и жизнь сама по себе есть несчастье, что реально существуют одни только страдания, удовольствия же оказываются пустыми призраками, увеличивающими силу страданий. По силе такого убеждения Шакья-Муни естественно предложил человеку искать свое возможное счастье только в отрицании своего несчастья, т.е. в отрицании самой жизни, в отрицании всякого чувства и всякого желания, пока не наступит естественный конец человека — неизбежная смерть. Эта именно смерть, по нравственной метафизике буддизма, и есть подлинное блаженство человека, не потому только, что она отрешает его от явной нелепости жизни, но и потому, что в ней само небо освобождается от своего

рокового заблуждения от создания нашего жалкого мира. Очевидно, мировоззрение Шакья-Муни было чисто пессимистическим, и это мировоззрение определяло и выражало собой догму единственной в мире *религии отчаяния*,

Но философское размышление над горем жизни могло привести человека и к другому взгляду на жизнь и потому могло определить собой и другое содержание естественной религии. Зороастр не менее Шакья-Муни сознавал, что действительность заражена злом и что жизнь человека полна несчастий, однако же, он не увидел в этом никакого заблуждения со стороны творческой силы. Он попытался объяснить наличное положение человека борьбой субстанциального добра и субстанциального зла и ареной этой борьбы представил наш мир, а совершителями ее сделал людей. По его верованию, люди сами по себе добры, потому что они дети добра, и если часто являются злыми, то лишь по обольщению зла. По этому обольщению они, конечно, страдают в мире, но страдания их *не могут* быть вечны, потому что *должно* наступить такое время, когда верховное начало добра одержит полную победу над злом и откроет вечное блаженство своим искренним поборникам. Одушевляемые такой светлой надеждой, пусть люди стремятся помогать добру в его борьбе со злом и пусть ускорят тем неизбежную развязку в настоящем течении мирового процесса. Таким образом, жизнь человека получает несомненный и глубокий смысл, так как она оказывается в себе самой благом для высшего блага. Очевидно, мировоззрение Зороастра по существу своему было идеалистическим, и это мировоззрение определяло и выражало собой единственную в языческом мире *религию светлой надежды*.

Такое полное совпадение религиозных верований и философских размышлений само собой доказывает, что естественная религия и философия возникают из одного и того же источника и направляются к достижению одной и той же основной цели. Эта цель для философии заключается в познании действительной истины о человеке, а так как это познание прежде всего и непосредственно выражается в психологической необходимости религиозного самоопределения, то ясное дело, что религия и философия одинаково опираются на один и тот же конечный факт человеческого самосознания на тот именно капитальный факт, что все внешнее бытие человек познает в содержании *своих собственных* впечатлений и объясняет по аналогии *с собой самим*, себя же самого он совершенно не может объяснить

иначе, как только в признании бытия Божия, потому что природное содержание человеческой личности и механическая природа тех условий, в которых действительно живет человек, взаимно отрицают друг друга⁷. Физическая природа сама по себе не знает ни свободы, ни мысли, она безвольно и слепо подчиняется роковой силе механической необходимости, и потому природное содержание человеческой личности, в пределах и условиях физического мира, не имеет для себя ни основания, ни цели; оно представляет из себя одно лишь коренное отрицание механической природы мира. Между тем человек существует в пределах и условиях физического мира и все-таки сознает себя в качестве свободно-разумной личности. Это именно *физическое* существование человеческой личности и делает человека таким предметом в мире, относительно которого никакое мышление совершенно невозможно, потому что всякое мышление о нем является заведомо ложным. Если бы на основании сознания о себе человек определил себя как свободно-разумную личность, то в этом случае он сказал бы очевидную для себя неправду, потому что на самом-то деле он существует лишь в качестве простой вещи мира. Но если бы, на основании условий своего действительного существования, он определил себя в качестве простой вещи мира, то и в этом случае он сказал бы очевидную для себя неправду, потому что на самом-то деле он необходимо сознает себя как свободно-разумную личность. В разрешении этого именно противоречия между природой бытия и природой человеческого сознания и возникает психологически необходимое сознание реального бытия Бога как объективного первообраза человеческой личности, и в этом сознании человек получает единственную возможность без всяких противоречий мыслить и определить себя как такую вещь физического мира, которая является в мире действительным образом Бога.

Это психологически необходимое мышление и определение себя чрез действительное бытие Бога логически является для человека *единственным объяснением, в котором действительно объясняется человек*, потому что в этом объяснении не отрицается ни факт самосознания ради истины бытия, ни факт бытия ради истины самосознания, так что оно представляет человека таким, каким он *действительно существует*, и следовательно оно заключает в себе *действительную истину о человеке*⁸. Но ввиду того, что действительная жизнь по этой истине для человека совершенно невозможна и фактически человек осуществляет в жизни не сознание себя как образа Божия, а только сознание себя как части физического мира, то религиозное самоопределение человека на самом деле

оказывается в полном противоречии с его действительным положением в мире, и это противоречие, отрицая собой *действительность* религиозного самоопределения, вместе с тем неизбежно устраняет и самую *возможность* его. Если жизнь по образу Божию для человека совершенно невозможна, то сознание себя как образа Божия является в человеке *мертвым* сознанием, и, как мертвое, оно неизбежно должно исчезнуть, потому что сознание только живет и говорит только о живом. В силу же этого исчезновения сознания себя как образа Божия *человеку естественно начинает казаться, что он собственно не сознает бытия Бога, а только верит в Его бытие, и человек даже сам не может сказать о себе, почему собственно он верит в Бога*, Между тем психологически эта вера в Бога объясняется очень легко и вполне удовлетворительно. Тот реальный процесс самосознания, который лежит в основе человеческого богосознания как процесс реального самоопределения человеческой личности, необходимо устраняется физическим содержанием жизни, но результат этого необходимого процесса уничтожается лишь в той своей части, которая касается *самоопределения* человека как *реального образа Божия*, потому что это самоопределение является недействительным. В отношении же действительного бытия Бога как не возбуждающего и не встречающего себе в действительности никакого противоречия результат психического самоопределения человеческой личности остается непоколебимым, и только, *за разрушением действительности религиозного самоопределения*, он уж, понятно, сохраняется человеком не в качестве *живого сознания о действительном бытии Бога*, а лишь в качестве безотчетной веры в Бога. И все-таки человек хранит в себе эту безотчетную веру в Бога *как живой и деятельный элемент своего сознания*, потому что, при полном устранении действительности религиозного самоопределения, взаимное отрицание человеческой личности и физического мира нисколько не устраняется. А так как это именно отрицание и вызывает собой процесс религиозного самоопределения человека, то неизменная наличность этого отрицания, *при оставшейся в сознании идее Бога*, естественно заставляет человека стремиться к возможному примирению всех противоречий сознания и жизни все-таки посредством *религии*, только уж не путем собственного уподобления Богу, а благодаря *внешнему содействию* Бога. Страстная жажда этого благодетельного содействия и заставляет человека стремиться к живому общению с Богом. Но так как иллюзия счастья ослепляет неразумного человека и он сам не понимает того, в чем нужна ему

вышняя помощь, то естественная религия неизбежно превращается у него в *суеверное средство* к осуществлению его корыстных желаний и стремлений, и потому никакого примирения существующих противоречий в его бытии *посредством религии* он в действительности не достигает. Это обстоятельство рано или поздно научает его Божьему разуму, и он из грубого суевера превращается в философа.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

2.

Философия как научная критика религиозной веры во имя познания религиозной истины.

Философия возникает из того самого противоречия, к примирению которого стремится и религия, так что если бы религия создавала действительное примирение внешнего мира и человеческой личности, то при существовании религии философия была бы совершенно невозможна. Но так как религия, заставляя человека *верить* в известные условия для осуществления идеальной гармонии бытия, в действительности, однако, всецело оставляет его в мире наличных противоречий, то у человека естественно возникает сомнение в действительности тех условий, которые указываются ему религиозной верой. Это сомнение заставляет его дать себе разумный отчет в основаниях своей веры и тем самым необходимо приводит его к философской критике всего содержания веры. Опыт жизни убедительно говорит человеку, что *религия волшебства*, указывающая целое множество различных средств, которыми будто бы приобретается желательное содействие верховной силы, в действительности только обольщает человека несбыточными надеждами, и философская мысль до очевидной ясности раскрывает причины этого обольщения в создании человеком ложных представлений о фантастическом сонме богов *по совершенному незнанию истины о Боге* и в ложном определении человеком подлинного смысла своей жизни *по совершенному незнанию истины о себе самом*. Во имя познания этой неведомой истины философия неизбежно является естественным врагом религиозного суеверия, но именно только суеверия, а не самой религии, потому что, *пока она выходит из действительного факта противоречия между бытием и сознанием человеческой личности, она не может определять человека иначе, как только спиритуалистически, а пока она определяет его спиритуалистически, она не может объяснять его иначе, как только теистически*. Другое объяснение

человека возможно лишь в том единственном случае, когда философская мысль выходит не из *факта*, а из *материалистических толкований* действительного факта, но так как эти толкования возникают лишь в силу крайне одностороннего освещения душевной жизни и утверждаются только *по слепой вере* в их *предполагаемую* истинность, то философ, конечно, не обязан верить в *догматику материализма* тем более что эта вера ничего ему не дает, кроме вечного противоречия между сознанием и мышлением⁹. Поэтому материализм является для философии скорее суеверием, чем верой, и философ может относиться к материализму совершенно так же, как он относится ко всякому религиозному суеверию. Такое отношение к материализму тем более естественно, что, при полном отрицании религиозной веры, материализм все-таки *не уничтожает* религию, а только *заменяет* ее, потому что он сам становится на место религии¹⁰. Но если все дело философии сводится к тому, чтобы путем критики религиозной веры освободить людей от ложных призраков слепого суеверия и указать им действительный путь к достоверному познанию истины о себе, то, значит, философ менее всего может быть материалистом, потому что догматическим утверждением своей недоказуемой веры материализм на веки вечные преграждает всякий путь к возможному познанию истины и тем самым неизбежно является враждебным не только по отношению к религии, но и по отношению к философии. Он представляет из себя религию без Бога и веру без надежды познания. И если такая странная религия и вера может находить себе немало поборников и проповедников, то совершенно понятно и естественно, что философия от самого начала ее появления и до настоящего времени постоянно работала и работает в интересах утверждения теистической религии и веры, потому что эта религия с психологической необходимостью развивается у человека в живом процессе его личного самосознания и самоопределения, и по отношению к этой религии человек имеет печальную возможность не *сочинять* ее из каких-нибудь предположительных толкований бытия, а только *отрицать* ее на призрачном основании разных перетолкований своего непосредственного сознания. Призрачность этого основания удерживает философию от догматического отрицания религии, опираясь же на конечную достоверность непосредственного сознания, философия прямо работает во имя познания той самой истины, которая лежит и в основе всякой религии¹¹.

Со времени печальной памяти средних веков, когда схоластическое

недомыслие изобрело нелепое учение о двух истинах — богооткровенной и человеческой, которые будто бы могут взаимно отрицать друг друга и все-таки обе могут оставаться одинаково истинными, создалось совершенно ложное мнение, что будто философия по существу своему необходимо является враждебной религии. Многие великие поборники философии письменно опровергали эту дикую нелепость, и все-таки она постоянно и упорно поддерживалась всеми наследниками схоластического невежества, а с появлением позитивной философии О. Конта приобрела себе некоторую видимость правдоподобия даже и среди многих образованных людей. В своем указании трех фазисов человеческого развития Конт объяснил происхождение философии в смысле *замены* ею религии, и потому отрицательное отношение философии к религии, в глазах Конта, получило значение совершенно естественного и закономерного явления в развитии человеческого познания¹². Но Конт не справился с историей философии и неосмотрительно сочинил такое закономерное явление, которого на самом деле никогда не существовало. Единственный факт, на который бы можно было сослаться Конт в оправдание сочиненного им закона трех умственных состояний, — это факт известного антагонизма между философией и религией в истории Древней Греции. Но кто внимательно изучал древнегреческую философию, тот едва ли мог не заметить весьма заметного факта, что греческие философы боролись с религией не в интересах философии, а в интересах самой же религии, потому что вся их борьба с народной религией в действительности сводилась только к реформе религиозного мышления. Следовательно, в истории Древней Греции на самом деле враждовали между собой не религия и философия, а только слепое суеверие народной толпы с разумной верой философов, так что никакой смены какого-то особого теологического периода каким-то особым метафизическим периодом там в действительности не было, да совсем и не могло быть¹³.

Конт неправильно смотрел на религию и метафизику как на различные *способы объяснения природы*. В действительности религия является *формой самосознания и самоопределения* человека, метафизика же является *познанием истинного определения* человека на основании познания действительной истины о нем. Следовательно, предметом метафизики является непосредственное основание и выражение религии, и потому метафизика необходимо является критическим исследованием религии только в интересах познания ее истинности¹⁴. Если же на самом деле она иногда отрицала религию, то лишь отрицала ее как *ложную* в интересах утверждения религии *истинной*. Древние языческие философы были несомненными врагами народной

религии, но в своей непрерывной борьбе с тупым суеверием народной толпы они пришли к таким высоким представлениям о Боге, что некоторые христианские мыслители прямо признавали эти представления истинными и христианскими¹⁵. И в своих исканиях истины о человеке языческие философы пришли к таким глубоким размышлениям о человеческой жизни, которые снискали им всеобщее уважение среди христианских мыслителей¹⁶. За эту высоту религиозно-нравственных суждений языческой философии многие христианские мыслители даже смотрели на нее как на дело особого промысла Божия о мире языческом и придавали философии такое же значение в мире языческом, какое откровенный закон имел в иудействе¹⁷. Это высокое значение свое, в силу отмеченной нами психологической связи религиозного сознания и философского мышления, философия сохраняет и до настоящего времени, и она несомненно сохранит его до конца времен.

Дело в том, что при несомненной склонности человека подчинять свое религиозное мышление принципу счастья жизни и таким образом приспособлять свою религию к различным условиям и отношениям жизни христианство несколько не гарантировано от возможности грубых искажений его не только со стороны людей неверующих, но и со стороны самих же исповедников Христа. Действительная практика жизни представляет нам целое множество таких примеров, когда христиане смотрят на христианство *совершенно по-язычески*, когда они понимают и принимают его лишь в качестве *богодарованного средства* к достижению всякого счастья в своей наличной жизни и, кроме того, еще вечного блаженства в будущей жизни. О том, что христианство есть *Божие откровение вечной истины о человеке* и что оно есть *богочеловеческое создание Христом единственного пути к фактическому осуществлению этой истины*, человек как будто и не ведает совсем, а в силу этого неведения он естественно ищет в христианстве Божией помощи себе не для достижения безусловной истины о человеке, а для достижения всяких условных целей жизни. Это именно языческое искание и преследование условных целей жизни и открывает собой печальную возможность к существенному искажению христианства, потому что вместо приспособления своей жизни к безусловной истине христианства человек, наоборот, пытается приспособить само христианство к удовлетворению своих мнимых потребностей. По вере во Христа он считает возможным надеяться не только на всепрощающее снисхождение Божие к человеческим немощам, но и на прямое содействие Бога к деятельному развитию человеческой жизни по

стихиям физического мира. В силу же этой надежды становятся возможными, да и на самом деле существуют в жизни христиан такие странные явления, как испрашивание Божия благословения на открытие театров и цирков, гостиниц и клубов, как будто Христос, *спасая людей*, в то же время еще и помогает им *веселиться* на земле и как будто христианство, *освобождая человека от власти земли*, в то же время может еще *благословлять и освящать его очевидное подчинение земле*. Такие проявления религиозности едва ли можно рассматривать иначе, как только за выражение религиозного безумия христианизирующих язычников, а таких проявлений может существовать целое множество во всех областях и отношениях жизни, и в огромной массе этих проявлений разумная вера христиан весьма легко может низводиться до ступени грубого суеверия. В таком случае единственным лекарством от этого языческого безумия, очевидно, может служить только *философское познание христианства как действительного откровения и осуществления вечной истины о человеке*, потому что, пока человек не увидит в христианстве вечной истины о себе, он может, конечно, верить в божественное происхождение христианства и может принимать букву догматических формул христианского вероучения, но он постоянно при этом будет искажать его действительное значение в духе и направлении языческого мышления. Если же он освободится от естественных обольщений этого мышления и, отвергнув языческое понимание христианства, будет раздумывать о том, зачем бы это было нужно ему бессмертие и воскресение и зачем бы это было необходимо воплощение Бога и кровавая смерть Богочеловека, и при этом совсем не придумает никакого ответа на свои вопросы, то он неизбежно встанет на путь сомнения в отношении христианства, потому что в этом случае оно окажется для него только *непонятным учением о непонятных вещах*. Однако это сомнение, опасное и страшное для всякого человеческого суеверия, несколько и никогда не может быть страшным для действительной истины, так как путем философской критики сомнение ведет человека к ясному познанию истины, а это познание только гарантирует собой действительную истину от возможных искажений ее со стороны человеческого неразумия¹⁸.

3.

*Философская критика основных идей
религии и психология религиозного скептицизма.*

Все сомнения в истине религии в конце концов выходят из недоверия человека к ее основному догмату, а догмат этот заключается в том, что всякая религия, не исключая и христианской, непременно выходит из признания определенных отношений Бога к миру и человеку. Независимо от признания этих отношений религия могла бы выражаться у человека только в благоговейном поклонении Богу и в деятельном развитии человеческой жизни по образу Божию. Но так как этого развития жизни человек на самом деле не может осуществить, то все его отношение к Богу в действительности может выражаться только напрасным желанием его убежать и скрыться от лица Божия. Другими словами никакой религии у человека при таких условиях не могло бы существовать. Религия существует лишь в силу уверенности человека, что не он только один стоит в обязательных отношениях к Богу, но и сам Бог стоит в свободном отношении к человеку, что Бог прежде всего может прощать человека, а потом может и помогать ему, и научать его, и управлять всей его жизнью. Фактом этой уверенности определяется существенный момент религии – молитва к Богу, и вместе с молитвой к Богу возникает вся практика религиозного культа как внешнее выражение взаимного общения между Богом и человеком. Но ввиду того, что непосредственное содержание богосознания говорит только о *бытии* Бога как безусловной Личности и совершенно ничего не говорит о возможных отношениях Бога к миру и человеку, в области критического мышления естественно и неизбежно возникает тревожный вопрос: *действительно ли* между Богом и человеком существует то взаимное общение, на признании которого утверждается религия? В области естественной религии этот вопрос возникает неизбежно, потому что всякая естественная религия указывает такие средства к общению с Богом, которые вовсе не ведут человека к предположенным целям общения, да и цели общения здесь сплошь и рядом выставляются такие, которые вызывают невольное сомнение у разумного человека в возможности достигать их при действительном

содействии Бога. Между тем для критической мысли вполне достаточно одного только какого-нибудь факта религиозного самообольщения, чтобы можно было потом перевести сомнение и на всю область религиозного мышления. Если только человек сознал и признал, что в отношении какого-нибудь средства к ближайшему общению с Богом он суетно верил и тщетно надеялся, то в интересах предупреждения возможного самообмана он совершенно резонно потребует солидных гарантий в пользу того, что всякое другое средство, какое только указывается ему религией, не приведет его к суетной вере и тщетной надежде, а и на самом деле окажется действительным средством к живому общению с Богом.

Религиозная вера находит эти гарантии в фактах действительного осуществления человеческих надежд на Бога, что такой-то человек, например, был тяжело болен и по молитве к Богу выздоровел, а такой-то человек был очень беден и за свою благочестивую жизнь награжден от Бога изобилием всяких благ земных. Однако *в состоянии сомнения* человек не может придавать этим фактам того доказательного значения, какое придается им в суждениях непосредственной веры. Самые факты, что человек был болен и выздоровел и что при этом он молился Богу, или что человек был беден и разбогател и что при этом он вел благочестивую жизнь, конечно, не отрицаются и не могут отрицаться, но *причинная связь* этих фактов непосредственно не очевидна, а потому она легко может подвергаться и сомнению, и полному отрицанию. Дело в том, что эти и подобные факты хотя и бывают в указанной связи между собой, однако эта связь для них вовсе не обязательна. Весьма часто бывает так, что добрые люди страдают и умирают, а нечестивые проводят спокойную и довольную жизнь; и если невозможно считать нечестие за причину счастливой жизни, то само собой разумеется, что и благочестие нельзя выдавать за такую причину, потому что один и тот же факт не может объясняться из двух противоположных причин. Следовательно, взаимная связь религиозных действий и данных явлений жизни в каждом отдельном случае непременно должна подлежать специальному доказательству, т. е. если человек решается утверждать, что он спасся от смерти только по силе молитвы к Богу, а между тем достоверно известны такие случаи, что многие люди в минуту смертной опасности горячо молились Богу и все-таки не избавились от смерти, другие же люди и в этих же самых условиях совсем и не помышляли о Боге и, однако, остались целыми и здоровыми, то подборник чудодейственной силы молитвы непременно должен доказать неверующему скептику, что он действительно обязан своим спасением не каким-нибудь случайным физическим причинам, а именно только особой помощи Бога по искренней молитве к Нему. Но

лишь только потребовано это доказательство, так немедленно же и оказывается, что объяснение человеком своего избавления от смерти Божиим содействием составляет *непосредственное убеждение* человека, и доказать объективную правду этого убеждения никогда и никаким путем человек не в состоянии. В силу же решительной невозможности этого доказательства скепсис растет и крепнет и постепенно захватывает все содержание религии.

Скептик думает, что когда верующие люди приписывают все счастливые явления своей жизни Божией помощью, то в этом случае они обольщаются, когда же они приписывают все несчастия своей жизни Божью гнев, то в этом случае они просто клеветают на Бога, потому что счастливыми бывают и явные безбожники, а страдают нередко и совсем неповинные младенцы, которые ничем еще не могут вызывать Божия гнева. При таком недоверии к религиозному объяснению явлений жизни скептик естественно задает себе принципиальный вопрос: на чем, собственно, покоится убеждение людей, что Бог имеет или может иметь к ним живые личные отношения? Религиозная вера отвечает на этот вопрос указанием на некоторые чудесные явления в мире и в человеческой жизни как на сверхъестественные произведения Божией силы. Если существуют такие *сверхъестественные* явления, то живое отношение Бога к миру и к людям дано объективно фактически, и потому убеждение религиозного человека в *возможности* живого общения с Богом имеет для себя объективно-реальное основание в *действительности* живых отношений к человеку самого Бога. Это доказательное значение чудес имеет для человека такую непреборимую силу, что не было и нет в мире такого человека, который бы не искал чуда как положительного доказательства религиозной истины, а равным образом не было и нет в мире такой религии, которая бы не опиралась на чудеса как на очевидное свидетельство об ее действительной истинности. Даже И. Христос, во свидетельство своего божественного посланничества, указывал людям не на содержание своего учения, а на те дела, которые Он творил пред людьми (*Иоан. X. 25, 37-38, срав. Мф. XI, 3-5, Лк. VII, 19-22*), потому что учение требует веры, а чудо само по себе открывает фактическое познание того, во что требуется вера. Но история же И. Христа весьма явно показывает, что *в состоянии сомнения* человек даже и чудесам не может придавать того доказательного значения, какое они имеют для человека в состоянии непосредственной веры. Дело в том, что *сверхъестественный* элемент в чудесном явлении самое действие Бога непосредственно

не дан человеку, а только предполагается им для объяснения чуда, так как все данное *содержание* чуда относится к миру чувственного опыта, *связь* же этого содержания выходит за привычный для мысли порядок природы, и потому *происхождение* чудесного явления объясняется человеком из действия божественной силы. Если, например, человек умер и подвергся трупному разложению, то в этом, разумеется, нет ничего сверхъестественного, это самое обычное явление природы; и если живой человек вышел из могильной пещеры и попросил освободить его от погребального савана, то и в этом нет ничего сверхъестественного живому человеку незачем лежать во гробе или ходить мертвецом; но если *мертвый* человек сделался *живым*, то это уж совсем необычное дело, и такое событие является для человека поразительным чудом. Однако в объяснение этого чуда можно сделать не одно, а два различных предположения: можно думать, что оживление умершего человека произведено всемогущею силой Бога, и можно думать, что оно произошло по каким-нибудь неведомым для человека естественным причинам. В первом случае чудо прямо утверждается как событие *сверхъестественное*, во втором же оно признается только *непонятным*; и так как оно действительно непонятно, то признание его непонятности как простое выражение действительного состояния мысли, очевидно, не может встречать себе никаких возражений, утверждение же его сверхъестественности как прямое выражение познания, что чудо правильно понято и точно объяснено, необходимо требует для себя положительного доказательства. Между тем придумать это доказательство человек никогда и ни в каком случае не может.

Даже косвенное доказательство под формою умозаключения, что известное событие *не могло быть* создано естественными причинами и, *стало быть*, несомненно произведено силой Бога, совершенно недоступно для человека, потому что для построения этого доказательства человеку необходимо обладать божественным всеведением. Человек знает не все, что бывает и чего не бывает, а потому если происходит такое событие, которое *в общих условиях человеческого опыта никогда не встречается*, то это еще вовсе не значит, что будто оно совсем и *невозможно в мире действительности*, а значит только, что оно происходит по силе таких условий, о которых человек решительно ничего не ведает. На самом деле я могу только утверждать, что чудо противоречит *моему познанию* о действительности, но я не имею ни малейшего права

сказать, что будто оно противоречит *самой действительности*, так как мое познание о действительности составлено на основании изучения лишь некоторой части ее, да и в этой ограниченной части действительность известна мне лишь в некоторых условиях и отношениях ее существования. Где же в таком случае ручательство за то, что какое-нибудь чудесное событие представляет собой не просто лишь непостижимое для меня естественное явление, а сверхъестественное произведение Божеской силы? Почему и откуда я могу положительно узнать, что Бог действует в мире и творит чудеса? Религиозная вера отвечает на этот вопрос указанием на основное чудо чудес — на чудо Божия откровения людям. Если Бог непосредственно может открывать человеку советы и повеления свои, то Он может, конечно, и удостоверить действительное происхождение от Него этих советов и повелений. В таком случае признание *сверхъестественности* чудесных событий непосредственно зависит от признания *действительности* божественного откровения, потому что этим признанием само собой утверждается живое участие Бога в судьбах человека, а в этом участии сама собой утверждается и возможность сверхъестественных влияний и действий Бога по отношению к человеку, так как эти влияния и действия представляют собой лишь простое видоизменение божественного откровения людям. Ведь чудо заключается не в содержании непонятных событий, а в сверхъестественном происхождении их. Поэтому, открывается ли Бог в непосредственном озарении человека, или Он открывается посредством творческих изменений в обычном течении природы, чудо одно, различны только формы выражения чуда. И всякая религия действительно рассматривает чудо как Божие *откровение* людям, т. е. признает чудом не все то, что *случайно и неожиданно* представляется человеку как непостижимое явление природы, а лишь то одно, что стоит в непосредственной связи с религиозной верой человека и что совершается только по силе веры. Одно уже это *совпадение* чудесного события с наличием веры в чудо представляет собой достаточное основание к *предположительному* суждению о нем как о явлении сверхъестественном. Если же при этом достоверно известно, что вера в живое отношение Бога к судьбам человека обязана своим происхождением действительному откровению самого Бога, то в этом достоверном познании заключается уж положительное ручательство за *причинную связь* веры и чуда, стало быть *заподлинную* сверхъестественность чуда. Недоумение возможно лишь до того времени, пока достоверно неизвестно, принимает ли Бог участие в жизни людей или не принимает. Но с

все религии взаимно исключают друг друга, и каждая, удостоверяя свою истинность, утверждает ложность всех остальных. Христианин думает, что в одном только христианстве проповедуется подлинная истина, а потому все не-христиане находятся в состоянии религиозного самообольщения; буддист же думает, что в одном только буддизме открывается действительная истина и все не-буддисты являются несчастными суеверами; а магометанин убежден, что один только ислам дает совершенное познание истины и все не-исламисты под видом религиозной истины содержат бесконечную цель всевозможных заблуждений. Так размышляет, конечно, всякий искренний поборник своей религии, и это обстоятельство само собой доказывает, что если и существует у людей истинная религия, то огромная масса людей все-таки исповедует религии ложные. А так как всякий поборник своей религии, опровергая веру всех других религий, не может, однако, *с очевидностью* доказать истины своей собственной веры, то и остается совершенно неизвестным, существует ли в самом деле истинная религия, и если существует, то какая именно из существующих религий содержит в себе действительную истину.

Таким образом, скептическая мысль последовательно подрывает непосредственную уверенность человека в промыслении и откровении Бога, а вместе с этим необходимо подрывает и самую возможность религии. Правда, с устранением идей промысления и откровения, у человека остается еще идея Бога, но мы уже достаточно разъяснили это положение, что осуществить религию из одних только собственных отношений к Богу, в благоговейном поклонении Ему и в деятельном развитии жизни по образу Его, человек ни в каком случае не может. Поэтому, с отрицанием веры в живое общение с Богом, самая идея Бога является для человека только *загадочным представлением* такого бытия, к которому человек желал бы иметь живое отношение, да по условиям своей жизни совершенно не может его иметь. В силу же этой невозможности идея Бога лишается, конечно, всякого реального смысла и живого значения, и потому скептическая мысль совершенно естественно переводит наконец сомнение и на реальное достоинство этой коренной идеи. Ведь если человек не есть и не может быть *реальным образом* Бога, то утверждать действительность Божия бытия ему, очевидно, приходится не на основании *фактического познания* об этом бытии, а только на том основании, что в человеческом сознании существует идея Бога. Но не всякая идея в уме человека непременно имеет себе предметное соответствие в объективном мире бытия. Мы утверждаем это соответствие лишь в отношении таких идей, образование которых связано с ясным и

пред всякой другой целью, какую только заблагорассудится поставить человеку по реальным указаниям его личного опыта. А в таком случае может существовать огромное множество индивидуальных целей жизни, в силу же этого множества отдельных целей не только разумно жить, но и вообще жить для человека становится совершенно невозможным, потому что при таких условиях жить самому значит волею или неволею мешать другим жить, а не мешать другим жить значит волею или неволею ограничивать себя самого в достижении своих собственных целей. Это неизбежное столкновение личных целей жизни необходимо заставляет человека стремиться к созданию одной *общей* цели, но если даже и можно придумать такую общую цель, то сделать ее законодательным определением жизни, т. е. подчинить ей волю каждого отдельного человека, все-таки совершенно невозможно, потому что для этого подчинения необходимо оправдать поставленную цель в качестве *безусловной* цели жизни, безусловная же цель не может быть *придумана* человеком в интересах данных *условий* жизни, она может быть только *дана человеку как действительное определение его природы, как выражение истинного смысла его жизни*. Только в этом единственном случае можно надеяться, что люди когда-нибудь сознают действительную истину о себе и потому подчинят свою жизнь единому суду и осуждению с точки зрения единой истины, иначе же нет решительно никакой возможности объединить людей в *добровольном* отрицании ими личных целей жизни. Но так как признание *безусловной цели* жизни естественно выделяет человека из ряда *условных вещей* физического мира и тем самым необходимо утверждает за ним *особое назначение* в мире, то всякая попытка человека найти безусловное, истинное определение жизни неизбежно приводит его на тот самый путь религиозного мышления, идти по которому он решительно не может в силу его сомнения в действительности этого пути. Отсюда *религиозное сомнение необходимо становится мучительным крестом человека*.

Человек не только сознает, что он не имеет достоверного познания о предметах религии, но и мучится за это незнание свое; и он мучится за это незнание свое не потому, что он сжился с известными верованиями и желаниями, надеждами и ожиданиями и что ему трудно отбросить свою религию, а потому, что вместе с религией ему приходится отбросить и безусловное определение своей жизни, и притом отбросить его только затем, чтобы начать снова искать его и нигде не найти. Мучительно это именно состояние человека, когда он желает

знать и все-таки не может узнать, зачем бы ему *следовало* жить; и не менее мучительно это состояние человека, когда он *желает* принять религиозное решение своего вопроса и в то же самое время невольно задает себе тревожный вопрос, не является ли он в этом случае пустым суевером. Роковой силой этих мучений своих он вынуждается так или иначе, но непременно порешить вопрос о своем назначении в мире. Пусть он будет только произведением земли и никакого назначения в мире вовсе не имеет — он может и не жить, если не захочет жить, но он уж не может при этом страдать муками тяжелых сомнений от решительного незнания истины. Или пусть он будет особым созданием Бога и пусть имеет особое назначение в мире — он может совсем и не исполнять своего назначения, если не захочет его исполнять, но он уж не может при этом страдать от бессмыслия жизни, если бы захотелось ему жить по смыслу ее. Оба эти решения, при всей противоположности их, одинаково могут освободить человека от муки сомнений. Но для того, чтобы получить это освобождение, человеку нужно еще прийти к одному из этих решений и нужно еще критически установить принятое решение в качестве действительной истины о человеке.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

4.

Стремление философской мысли к устранению религиозных сомнений в построении доказательств бытия Божия.

Психологически невозможно, чтобы человек независимо от поисков конечного смысла жизни прямо *пожелал* убедиться в ее бессмыслии, потому что вся его жизнь фактически утверждается только на признании и осуществлении известных целей жизни, т.е. всегда строится только по разумным соображениям мысли. И логически невозможно, чтобы человек *мог* убедиться в бессмыслии жизни, потому что хотя разум и может находить условную неразумность в человеческой деятельности, однако он ни в каком случае не может допускать безусловного неразумия в самом бытии человека, так как в этом случае сам бы разум являлся противоречием в бытии и в устранение этого противоречия ему пришлось бы наконец отрицать и свою собственную разумность, т.е. пришлось бы уничтожить себя самого. Поэтому признание бессмыслия жизни в действительности является у человека не результатом научного исследования и познания бытия, а результатом напрасных поисков человека за неведомым смыслом жизни, так что это признание выражает собой не положительное убеждение человека в том, что никакого смысла жизни в действительности не существует, а простое сознание того действительного факта, что никакого смысла жизни человек совсем не нашел. Этот именно отрицательный результат его поисков и позволяет ему сделать такое предположение, что, *может быть, и на самом-то деле его существование совсем не имеет никакого смысла*. Но прежде чем дойти до этого результата, человек, очевидно, выходит из другого предположения, что, *может быть, его существование и на самом деле имеет особое назначение в бытии*. Это последнее предположение необходимо определяется в его мышлении о себе в силу процесса его психического развития как живого самоопределения его личности, и потому оно необходимо обращает его мысль к основному результату этого процесса к сознанию связи человеческой личности с бытием безусловной Личности Бога. Если Бог действительно существует, то правда религиозного сознания не может подлежать никакому сомнению, а в содержании этого сознания точно определяется и особое

и откуда она возникает и каким путем она ведет человека к образованию идеи Бога, тот мог, разумеется, спокойно стоять на понятии психической необходимости, нисколько не подозревая того, что этим понятием выражается одно только решительное незнание его о действительном происхождении идеи Бога. Но как только сознание этого незнания вынуждало философскую мысль точнее и ближе определить действительный процесс богосознания, так немедленно же и открывалась настоятельная необходимость в новых гаданиях и предположениях. Многие, например, думали и думают, что психическая необходимость богосознания определяется природой мысли и выражается под формую закона причинности. Другие полагают, что психическим основанием богосознания служит чувство зависимости. Третьим, наконец, кажется, что идея Бога порождается только стремлением человека к нравственному определению жизни. Все эти предположения опираются на условия логической возможности для образования известных понятий о Боге (причина бытия, владыка жизни и смерти, нравственный законодатель и судия), и, пока мысль ограничивается только *понятием* о Боге, каждое из этих предположений и все они вместе являются в высшей степени вероятными, но как только содержанием мысли делается *живое сознание* Бога, так немедленно же и оказывается, что ни одно предположение на самом деле не говорит о том, о чем бы следовало говорить. При сознании Бога, разумеется, можно думать о Нем и как о причине бытия, и как о владыке жизни и смерти, и как о нравственном законодателе и судии, и ко всем этим думам о Боге можно прийти именно теми путями, какие определяются в реальном основании дум и указываются их логикой. Но создать понятия *причины, зависимости, закона* и потом из этих понятий вывести необходимую мысль о *Боге* можно только в скрытом предположении чистой случайности, потому что содержание тех явлений, в мышлении которых образуются эти понятия, в действительности ведет человека не к Богу, а лишь к физическому миру да к себе самому.

Таким образом, весь прогресс философской мысли в отношении проблемы богосознания в сущности касается только критической постановки этой проблемы. Философия не позволяет мыслящему человеку стоять на детской ступени безотчетного верования и не позволяет ему убаюкивать себя такими объяснениями, которые на самом деле ровно ничего собой не объясняют. Но в положительном решении своей капитальной проблемы она нисколько не выходит за пределы разных гипотез и потому не дает никакого основания для положительных суждений о том, существует ли Бог объективно-реально или же все бытие Его ограничивается только миром субъективно-идеального мышления. Еще древние мыслители, говорившие о врожденности

Поэтому для полного убеждения в истине бытия Божия следовало бы раскрыть действительную целесообразность мирового бытия. Но лишь только философская мысль обратилась к этому раскрытию, как ясное оказалось неясным и очевидное вовсе не очевидным.

Если в условиях *эстетического созерцания* мир представляется человеку дивным созданием Великого Архитектора, то в условиях *рассудочного познания* о мире он является не художественной картиной, а лишь слепым механизмом необходимых явлений, и в огромной массе своих необходимых явлений он совсем не обнаруживает никакой мысли и цели. Было бы в высшей степени странно, если бы человеку вздумалось, например, соображать и гадать, *зачем* бурей сломало такое-то дерево в лесу или *Зля чего* земля покрывается снегом во время зимы. *Зачем* планеты движутся около солнца или *для чего* существуют звезды на небе. Странно было бы задавать себе такие вопросы, потому что в объяснении каждого явления мира, по основному закону причинного основания, мысль неизбежно стремится отыскать такие условия, которые бы *с механической необходимостью* определяли собой возникновение и существование данного явления мира. Эта необходимость только и гарантирует собой для мысли полную достоверность научного объяснения мировых явлений, так что где нельзя указать *необходимого соотношения* между причиной и следствием, там могут существовать лишь более или менее вероятные гипотезы, а достоверного познания о том, что известное явление мира *действительно* произведено той самой причиной, которая указывается в предположении мысли, нет и не может быть. В силу же этого признания механической необходимости в бытии как основного и единственного условия для возможности достоверного познания о бытии научная мысль неизбежно устраняет всякие размышления о том, *зачем* или *для чего* существует известная вещь или происходит известное явление мира. Все, что существует в мире, то существует как *необходимый* продукт своих физических условий, стало быть без всякого *разумного* основания и без всякой *осмысленной* цели. Поэтому в отношении каждой вещи мира научная мысль может спрашивать лишь о том, *что* она такое и *как* она появилась, и ни в каком случае не может ставить вопроса о том, *зачем* она существует, так как, с признанием условий механической необходимости, этот вопрос является прямо бессмысленным. Если бы, например, я думал, что планеты могут двигаться, могут и не двигаться около солнца, то я имел бы, конечно, основание спрашивать, *зачем* они движутся; но если я знаю, что они совершают свои движения по роковой необходимости, то спрашивать о цели их движения я уж, разумеется, не

могу.

Правда, в мире существует обширная область явлений, в развитии которых настолько ясно и резко выражается начало целесообразности, что отрицать действительность этого начала едва ли даже кому-нибудь и на ум придет. Самый простой организм ясно и выразительно говорит о своем *приспособлении* к известным условиям жизни, т.е. говорит о жизни как о реальной цели своего органического строения. Если же обратиться к физическому строению высших организмов, и особенно к строению человеческого организма, то можно заметить такое изумительное совершенство в приспособлении органического строения к целям жизни, что невольно возникает вероятная мысль о разумном плане органического строения, т.е. о преднамеренном расчете жизненных целей организма. Но для оправдания этой вероятной мысли научное познание мира не дает нам решительно никаких оснований, и потому утверждать эту мысль в качестве действительного познания мы никакого права не имеем. Дело в том, что и физический процесс органического строения, и физиологический процесс органического развития на самом деле совершаются чисто механическим путем, т.е. совсем не требуют для своего осуществления какого-нибудь другого агента, кроме химического соотношения и геометрического распределения различных элементов материи²⁴. Следовательно, в *научном* изучении органического мира мы можем раскрыть только *факт* несомненной целесообразности в строении и развитии живых организмов, *преднамеренность* же этого факта остается для нас совершенно неведомой, а потому в области научного мышления можно одинаково думать, что организующая деятельность физической природы совершается по творческому велению: *да изведет земля* (Быт, I, 20-21, 24-26), и что она бессмысленно совершается только *в силу механически-необходимых движений вещества*. Для выбора между этими крайними думами факт целесообразности *сам по себе*, очевидно, не дает никаких оснований. Если же философская мысль скорее всего и по преимуществу склоняется к признанию в мире деятельности Высшего Разума, то это признание, во всяком случае, определяется не фактом механической целесообразности в природе, а только заранее допущенной верой человека в действительное существование Бога. Не имей человек этой веры в действительное *бытие* Бога, он никогда бы, конечно, и не узнал в механизме физического мира творческой *деятельности* Его, как это и бывает с человеком в состоянии неверия, когда он вполне признает целесообразную деятельность природы и, однако же, сводит начало этой целесообразности не к разумному велению божественной воли, а к слепой необходимости физических движений.

Очевидно, теологическое объяснение физической природы хотя и в высшей степени гармонирует с признанием действительности Божия бытия, однако *обязательно приводит* человека к этому признанию оно все-таки ни в каком случае не может; и если философ с полным убеждением мог утверждать, например, такое положение, что будто человеку следует только посмотреть на небо, чтобы он тотчас же мог уразуметь, что Бог существует²⁵, то он мог утверждать это положение только по неведению того действительного основания, которое заставляло его мысль видеть в мире Бога невидимого. На самом деле, по верному слову библейского учения, небеса поведают человеку не о *бытии*, а только о *славе* Божией, и путем размышления о творениях мира человек может прийти не к познанию *бытия*, а только к познанию *присносущной силы и божественности* Бога (Рим. 1, 12). Значит, кто знает о бытии Бога, тот несомненно откроет в мире ясное и подробное свидетельство о славе и силе и божественности. Этот другой путь сам собой указывается логическим концом телеологического доказательства. Если вести это доказательство строго логически, то в конечном результате его получается только дилемма, что подлинным основанием целесообразной деятельности в мире служит или *творчески-разумная законодательная воля*, или *слепое бессмыслие механической необходимости*, но какое именно из этих оснований является действительным это в фактических пределах телеологического доказательства остается совершенно неизвестным. Значит, для того, чтобы раскрыть это неизвестное и вместе с тем положительно разрешить поставленную дилемму, нужно исследовать конечное основание мирового порядка, а для того, чтобы подойти к этому основанию, человек имеет в своем распоряжении только один и единственный путь, который логически дан ему в мышлении причинной связи вещей и фактически осуществляется им в научном познании вещей из необходимых условий их существования²⁶. Следовательно, на этом пути конечным основанием мирового порядка будет та *первая причина* или то *первое условие*, которое *начинает собой* необходимый ряд последующих условий и тем самым полагает начало действительному существованию мира. В отношении этого безусловного условия всех последующих условий весь интерес философского мышления заключается в том, чтобы определить его действительную природу и объяснить в нем происхождение и сущность того неведомого акта, которым оно полагает действительное начало миру. Если бы строго научное исследование в этом направлении могло обнаружить разумный характер первой причины и волевое происхождение ее деятельности, то дилемма в объяснении целесообразной деятельности природы, очевидно, была бы разрешена в

она допускается лишь в силу *неправильного отождествления* чисто вспомогательного понятия первой причины с реальным понятием Бога.

Благодаря этому неправильному отождествлению философская мысль с давних пор питает иллюзорную надежду доказать действительное бытие Бога и достигнуть реального познания о Нем на пути разных соображений о бытии и природе физического мира, тогда как на самом деле, в силу этого нелепого отождествления, совершенно разрушается даже и самая мысль о Боге. Дело в том, что первая причина не была бы *первой*, если бы она не стояла *в ряду* других причин как их *начало*, *αρχή*, *principium*. Следовательно, отождествляя первую причину с Богом, мы тем самым неизбежно заключаем Бога в пределы мира и таким образом в лучшем случае открываем широкую дорогу пантеизму, а в худшем прямо идем на встречу чистому атеизму. Ведь если Бог действительно *начинает собой* бытие мира, то вопрос об отношении Бога и мира, очевидно, может допускать для себя только одно из двух решений: или Бог отделен от материи и в таком случае Он представляет собой *душу мира*, или Он тождествен с материей и в таком случае Он представляет собой *универсальную сущность* мира. Оба эти решения и проповедовались в философии почти с самого начала ее истории.

Те мыслители, которые выходили из идеи Бога и стремились к теологическому объяснению первой причины мира, роковым образом приходили к пантеизму, потому что понятие *первой* причины ни в каком случае не позволяло им отделить мир от Бога. Те же мыслители, которые выходили из понятия первой причины мира и стремились к космологическому объяснению идеи Бога, роковым образом приходили к атеизму, потому что то же самое понятие первой причины необходимо заставляло их отождествлять Бога с миром. Следовательно, путь космологического исследования не только не приводил к доказательству бытия Божия, но и прямо запутывал философскую мысль в противоречивом отождествлении совершенно различных идей, а потому все попытки решить на этом пути проблему богосознания в действительности представляют собой только печальные примеры вопиющих недоразумений. Можно было бы держаться за этот путь, если бы он логически приводил не к *первой* причине, а к *абсолютной* причине мира, потому что первая причина *собой* начинает бытие мира, абсолютная же причина только *дает начало* мировому бытию, сама же по себе существует отдельно от мира. Но самое понятие абсолютной причины в действительности создано философией не на основании космологических соображений, а только на основании библейского учения о Боге как о Творце мира, и ввести это библейское понятие в

логический процесс космологического доказательства философия не имеет никакой возможности. При строго логическом мышлении внешнего мира мы можем утверждать бесконечную цепь причин и можем, в интересах мышления и познания мира, обрывать эту цепь, выходить же *за нее* мы ни в каком случае не можем, так как в нашем мышлении мира, кроме цепи причин, нам фактически ничего не дано²⁷.

Таким образом, все стремления философской мысли отыскать в мире Бога являются совершенно напрасными. Мир не подобен Богу и ничего божественного в себе не заключает, а потому он гораздо скорее может закрывать собой Бога, нежели открывать Его²⁸. Но в чувственных пределах материального мира существует еще другой мир — духовный мир самого человека, и если вещественный мир обнаруживает одну только слепую необходимость своих механических явлений, то в сверхчувственном мире человеческой личности прямо и положительно открывается разумное царство свободы и мысли. По законам этого духовного царства возникает у человека идея Бога, и в этом царстве она несомненно имеет реальную силу, потому что вызывает собой живую совокупность религиозно-нравственных стремлений человека. У кого существуют эти стремления, тот уж необходимо верует в Бога, потому что идея Бога именно и составляет живое основание этих стремлений. А у кого мысль живет только в царстве внешнего мира, тот и не может, конечно, верить в Бога, потому что нигде и никаких следов Его присутствия он не встречает. Эти повсюдные факты живой непосредственной веры и неверующего неведения вполне ясно и определенно указывают тот единственный путь, на котором только и можно *с фактической достоверностью* решать вопрос о правде и неправде богосознания. Путь этот заключается в психологическом исследовании тех реальных оснований, из которых возникает идея Бога и по силе которых эта идея, по крайней мере в жизни некоторых людей, несомненно имеет реальную силу объективной причины. Заключаются ли эти основания в необходимых условиях психического развития, или они выражаются самой природой человеческого духа, и в том и в другом случае критическое исследование найденных оснований может с полной достоверностью определить, имеет ли идея Бога объективно-реальное значение, или же она представляет собой только идеальный образ человеческой мысли. Если бы, например, было доказано, что эта идея возникает у человека в силу его умственной ограниченности и физической беспомощности или, наоборот, что она возникает как необходимый продукт умственного, нравственного и эстетического развития человека, то само собой разумеется, что даже при всей ее психологической необходимости она все-таки могла бы иметь объективное значение лишь в *смысле идеала человеческих*

стремлений, приписывать же ей значение объективного познания о некотором предмете бытия было бы явно невозможно, потому что в основе ее лежало бы не сознание бытия, а лишь творческое построение идеальных целей жизни. А если бы в результате психологического исследования было доказано, что идея Бога выражает собой действительную природу духа, но только не в условном бытии человека, а в безусловном содержании человеческой личности, то объективное существование Бога было бы несомненно, потому что в таком случае собственная личность человека и была бы действительной идеей Бога, т. е. идея Бога была бы не просто лишь фактом человеческого мышления, а реальным предметом в мировом бытии, и потому объективное существование Бога было бы для человека так же несомненно, как и несомненно для него действительное существование его собственной личности, которая фактически представляет собой идею Бога или является реальным образом Бога.

Это капитальное значение психологического доказательства давно уже было подмечено философской мыслью, но создать реальный процесс этого доказательства и выразить его в строго научной форме положительного знания о человеческом духе и Боге даже и в настоящее время далеко еще не вполне возможно. Мы гораздо больше изучаем мир, нежели человека, а потому о мире мы и знаем гораздо больше, нежели сколько знаем о человеке. Многие важные явления душевной жизни, как, например, предчувствие, внушение, ясновидение, чтение мыслей, только еще становятся предметом научного исследования, и никакого объяснения их мы пока еще не имеем. Даже всеобщие явления душевной жизни так односторонне нами изучались и изучаются и настолько еще мало изучены, что под видом научного знания сплошь и рядом у нас предлагаются одни только гипотезы. При таких обстоятельствах, разумеется, нельзя претендовать на *полную* доказательность и *очевидную* достоверность каких бы то ни было суждений о духе. Пока нами не изучена *вся* жизнь духа, никакое наше суждение о духе не может иметь полной для всех доказательности, и, пока положительное знание о духе не уничтожит собой возможности для построения разных психологических гипотез, никакое наше суждение о духе не может иметь очевидной для всех достоверности. Мы можем, например, на очень солидных основаниях утверждать действительное существование духа как субстанциальной личности, но сделать это утверждение *бесспорным и очевидным*, при убогом ничтожестве наших психологических знаний, мы никаких средств не имеем. Всегда может

найти такой человек, который пожелает возразить, что такие-то явления душевной жизни могут быть объяснены чисто материалистически, а потому нельзя ли и человеческую личность свести на какую-нибудь механику мозговых движений, и если *возможность* материализма пока еще не устранена, то, значит, и доказать поборнику материалистической гипотезы *несомненную* правду спиритуалистического утверждения мы не в состоянии. Какие бы доказательства мы ни приводили ему все равно, сомнение в нем всегда может остаться, потому что он слишком мало знает о духе, чтобы согласиться с нами, а мы слишком мало знаем, чтобы убедить его.

Эта крайняя скудость наших психологических познаний неизбежно отражается и на психологическом доказательстве бытия Божия. Если мы посоветуем какому-нибудь человеку заглянуть внутрь себя и увидеть в себе образ Божий и на основании этого образа убедиться в том, что Бог действительно существует, а между тем он давным-давно уже порешил своей мыслью видеть в себе только организованную глыбу земли, то ясное дело, что прежде чем говорить с ним о Боге, нужно еще приготовить его к этому разговору, нужно еще разъяснить ему его самого. Насколько возможно это разъяснение человека, настолько возможно и научное доказательство бытия Божия, и насколько недостаточно научное познание о человеке, настолько же недостаточно и психологическое доказательство бытия Божия. Во всяком случае, *никакого другого пути к оправданию богосознания не существует, и психологическое доказательство является единственным доказательством, которое прямым и действительно научным путем ведет человека к достоверному познанию о Боге*. Если же и на этом пути мы пока еще не можем достигнуть такого познания, которое бы для всех людей имело характер *принудительной очевидности*, то это обстоятельство говорит не о том, что путь доказательства ложен, а только о том, что он почти еще совершенно не подготовлен, так что не только сами идти по нему, но и следить за движением других людей, идущих по этому пути, пока еще могут далеко не все. Это именно убогое состояние науки о духе и объясняет собой такое странное явление, что философская мысль в течение многих десятков веков исполняла печальную работу Сизифа с идеями первой причины и конечной цели, истинно-сущего и являемого, и упорно сторонилась от единственно верного пути психологического исследования. Хотя и очень многие мыслители подходили к этому пути, но подходили к нему только за тем, чтобы, вместо *психологического исследования* о человеке, предложить догматическое изложение *нравственных идеалов* человека. Таковы, например, были Сократ и Платон в период древней философии или Кант и Фихте в истории новой

философии. Нравственное чувство подсказывало им, что в человеке есть что-то божественное, и одни из них, прислушиваясь к этим подсказкам чувства, находили в себе *нравственную уверенность* в действительном существовании Бога, другие же приходили только к *нравственной потребности* в существовании Бога, а третьи, нимало не задумываясь, прямо начинали мечтать о человекобожии. И никто из них не решился исследовать те реальные основания, которыми определяется в человеке это "нечто божественное". Одни только древние христианские учителя ясно и определенно указывали на эти основания, но и они говорили об этом не в силу психологических изысканий о природе человеческого духа, а лишь в силу глубокой веры своей в истину библейского учения о Божьем образе в человеке.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

5.

*Научная недостаточность этих
доказательств и логика теоретического атеизма.
Разъяснение логической несостоятельности
атеизма как вывода знаний на основании незнания.*

Ввиду того, что философская мысль пока еще не может построить такого доказательства, в котором действительность Божия бытия представлялась бы человеческой мысли *с принудительной очевидностью видимого предмета*, сомнение человека в действительном существовании Бога, конечно, не может быть устранено путем одних только философских соображений и рассуждений. Эти соображения имеют огромную *нравственную* ценность как продукты стремлений человеческой личности пробиться за границы чувственного мира и в ясном видении Бога раскрыть тайну своего бытия и своего назначения в мире. Но чисто *научные* результаты этих соображений даже в самой незначительной степени не приближаются к тому, что обыкновенно называется научным познанием предмета. На самом деле все доказательства бытия Божия, за исключением психологического, да и то не в существующей, а только в возможной конструкции его, говорят не о том, что Бог действительно *существует*, а только о том, что Бог *необходим* человеку, необходим ему для объяснения внешнего мира и еще более необходим ему для обоснования нравственной практики его жизни. Следовательно, в результате так называемых доказательств бытия Божия в действительности оправдывается только *потребность веры* в Бога, а вовсе не доказывается *истинность* этой веры²⁹. Конечно, и это уже не малое дело, если философия может разъяснить и оправдать потребность религиозной веры в Бога как потребность разумную, но, во всяком случае, это не все, и, конечно, это не самое главное, потому что если я не в состоянии доказать *истины* моей веры, то *моя* потребность веры имеет обязательное значение только для меня самого, да и для меня самого она имеет значение лишь в течение того времени, пока я не уморил ее в себе, пока я удовлетворяю ее. Для

всякого же другого человека *моя* потребность веры не имеет никакого значения, и потому указывать на эту потребность как на воображаемое доказательство бытия Божия было бы по меньшей мере совершенно бесполезно. Ведь если человек прямо заявляет о том, что он сомневается в бытии Бога, то само собой разумеется, что его уж нельзя убедить таким добрым советом: *ты не сомневайся, а веруй*, потому что он может, пожалуй, и возразить на это, что и рад был бы верить, да вера не приходит к нему. Стало быть, для разрешения его сомнений необходимо доказать ему, что Бог не просто лишь *нужен* для человека, а что Он *действительно существует* и что человек может достоверно знать, что Бог существует. Такое доказательство для всякого человека имело бы принудительное значение, и потому, при существовании такого доказательства, дурной человек мог бы только *жить* безбожно, но *мыслить* безбожно никакой человек уже более бы не мог. Но так как построить это доказательство философская мысль пока еще не может, то сомнение человека в действительном существовании Бога весьма легко может разрешиться пассивным состоянием полного религиозного индифферентизма, а это состояние прямою дорогой ведет человека в сторону атеизма.

Измученная в бесплодном искании Бога, усталая мысль человека естественно прекращает свои утомительные поиски в силу простой невозможности продолжать их. Человек приходит наконец к такому заключению, что если нельзя иметь достоверного познания о Боге, то гораздо лучше будет совсем не думать о Нем, и по силе такого заключения для человека становится совершенно безразличным, существует ли в самом деле неведомый Бог или не существует³⁰. Это полное равнодушие ко всем размышлениям о Боге само собой указывает, что религиозное сознание перестало жить в человеке и религиозные идеи совершенно потеряли для него свое жизненное значение. Конечно, он может еще и не отрицать Бога, но если уж он гонит от себя всякую мысль о Боге и в действительности живет без Бога, то фактически он все-таки несомненно является полным атеистом. Пусть это будет пока только *пассивное безбожие* все равно, оно представляет собой ту реальную почву, из которой вырастает потом и *активное отрицание* Бога. Человек живет без Бога и не отрицает Его лишь в течение того времени, пока тревожная мысль не разрушит его покойного равнодушия новой постановкой вопроса о Боге; потому что если человек не в состоянии освободиться от этого вечного вопроса и, *вопреки своему желанию*, вынужден снова и снова обращаться к нему, то, под влиянием отрицательных

результатов в своем искании Бога, он уже прямо стремится успокоить свою мысль в решительном отрицании Бога, чтобы только избавить себя от нового переживания мучительных сомнений и от новых бесплодных усилий мысли к невозможному достижению недостижимого. Человеку кажется, что он сделал решительно все, что только может сделать человек для отыскания истины о Боге, и если при таких условиях он все-таки не нашел Бога, то ему кажется возможным и правильным сделать такое заключение, что никакого Бога в действительности совсем и не существует. Конечно, это заключение было бы совершенно невозможно, если бы фактически человек уже не был пассивным безбожником, если бы религиозное сознание хотя бы даже в самой незначительной степени могло еще волновать его чувства и мысль. Тогда от переживания этих волнений его не могло бы освободить не только это, но и вообще никакое заключение, и он бы силой живых волнений непременно был вынужден к новому исканию Бога и к новому переживанию религиозных сомнений. Но так как в состоянии пассивного безбожия вопрос о действительном *существовании Бога* сводится лишь к вопросу о *действительном значении идеи* Бога и, следовательно, имеет для человека один только теоретический интерес, то положительное или отрицательное решение этого вопроса естественно является для пассивного безбожника настолько же безразличным, насколько безразлично, например, решение вопроса о том, существуют ли на планете Марс какие-нибудь разумные обитатели или не существуют. Интерес в этом случае представляет для человека не содержание решения, а самый факт решения вопроса о Боге, потому что этот вопрос может навязываться человеку *вопреки его желанию* и человек может быть *вынужден* стремиться к его *непременному решению, чтобы только как-нибудь освободиться от него*. В таком случае пассивный безбожник, в интересах охранения своего покойного равнодушия, самым естественным путем и порядком превращается в явного отрицателя Бога.

Ясное дело, что в основе теоретического атеизма лежит религиозный индифферентизм, а в основе этого индифферентизма лежит незнание человека о Боге. Пока это незнание не беспокоит человека, он не отрицает Бога, а просто только не думает о Нем. Когда же у него возникают невольные размышления о Боге, он переходит к решительному отрицанию Бога, потому что не знает определенно, где бы можно было найти Его, исканием же пути к этому познанию не желает беспокоить себя. Следовательно, *атеизм по существу своему является не доктриной, а психическим настроением*

человека, и атеистическое мышление непосредственно возникает не из каких-нибудь фактов познания, а только из боязни слабого ума, при самых усиленных поисках познания, никакого познания не достигнуть. Ввиду этого всякая попытка к логическому построению атеистической доктрины неизбежно должна опираться только на фальшивые основания, потому что действительные основания атеизма определяют его не в качестве познания, а лишь в качестве психического настроения человека. Поборник атеистической доктрины вынужден выдавать свое *решительное незнание* о Боге за *положительное знание* того, что будто никакого Бога вовсе и нет, хотя на самом деле он только искал Бога и не нашел Его и, следовательно, он имеет право говорить лишь о том, что он ровно ничего не знает о Боге, а вовсе не о том, что будто он прямо знает, что Бога нет. Очевидно, в логическом построении атеизма допускается невозможная подтасовка понятий и фактов, и эта невозможная подтасовка делает логическое построение атеистической доктрины вопиющим курьезом мысли. Атеизм представляет собой такую доктрину, которая совершенно не имеет для себя ни положительных оснований, ни хотя бы только формально-правильного логического выражения. Единственным основанием для себя он сам признает сенсуалистическую теорию познания, но даже и опираясь на эту теорию, он все-таки вынужден говорить совсем не о том, о чем действительно обязывает его говорить избранная им теория. Сенсуализм утверждает только, что *достоверное познание* о бытии человек может получить лишь из данных чувственного опыта, атеизм же делает отсюда будто бы строго логический вывод, что *реальное есть только чувственное*, а так как Бога нельзя ни видеть, ни слышать, ни осязать, то, стало быть, в действительности Его и нет³¹. Однако это заключение получается лишь путем существенного искажения сенсуализма, такого искажения, которое неизбежно превращает сенсуалистическую теорию познания в какое-то карикатурное выражение залгавшегося недомыслия. На самом деле сенсуализм вовсе не имеет претензий на определение границ и природы бытия, потому что для этого определения нужно предварительно изучить *все* бытие и положительно узнать, что *все* оно действительно только чувственно, а таким всеведением пока еще ни один сенсуалист еще не хвалился. Сенсуалистическая теория в действительности определяет не природу бытия, а только условия достоверного познания о бытии, и если принимать эту теорию в ее действительном значении, то по отношению к вопросу о Боге, очевидно, можно говорить не то, что будто Бога нет, а лишь то одно,

что достоверное познание о Боге для человека совершенно невозможно. Следовательно, опираясь на сенсуалистическую теорию познания, атеизм опять-таки подтасовывает факты познания и бытия, и эта невозможная подтасовка делает реальное обоснование атеистической доктрины вопиющим курьезом всеведущего невежества.

И в своем логическом строении, и в своем философском обосновании атеизм не заслуживает опровержения. Он не доктрина, а лишь простая потуга мысли во что бы то ни стало отделаться от доктрины теизма. Можно, конечно, изучать эти потуги мысли как весьма любопытные факты для психологических исследований и педагогических соображений, но опровергать их было бы явно бесполезно, потому что действительное значение этих потуг заключается вовсе не в них самих. И логические и научные грехи и болезни атеизма настолько велики, что не заметить их совершенно невозможно; и если все-таки поборник атеизма упорно принимает на себя эти грехи и болезни, то ясное дело, что логическое мышление и научное знание в отношении вопросов о Боге для него не имеют никакого значения, что действительные корни атеистического мышления лежат в общем психическом настроении человека и что это мышление питается такими соображениями, которые совсем не имеют к науке никакого отношения. Можно сказать, например, Л.Бюхнеру, что самая беспощадная критика всех доказательств бытия Божия с логической необходимостью может приводить лишь к такому заключению, что в настоящее время мы не в состоянии научно доказать действительное существование Бога, и при всей нелогичности своего мышления Бюхнер не может, конечно, не понять и не признать полной справедливости этого замечания, и все-таки он непременно будет утверждать свое собственное заключение, что если известные доказательства бытия Божия *не доказывают* действительного существования Бога, то, значит, Его и *нет*. На всякое замечание об очевидной нелогичности такого заключения он прямо и откровенно заявляет, что ему *не желательно* быть теистом, потому что "теизм, или вера в личного Бога, как это неопровержимо доказывает история, ведет к *монархизму и к церковной иерархии*", что он не желает быть и пантеистом, потому что "пантеизм, или вера всебожия, где она является господствующею, ведет к презрению чувственного, к отрицанию Я, к неподвижности и застою", что он *непременно желает* быть атеистом, потому что "атеизм, или философский монизм, ведет к свободе, разуму, прогрессу, к признанию человека и подлинной человечности, словом ведет к гуманизму"³². Разъяснять таким мыслителям, как Бюхнер, что они совершенно напрасно сводят чисто научное решение вопроса об *истине* того или

другого воззрения на почву чисто практических соображений об его *пригодности*, и доказывать им, что даже на почве практических соображений атеизм менее всего пригоден людям, потому что как доктрина *только отрицательная* он ровно ничего собой не представляет и ровно никуда не ведет человека, разъяснять и доказывать все это было бы пустой тратой нужного времени, потому что когда человек прямо заявляет, что он *желает* думать именно так, а не иначе, то никакая наука и логика здесь уж, очевидно, не помогут. Поэтому единственно разумный ответ на все суждения атеизма может заключаться только в положительном обосновании и раскрытии теистического мировоззрения. При наличии этого обоснования никакие возражения не страшны; при отсутствии же этого обоснования всякое возражение по необходимости наводит страх на верующего человека, потому что заставляет его сознавать необоснованность своей веры и этим сознанием неизбежно приводит его к тревожному сомнению в вере. А как только появится у человека это сомнение, тут уж никакие опровержения атеизма никогда не помогут человек прямо будет нуждаться в положительном обосновании теизма. Очень немного требуется для того, чтобы доказать нелепость атеизма, но ведь из этого доказательства только одно и выходит, что атеизм *нелеп*, теизм же *разумен*, т.е. это доказательство имеет значение только для *сравнительной оценки* теизма и атеизма как *философских гипотез*. Поэтому можно вполне признать несомненную разумность теизма и все-таки не быть теистом. Для этого нужно знать, и положительно знать, что теизм не просто только разумен, но что он открывает человеку действительную истину.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

6.

*Религиозный агностицизм в качестве последнего слова философии.**Критическая оценка этого слова и указание действительного пути к познанию истины о Боге.*

Этого положительного знания философия не имеет. Вся история философии является почти непрерывным потоком громадных усилий человеческой мысли узнать истинную правду о Боге. И нередко бывали такие моменты, когда ясно и живо *казалось* философскому разуму, что он нашел наконец эту вечную правду и достоверно знает ее. Но лишь только он обращался к пересмотру того пути, по которому приходилось ему идти в его поисках правды, и ему уже не только казалось ясным, но и действительно было ясно, что никакой правды о Боге он не нашел и никакого познания о Нем не имеет, что он лишь искренно верит в действительную правду теизма и без этой веры своей никогда бы не встретил мыслью Бога даже и на пути самых глубоких соображений своих. В этой смене великих иллюзий знания и горьких разочарований в нем еще древняя философская мысль нашла для себя достаточное основание, чтобы утверждать безусловную невозможность для человека научного познания о Боге. Сократ первый дал себе ясный отчет в действительном значении догматических спекуляций о Боге и, на основании этого отчета, как известно, пришел только к ясному сознанию своего незнания. Правда, это сознание пока еще несколько не предрешало собой вопроса о том, возможно или невозможно научное познание о Боге, но оно, во всяком случае, заставляло поборников философии осторожнее относиться к теологическим соображениям и выводам рассудочного мышления, потому что для времени Сократа его агностическое сознание фактически было несомненно верным. Поэтому даже такой могучий догматический ум, как ум Платона, который не знал никаких границ своему созерцанию и с такой же свободой вращался в идеальной области сверхчувственного бытия, с какой смотрел на явления чувственно-эмпирического мира, под влиянием агностической проповеди Сократа, именно только в отношении вопроса о познании Бога, неожиданно являлся

скептическим: "Творца и отца всего этого мира трудно найти, да если бы и удалось его найти, то было бы невозможно сделать его известным для всех"³³. По мнению Платона, в бытии Бога человек уверяется не из познаний, которые бы можно было получить от других людей, а только из *собственного нравственного убеждения* в том, что Бог действительно существует, и если кто еще *не успел нажать* себе этого убеждения, тому никакие соображения рассудка не в состоянии будут создать действительной веры в Бога. На этом основании Платон довольно скептически относился ко всем доказательствам бытия Божия. Он пользовался ими только в интересах *разъяснения* веры, когда она *есть* в человеке, в случае же отсутствия веры в Бога он прямо указывал на опыт жизни и на опыт самосознания как на единственное лекарство от болезни религиозного неверия³⁴.

Пример великого учителя естественно оказал огромное влияние на последующих мыслителей. Платоники выдвигали учение о незнании как самый важный и существенный пункт своей философии и даже дошли наконец до такого положения, что, кроме познания о незнании, в области теоретического мышления ничему и учить не хотели³⁵. Эта философская проповедь о незнании, при фактической достоверности ее в отношении вопроса о Боге, естественно находила себе приверженцев и среди мыслителей и других философских школ. Находились такие мыслители, которые по характеру своего мышления были скорее догматиками и которые все-таки по вопросу о познании Бога становились на точку зрения принципиального скептицизма³⁶. Однако устранить этот вопрос из области теоретического мышления никакие факты и доводы были не в состоянии. Человек прекрасно знал, что, по опыту многих великих умов, никакое познание о Боге совершенно невозможно и что даже самое бытие Бога не может быть научно доказано человеческим разумом, и все-таки продолжал задавать себе неразрешимый вопрос о Боге и непременно старался разрешить его. К этому решению вечной задачи необходимо вынуждал его живой процесс психического самоопределения его личности. Человек может, конечно, принимать или не принимать известное *понятие* о Боге и может признавать или не признавать *действительное существование* Бога, но простой *идеи Бога* он все-таки не может не иметь в себе, так как эта идея вырастает у человека из него же самого в качестве необходимой составной части его самосознания и объясняет ему его же самого в качестве свободно-разумной личности. Следовательно, отрицая объективное значение этой идеи, человек необходимо вынуждается составить себе какое-нибудь новое объяснение своей личности и вместе с тем создать для

себя какое-нибудь новое определение основ и целей жизни. Эта именно психологическая необходимость и заставляет его не просто лишь отрицать бытие неведомого Бога, а сначала еще подумать о Боге и точно взвесить те основания, по силе которых Его бытие иногда отрицается другими людьми. Поэтому именно *вопрос о бытии и познании Бога и является для человека вечным вопросом жизни*. Сколько бы ни решали этот вопрос и как бы его ни решали *другие* люди, каждое человеческое я все-таки снова ставит его, потому что *он является не вопросом внешнего знания, а личным вопросом самосознания и жизни каждого отдельного человека*. Поэтому хотя и не каждый отдельный человек решает и может решать его совершенно самостоятельно, однако задавать его себе вынуждается все-таки каждый человек и пусть огромное множество людей способно только руководиться чужими размышлениями и усвоить себе лишь готовые результаты чужих исследований, небольшая группа самостоятельных мыслителей все-таки никогда не сочтет этого вопроса окончательно решенным и во веки вечные снова и снова будет переисследовать его. Следовательно, сколько бы ни утверждали в отношении этого вопроса принципиальную невозможность его решения, это ни в малейшей степени не удержит людей от необходимого для них богословствования. В силу указанной нами психологической необходимости самостоятельно мыслящий ум никогда *не может уверовать* в принципиальную невозможность богопознания, пока сам не убедится в ее действительности, а для того, чтобы убедиться в действительной невозможности богопознания, он непременно будет стремиться к разумному познанию Бога.

Это обстоятельство вполне объясняет собой исторический круговорот философского мышления. Выходя из сомнения в истине веры, философская мысль направляется к достижению научного познания об истине или неистине веры и, путем сомнения в возможности знания, снова возвращается к начальному исповеданию веры. Такими круговоротами наполнена вся история философии, и последние страницы этой истории, как известно, заключают в себе печальную исповедь философского разума в совершенной невозможности научного познания о Боге. Философская мысль нашего времени очутилась наконец в таком положении, что уж более не может двинуться с места хотя бы и для того только, чтобы начать новое круговое движение по более широкому радиусу. В этих видах было бы необходимо возвратиться к вере, но мы не в состоянии к ней возвратиться, потому что наш разум непременно требует перевести ее в знание, и при невозможности этого перевода наш удел, очевидно,

закljučается лишь в том, чтобы *исповедовать* веру и *сомневаться* в ней, а вовсе не в том, чтобы действительно *иметь* ее. Но, сомневаясь в истине веры, мы в то же самое время не можем и отвергнуть ее, потому что для этого отрицания у нас не существует никакого другого основания, кроме того одного, что мы *совершенно не знаем*, правду ли нам говорит религиозная вера или она обманывает нас. Поэтому мы вынуждены стоять пред завесой непостижимого и лишь беспомощно повторять про себя один и тот же безответный вопрос: *есть или нет?*

Само собой разумеется, что живая и здоровая мысль не может вынести этого убийственного положения, и потому нет ничего удивительного в том, что многие мыслящие люди нашего времени, желая убежать от невыносимого созерцания вечных крушений мысли, решились наконец *перескочить* через область непостижимого и, оставив позади себя все неразрешимые вопросы жизни, жить и думать так, как будто бы этих вопросов на самом деле и не существует совсем. Однако это удивительное *salto mortale* совершается только в воображении мнимо критических и позитивных мыслителей, потому что *идеи* разума никогда не могут быть *выброшены* из сознания и мысли наподобие какой-нибудь изношенной тряпки, а вместе с идеями разума и все те вопросы, которые необходимо возникают из них, ни в каком случае, разумеется, не могут быть оставлены человеком *позади себя*. Поэтому философская мысль может убежать собственно не от *вопроса* о Боге, а только от *решения* этого вопроса. Но так как убежать от решения этого вопроса значит не иное что, как неподвижно стоять пред ним в сознании его неразрешимости, то вся наша критическая и позитивная философия неизбежно превращается в пустой самообман. Во имя позитивно-критического догмата о строгом разделении познаваемого и непознаваемого мы не хотим решать вопроса о Боге и говорим, что будто оставляем его в стороне от своих философских исследований. Но контрабандным путем мы все-таки непременно решаем его и в действительности только обманываем себя самих и невольно обманываем других людей.

Поддерживать этот заведомый обман и самообман дело самое недостойное для философского разума. Если мы не можем обойтись без того, чтобы не решать вопроса о Боге, то прямо и открыто должны ставить и решать этот вопрос, а не составлять втихомолку таких решений, в которых мы не имеем мужества сознаться пред другими людьми, потому что не имеем для своих решений никаких оснований. Пусть современное положение научных познаний не позволяет нам

составить обстоятельного решения своего вопроса, это еще нужно узнать, и, во всяком случае, об этом еще нельзя говорить ранее всякого исследования. Пусть уже были такие исследования, и пусть все множество их окончилось только сознанием в абсолютной невозможности научного знания, это сознание еще ровно ничего собой не доказывает, кроме действительного незнания пути к познанию, но выводиться из этого *незнания* пути *положительное знание* того, что такого пути и нет совсем, было бы слишком нелогично. Пусть, однако, в интересах успокоения мысли, будет сделан и этот нелогичный вывод, на нем все-таки нельзя будет успокоиться, потому что *отрицание пути к познанию* в сущности означает то же самое, что и *сознание своего незнания*, сознание же это не удовлетворяет мысль, а только угнетает ее. Поэтому, вместе с отрицанием пути к познанию, в действительности неизбежно возникает атеистическое предположение мысли, что на самом деле, может быть, и познавать-то нечего, что, может быть, идея Бога совсем не выражает собой никакого предметного бытия, а просто является в сознании человека в качестве необходимой иллюзии мысли. Пусть будет сделано наконец и это атеистическое предположение, вместе с ним уж необходимо будет исследовать действительное происхождение идеи Бога, чтобы иметь возможность составить положительное суждение о действительном значении этой идеи. В таком случае будет ли оправдан теизм или атеизм, незнание человека все-таки окончится, и философская мысль действительно будет успокоена. Стало быть, путь к достоверному познанию о Боге несомненно существует, нам остается только пройти по этому пути.

Позитивный мыслитель в своем происхождении этого пути, конечно, будет руководиться основным правилом позитивистической гносеологии, что человеческий дух может прямо наблюдать все явления, кроме своих собственных, т.е., другими словами, он может изучать все, кроме себя самого³⁷ Можно, конечно, принять это правило и попытаться объяснить происхождение идеи Бога из одних только объективных условий человеческой мысли и жизни. Однако эти попытки, в условиях строго научного мышления, ничего не дают, кроме предположений, и те предположения, которые могут быть сделаны на основании изучения внешних условий человеческой жизни и мысли, оказываются настолько односторонними, что исключительно объясняют собой одно лишь *содержание* человеческого мышления о Боге и нисколько не объясняют *живого значения* идеи Бога. Так как это значение психологически выражается религиозным

самоопределением человеческой личности, то для объяснения его, очевидно, требуется отступить от основного правила позитивистической гносеологии и сделать попытку к научному исследованию конечной основы сознания с целью выяснить действительную природу человеческой личности. Если мы не обратимся к этой попытке и останемся при голых гипотезах, то нам ничего, понятно, и не останется, как только продолжать исповедь своего незнания. Если же мы не в состоянии повторять эту исповедь, то силой психологической необходимости мы вынуждены будем устранить претенциозную догматику позитивизма и обратиться к изучению природы духа.

Это изучение может вполне и всесторонне объяснить нам *идею* Бога как необходимый результат психического самоопределения человеческой личности. На основании данных психологического анализа может быть с полной точностью установлено, что идея Бога представляет собой не *абстракцию* мысли, а выражает подлинную действительность сверхчувственного бытия, выражает именно действительную природу этого бытия как личности и реальное свойство его как свободного бытия для себя, как бытия безусловного. Этим открытием, конечно, совершенно уничтожается невольный самообман позитивного мышления и вместе с ним совершенно исчезает необходимая исповедь вечного незнания. В изучении природного содержания человеческой личности мы получаем самое достоверное знание, что есть другой мир, кроме мира физического, и есть другое бытие, кроме бытия условного, потому что человек сам принадлежит к этому другому миру и в себе самом отражает это другое бытие. Такого познания совершенно достаточно для того, чтобы можно было утверждать действительное существование Бога и с длинного пути религиозных сомнений снова перейти наконец на путь религиозного мышления.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

Глава IX

ЗАГАДКА О ЧЕЛОВЕКЕ

1.

Безответный вопрос о конечном назначении человека.

Природа человеческой личности доказывает собой действительное существование Бога и оправдывает истину религиозно-нравственного сознания в человеке. Однако путем этого оправдания и доказательства утверждается только действительность загадки о человеке, а самая загадка нисколько не разъясняется. Если верно, что в природе человеческой личности фактически дан образ безусловного бытия, то само собой разумеется, что человек *есть* не то, чем он *является* в мире, а потому он и *должен быть* не тем, чем он *может быть* по условиям своего физического существования. Но так как это должное бытие на самом деле оказывается совершенно недостижимым, то признание его истины неизбежно влечет за собой двойное противоречие: *необходимую действительность* наличной жизни приходится считать *неистинной*, а *истину* жизни, долженствующей быть, приходится считать по отношению к человеку *совершенно недействительной*. В силу же этого противоречия само собой возникает невольное сомнение в том, что человек должен быть не тем, чем он может быть; а так как позади этого сомнения остается коренное противоречие между *есть* и *является*, то за первым сомнением необходимо уж возникает и другое сомнение в том, что по своей действительной природе человек представляет собой более, нежели простую вещь физического мира. Не наука и философия повинны в этих сомнениях, а роковое противоречие в природе и жизни человека, так что, пока существует это роковое противоречие, человек естественно может стремиться к утверждению себя в одном только образе мира физического, и эта попытка естественно может увлекать собой научно-философскую мысль человека, потому что она действительно ведет к полному устранению всех противоречий в

мышлении о человеке, и тем самым она весьма легко может вызывать иллюзорную надежду человека на полное устранение этих противоречий и в *действительной жизни* его. Ведь если бы только человек действительно мог удостовериться в том, что он не более как простая вещь физического мира, то никаких тревожных сомнений он уже, разумеется, не стал бы переживать, потому что все, сущее не от мира сего, его бы лично нисколько не волновало тогда, волнение же по этому поводу других людей он бы совершенно спокойно мог осуждать и отрицать как случайное порождение человеческого невежества. Но если вступить на этот путь отрицательного мышления о себе человек может весьма легко и совершенно естественно, то удержаться на этом пути, в условиях *научного* познания о себе, он ни в каком случае не может. Все материалистические соображения о человеке в действительности опираются только на крайнюю односторонность в изучении и на крайнюю ограниченность в научном познании душевной жизни. Мы изучаем душевную жизнь человека почти исключительно со стороны ее *физических условий*, а потому если кое-что и знаем об отдельных *явлениях* сознания, то все-таки знаем о них лишь как о *непонятных* для нас выражениях той действительной жизни, которой в собственном смысле живет только физический организм человека. Между тем эти отдельные явления сознания представляют собой богатый мир живых и могучих сил, которые не только *являются* по условиям физической жизни, но и *реально действуют в мире через себя самих*, подчиняя хаос материального неразумия ясному началу свободы и разумности. Если бы мы побольше изучали эту *динамику* психологических явлений, душевная жизнь человека действительно представлялась бы нам *душевной жизнью* не потому, что она складывается из своих собственных явлений и развивается по своим собственным законам, а потому, что она ясно и определенно раскрывает в себе своего собственного деятеля. Она представляет из себя живой процесс *внешнего самоопределения* человеческой личности в условиях ее физического существования, и потому в *содержании* огромной массы своих явлений она несомненно связывается с этими условиями. Но в то же самое время она представляет собой живой процесс *внутреннего самоопределения* человеческой личности, и в этом отношении всем строением своим, и всем ходом своего деятельного развития, и, наконец, всю реальную силой идеальных результатов своего развития она обязана только собственной природе личности, и ни от каких физических условий жизни совершенно не зависит. Поэтому, при надлежащей постановке

психологической науки, когда предметом изучения мы сделаем не отдельные роды и виды *явлений* сознания, а самую *жизнь* сознания, мы можем придти только к научному обоснованию спиритуализма. Но это обоснование, возвращая научно-философскую мысль к непосредственному содержанию живого самосознания, тем самым неизбежно возвращает ее только к голому факту рокового противоречия в бытии человека.

И по данным непосредственного сознания, и по результатам научно-психологического исследования, человек несомненно представляет собой более, нежели простую вещь физического мира. Но и самое ясное познание истины о себе никогда не сделает человека другим, чем каким он существует на самом деле. Оно лишь поставит его пред фактом противоречия в нем его природы и жизни и отнимет у него всякую возможность убежать от этого противоречия под невежественную защиту материализма, указать же ему путь к фактическому осуществлению истины самосознания оно не может и не укажет. Поэтому конечным результатом науки о человеке в сущности является только неразрешимая загадка о нем: как он мог появиться в мире, когда природой своей личности он необходимо отрицает мир и, поскольку действительно отрицает его, сам в свою очередь необходимо отрицается миром?

Опираясь на сознание своей несомненной связи с действительным бытием Безусловной Сущности, человек может объяснить свое происхождение в мире из творческой деятельности Бога, что Бог создал и повелел жить человеку и потому именно человек является в мире более чем простой вещью мира. Конечно, это объяснение, по самому существу его содержания, не может допускать для себя положительного оправдания, но зато никаким путем оно не может быть и опровергнуто. А если принять во внимание фактическое противоречие мира и личности и просто лишь попытаться сравнить действительный *процесс* психической жизни со процессом физической деятельности, то вывод религиозного мышления о человеке может получить самые положительные основания в пользу признания его действительной разумности. Конечно, содержание этого мышления *не факт восприятия*, а только вывод из наличие воспринимаемых фактов, потому что нас не было в то время, когда появился на земле первый человек, и, следовательно, *фактически* мы не можем знать, как именно появился он. Но ведь мы и говорим только о разумности *веры* в Бога-Творца, а вовсе не о познании Его непостижимой

творческой деятельности¹. Вера же в творческую деятельность Бога *по отношению к человеку* в полной мере оправдывается исключительной особенностью духовной природы человека, и психологически эта вера возникает совершенно естественно и необходимо, как простое определение факта религиозного сознания в человеке. Хотя непосредственно человек и не знает о том, в чем именно заключается его связь с безусловным бытием, однако самый факт этой связи все-таки дан наличие в природном содержании самосознания, и если, в силу наличности этого непонятого факта, для человека *психологически необходимо* дать ему какое-нибудь объяснение, то, по самому существу объясняемого факта, *логически возможно* для него только одно объяснение в предположении творческой деятельности Бога. Поэтому в области религиозного мышления человек не только верит в объективную состоятельность своей мысли о Боге-Творце, но и не может не иметь этой веры, пока в нем живет сознание его связи с безусловным бытием, пока он не отвергает эту связь во имя сознания своей физической связи с миром. При этом условии, на всех ступенях своего умственного развития и при всяком развитии научно-философского знания, он необходимо объясняет тайну сознания в себе действительной связи с Богом верой в начальное происхождение от Бога если уж не всего человека, то по крайней мере человеческого духа, и одна только эта вера позволяет ему поддерживать истину самосознания в религиозном определении своей участи.

По силе веры в свое происхождение от Бога человек получает возможность видеть в своей личной судьбе судьбу *Божия творения*, а этот взгляд на себя позволяет ему надеяться на особую Божию помощь в достижении им своего назначения в мире. Пусть сам человек не имеет никаких сил для осуществления творческих целей Бога, но всеведущий Бог, конечно, не мог *ошибиться* в создании человека и не мог *напрасно* создать его. Поэтому если сам человек фактически оказывается бессильным ничтожеством, то Бог всегда силен осуществить свою мысль о человеке и всегда может спасти в нем свое собственное дело. Следовательно, вера человека в *Бога-Творца* может служить непосредственным основанием для построения религиозной веры его в *Бога-Спасителя*. Но ввиду того, что, вопреки своей вере в Божие спасение, человек все-таки не достигает своего назначения в мире и в действительности живет совершенно напрасно, то самая действительность его особого назначения в мире становится вопросом, и этот вопрос, в естественных границах человеческого

мышления, оказывается совершенно безответным.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

2.

*Мечтательные решения этого
вопроса в естественной религии суетной веры.*

В качестве простой вещи мира, которая возникает, существует и умирает лишь по общим законам физической природы, человек имеет несомненную возможность и силу стремиться только к освобождению себя от всяких скорбен и печалей и к достижению всякого благополучия в жизни. Вследствие этого, имея полное основание верить в свое происхождение от Бога и имея полное основание думать, что Бог создал его не напрасно, он видит Божию цель своего появления в мире лишь в простом наслаждении жизнью и, с точки зрения этой цели, совершенно резонно полагает свое спасение в том, что Бог не даст ему погибнуть в горе и бедах и если допускает его страдать и умирать, то лишь ради того, чтобы наградить его потом вечным блаженством в раю, *потому что иначе будто бы незачем было существовать человеку, да и Богу было бы незачем создавать его.* При фактическом бессмыслии человеческой жизни, эта аргументация является настолько естественной, что она составляет почти всеобщее содержание религиозного мышления людей. Какой-нибудь полудиккий сибирский инородец, мечтающий о блаженной жизни в раю, благодаря всякому изобилию там рыбы и дичи, и великий философ Кант, мечтающий о будущем счастье как о достойной награде за добродетельную жизнь человека, при всем огромном различии в их умственном развитии, в сущности, стоят на одной и той же ступени религиозного мышления, потому что одинаково обольщают себя суетной верой в осуществление возможного за невозможностью веры в осуществление должествующего быть. Конечно, нет ничего невозможного в том, чтобы Бог создал чувственный рай человеку или в награду за добродетельную жизнь поставил его в такие условия жизни, при которых он мог бы испытывать только безмятежное счастье. Ведь если, по библейскому сказанию и по общему верованию людей, рай действительно был на земле и был именно во владении человека, то, значит, Бог может создать и другой рай вместо утерянного человеком, и в таком случае вера в его осуществление настолько же возможна,

насколько возможно для Бога создание рая и насколько доступна для человека жизнь в раю. Но если бы в построении своих религиозных верований человек выходил не просто лишь от содержания своего религиозного сознания о связи с Богом, а возводил свою религиозную веру к первому основанию своего религиозного сознания в *непосредственном содержании богосознания*, то для него было бы до очевидности ясно, что при тех обоснованиях, какими аргументируется его вера в будущее осуществление рая, эта вера является пустым суеверием.

В содержании своего богосознания человек на самом деле может усматривать только, что истинная связь его с Богом заключается в реальной связи образа с первообразом, и потому единственную цель своей жизни, на основании этого познания, он может полагать лишь в живом отображении Бога путем свободного уподобления Ему. А это определение единственной цели жизни может вполне убедительно показать человеку, что если в начале человеческой истории и существовал чувственный рай на земле, то все-таки Бог создал не человека ради того, чтобы не пустовал земной рай, а рай создал ради того, чтобы в нем жил человек; так что человек-то был создан Богом не ради рая, и райская жизнь так же не служила для первого человека целью жизни, как и наша нерайская жизнь не может служить для нас целью нашего существования в мире. Следовательно, достижение райского состояния может быть только *желательной* целью жизни, а не *истинной* целью существования человека, и потому Бог не может осуществить этого состояния *в качестве цели человеческой жизни*, так как эта цель поставлена человеку вовсе не Богом, и на самом деле она вовсе не истинная цель. Следовательно, религиозное мышление человека должно обратиться к той единственной цели жизни, которая определяется непосредственным содержанием богосознания. Только с достижением этой подлинной цели жизни человек действительно будет достоин рая и наверное будет иметь его. Пока же он мечтает о достижении рая как о действительной цели жизни, он никакого рая никогда не увидит, потому что в этом случае он только обольщает себя суетной верой в мнимую действительность несуществующей цели жизни. Но обратиться к достижению истинной цели жизни для человека значит то же самое, что и обратиться к сознанию невозможности осуществить эту цель.

В достижении внешнего рая человек может надеяться на Божию помощь, потому что рай не нужно *осуществлять* человеку, а нужно только *достигнуть* его, буде он существует в качестве *особого*

места упокоения для угодных Богу людей. Богосознание же говорит человеку о такой цели жизни, которая лежит не вне человека, а в самом человеке и которая поэтому не может быть достигнута человеком в виде какого-нибудь подарка со стороны милосердного Бога, а непременно должна быть осуществлена самим человеком в действительном преобразовании себя по истинной цели своего бытия. Сделать за меня какое-нибудь внешнее дело или доставить мне внешнее положение в мире может, разумеется, всякий другой человек, который в состоянии оказать мне эту услугу и который пожелает ее оказать. Но преобразовать меня самого в другого человека так же невозможно постороннему человеку, как невозможно кому-нибудь мыслить и чувствовать за меня, как невозможно кому-нибудь жить за меня. В этом отношении я могу встретить разве лишь простое указание того, каким бы мне следовало быть; и разве же могут быть поставлены для меня различные преграды, которые могут препятствовать обнаружению моих нежелательных склонностей. Благодаря таким мерам внешнего содействия я буду знать подлинную правду о себе как о человеке и по невозможности обнаруживать те склонности, которые недостойны меня как свободно-разумной личности, я не буду их обнаруживать. Но *знать* и *быть*, *не делать* и *не желать* две вещи совершенно различные, и если сам я не в состоянии уничтожить в себе этого различия, то *за меня* уж никто другой его не уничтожит *во мне*; потому что освободиться от недостойных желаний можно только путем замещения их желаниями достойными, а *вложить* в человека достойное желание, если на самом деле он не имеет его, значит совершить такое же непостижимое чудо, как и Божие творение из ничего.

На самом деле все, что есть в человеке доброго или злого, вырастает в самом человеке, доброе из идеальной природы его личности, злое из фактического подчинения его личности физическому миру. Поэтому *возможность* желания доброго в такой же мере существует для человека, в какой и возможность желания злого. Но ввиду того, что возможность *делания* доброго так же мало существует в человеке, как и наличная свобода его порабощенного духа, *фактическое желание* доброго в действительности настолько ограничено в нем, что даже и для простого желания доброго он необходимо нуждается в поддержке разных мотивов, имеющих чисто физическое происхождение и потому делающих моральную ценность доброго условной и подозрительной. При такой немощи своего духа он, очевидно, нуждается не в том, чтобы научили его познанию добра, и не в том, чтобы, вопреки его желанию,

лишили его возможности делать зло, а в том, чтобы освободили его от власти земли и дали ему ту действительную свободу, которую он сознает как природное достояние свое, но которой фактически он не имеет. Тогда бы сознание доброго он и сам приобрел, и возможностью делать зло он и сам бы не захотел воспользоваться. Но если сам он не в состоянии изменить в себе наличное отношение между духом и организмом, если все попытки его к действительному преобразованию себя из плотского человека в духовного на самом деле оканчиваются только бесплодными потугами воли и он, вопреки ясным и неизменным показаниям своего же собственного сознания, нередко вынуждается даже признавать роковую правду детерминизма и материализма, то никакая внешняя помощь для него совершенно невозможна. В душевной борьбе за свое нравственное бессилие он естественно может желать этой помощи и может страстно искать ее, но в действительных границах человеческого мышления все его поиски в этом направлении неизбежно должны оканчиваться только безответным вопросом мучительного самоосуждения: *бедный я человек, кто избавит меня от сего тела смерти?* (Рим. 7, 24).

Ведь если бы даже кто-нибудь и пожелал *за него* сделаться другим, то он-то сам все-таки остался бы тем же самым, каким существует. Стало быть, *ему самому* нужно сделаться другим. Но если бы кто-нибудь имел возможность и силу его самого *пересоздать* и сделать другим человеком, то в своем новом существовании, по силе перерыва в его бытии, он уж не мог бы сознавать себя за прежнего человека, и значит путем внешнего пересоздания он, в сущности, был бы уничтожен и только *заменен* другим. Стало быть, он непременно сам должен изменить, преобразовать себя путем своей собственной деятельности, и если такое преобразование для него совершенно невозможно, то тем более невозможно ему *придумать* какой-нибудь способ внешнего содействия его немощи, потому что всякая попытка его мышления в этом направлении неизбежно должна приводить его или к психологической невозможности, или к логической нелепости.

Эта невозможность для человека фактически осуществить в своей жизни истину самосознания, вместе с неизбежным крушением мысли в изыскании таких средств, которые бы создали ему возможность этого осуществления, вполне объясняет собой физический характер в естественно-религиозном развитии человека. Для него оказывается фактически возможным *одно только внешнее изменение его положения в мире*. Такое изменение может совершаться даже внешнею силой других людей, тем более, конечно, мыслимо его

совершение всемогущею силой Бога; а потому, думая о Божией помощи себе, человек естественно понимает эту Божию помощь как внешнее освобождение его от наличных бедствий жизни и внешнее переселение его в светлые обители рая. Только это одно спасение вполне мыслимо и понятно для естественного человека, только в это одно спасение он и может верить в естественных границах своего религиозного мышления. Правда, и под сенью естественной религии, по вере в личные отношения к Богу, человек необходимо думает о праведной жизни, потому что Бог свят и с грешником не будет иметь никакого общения; но он всегда и непременно мыслит эту праведную жизнь лишь в качестве простого средства к достижению рая, потому что осуществить праведную жизнь он на самом деле не может и в силу этого вынужден искать оправдания своей жизни только в Божием снисхождении, прощающем все неправды людей. Следовательно, применяясь к своему действительному положению, он мог бы мыслить целью своего существования не праведную жизнь, фактически невозможную для него, а это самое Божие прощение его неправедной жизни, но очевидное бессмыслие такого мышления спасает его от необходимого признания нормальности греха и заставляет его мыслить Божие прощение как необходимое средство к достижению рая и верить в достижение рая как в единственную цель, возможное осуществление которой вполне мыслимо для него и вполне понятно ему. Поэтому именно в мире не было такой естественной религии, которая бы говорила человеку о вере в спасение как *в освобождение человека от неправедной жизни ради достижения истинной жизни*. Хотя до *идеи* такого спасения и возвышались иногда великие философы языческого мира, однако сделать эту идею живым содержанием религиозной веры никакая философия была не в состоянии. По искреннему увлечению великой идеей, философ мог лишь *бороться с собой* за ее осуществление, осуществить же ее фактически не мог, и потому, при верном понимании истинной цели жизни, *фактически* ему приходилось все-таки жить не ради осуществления истинной цели, а именно только ради напрасной борьбы с собой за ее невозможное осуществление. Поэтому философская проповедь о реальном значении этой идеи в действительности не имела и не могла иметь никакого успеха, так как вести борьбу с собой или с миром в себе, при ясном сознании ее несомненной бесплодности, было бы слишком нелепо, оживотворить же идею истинной жизни верой в *сверхъестественную возможность* ее осуществления для человека, в естественных границах его религиозного мышления, было совершенно невозможно.

Для того чтобы человек мог поверить в такую исключительную возможность, ему необходимо создать в представлении определенную сумму тех условий, при наличии которых эта *возможность* была бы *действительностью*, потому что в этом только случае мышление о ней могло бы иметь для него значение некоторой *вероятности*. По силе такого мышления человек мог бы обратиться к сверхъестественной помощи Бога, чтобы Он своей всемогущей силой осуществил в мире те условия, которые необходимы человеку для достижения подлинной цели его существования и при наличии которых человек действительно имел бы возможность осуществить эту подлинную цель. Такое обращение человека к Богу с полной формальной правдой логического мышления могло бы опираться на то же самое основание, на которое опирается и всеобщая надежда людей на устройство Богом рая на небе, что именно Бог создал человека не для гибели в мире, а для раскрытия в нем Божия образа и что если сам человек не может осуществить Божию мысль о себе, то ее всегда может осуществить за него всемогущая Божия сила, потому что иначе в гибели человека была бы побеждена миром и сама Божия воля и мысль. Для религиозного человека такая аргументация, конечно, была бы совершенно достаточным обоснованием его веры в Божию помощь, но мышление этой помощи *в отношении к тому делу, ради осуществления которого она требуется*, совершенно не допускает веры в ее возможность. Божия помощь требуется человеку ради осуществления истинной цели его бытия. Следовательно, мыслить эту помощь под формой *внешнего содействия* в данном случае совершенно невозможно, так как при таком мышлении пришлось бы просто желать, чтобы Бог сделал за человека то, чего сам человек не может сделать, и чтобы человек при этом все-таки жил и признавал Божию деятельность за него как свою собственную деятельность и мог бы на этом основании думать, что будто и в самом деле *он достигает* своего назначения в мире. Психологическая невозможность такого сознания и мышления естественно заставляет думать о Божией помощи не как о внешнем содействии человеку, а как об *изменении, пересоздании* самого человека, чтобы пересозданный человек мог сам достигнуть своего назначения в мире и сам бы мог осуществить Божию мысль о себе, хотя и благодаря тому только, что Бог заново пересоздал его. Но так как пересозданный человек оказался бы совершенно другим по отношению к тому человеку, который действительно живет и действительно мучится за неправды жизни, то, значит, и цели жизни достиг бы *снова созданный* человек, а вовсе не этот самый человек, который сначала был создан Богом и действительное существование

которого оказывается теперь совершенно бессмысленным. Ясное дело, что Божия помощь требуется человеку не в смысле изменения, пересоздания его, а *в смысле предоставления ему реальной возможности самому изменить, пересоздать себя из ветхого человека в нового*, так чтобы в пересозданном виде он все-таки оставался бы прежним человеком, который действительно жил и грешил, боролся со грехом и победил его, хотя и благодаря тому только, что сам Бог осуществил для него реальную возможность его победоносной борьбы. При таком мышлении, очевидно, устраняются все недостатки предыдущих воззрений: Бог не является подневольным сотрудником человека, без всякого зазрения совести присваивающего себе Божие дело, и не является каким-то исправителем своей мнимой ошибки в новом пересоздании человека, которого Он же Сам создал и о котором Он заранее знал, что человек непременно покроеет землю позором всех преступлений; *Бог является Богом Спасителем человека, погибающего в бессильной борьбе его с миром за Божий образ в себе*. Но для того, чтобы на почве этого мышления у человека действительно могла возникнуть живая вера в Бога-Спасителя, человеку необходимо знать, *как именно возможно Божие спасение его*; потому что если он не будет знать этой возможности, то он, конечно, и не может воспользоваться ею, и в таком случае она, как несуществующая для него, разумеется, не могла бы определять собой веры его в действительность такого спасения, которого на самом деле он вовсе не имеет и о котором он даже не в состоянии придумать, каким бы образом можно было достигнуть его. Ввиду этого совершенно понятно, что в границах естественной религии человек домогается и верит не в преобразование себя самого по религиозно-нравственному идеалу человеческой личности, а только в изменение внешних условий своего наличного существования по физическому идеалу наилучшей жизни. Он может *придумать* возможность только такого спасения и может верить только в прощение грехов своих и в получение рая, так что в случае подрыва этого, верования у него совершенно исчезает и всякая вера в Бога-Спасителя. *Придумать* какой-нибудь способ к преобразованию себя самого и верить, что Бог явит человеку милость свою в действительном осуществлении этого способа, для него совершенно невозможно по самой простой причине, что в естественных границах человеческого мышления возможно представление *только двух* способов Божией помощи человеку *внешнего содействия* ему и *пересоздания* его, но если уж не по каким-нибудь разумным соображениям, то просто по личному опыту жизни человек на самом деле не может верить в

действительность этих способов. Каким был человек, таким он и остается всю жизнь; и сколько бы он ни боролся с собой, все-таки ему приходится уходить в свою могилу, *не достигнув своего назначения в мире*. Следовательно, не только о преобразовании себя, но даже и о простом содействии себе *в этом отношении* он совершенно не может говорить. Многие факты его жизни несомненно *позволяют* ему думать и верить, что Бог содействует ему в изменении условий его жизни — помогает ему, например, в трудных обстоятельствах его жизни, посылая неожиданное избавление от бед, или дарует ему всякие блага жизни, посылая неожиданное для него счастье. Но те же самые убедительные факты жизни прямо *заставляют* его сознавать, что никакое преобразование его самого для него в действительности совершенно не возможно и все надежды его на Бога в отношении этого преобразования, видимо, остаются совершенно напрасными. По силе же такого свидетельства фактов ему естественно остается только одно из двух: или понимать Божие спасение как внешнее создание Богом новых условий жизни, или же совсем отвергнуть всякую мысль о Божием спасении и, оставаясь на почве религиозного мышления, мечтать о возможном достижении своего назначения в мире каким-нибудь естественным образом. При полном незнании действительного пути ко спасению, он так именно всегда и поступал и поступает, т.е. или превращает свою религию в пустое суеверие, или делает свою философию бесплодной игрой ума. В естественной формации религиозного мышления человек, в сущности, приходит к неизбежному отрицанию себя самого как свободно-разумной личности, потому что для устранения противоречий между идеальным и реальным, долженствующим быть и необходимо существующим он фактически может пользоваться только одним средством, которое действительно находится в полном распоряжении его, это средство *решительное отрицание долженствующего быть*. По обиходной логике своей практической жизни он, разумеется, совершенно правильно полагает, что если при всем желании своем он в действительности никогда не может сделаться тем, чем он сознает себя, то, значит, *он совсем и не должен быть тем, чем он не может быть*. Это заключение настолько психологически естественно и логически необходимо, что ему в полной мере подчиняется религиозное мышление человека, и в силу этого подчинения *вся догма естественной религии необходимо сводится к решительному отрицанию истины богосознания, т.е. к неизбежному отрицанию самой религии*. Человек сознает себя более, нежели простой вещью физического мира, а на самом деле рассматривает себя как простую физическую вещь и

все отличие свое от других вещей пытается свести лишь к противоречивому понятию о себе как о *вечной* вещи мира, хотя все-таки *вещи*. Отсюда *истинным* для него является только *чувственное* и *долженствующим быть* только *желательное*, и он совершенно серьезно может мечтать о каком-нибудь магометовом рае, нисколько не подозревая того, что *вещь* не имеет и не может иметь никакого назначения в мире, что *для вещи* нет и не может быть никакого рая. На самом деле одна только духовная личность возвышается над чувственным миром и связывает условное существование человека с действительным бытием Безусловной Личности, и одно только сознание этой связи дает человеку реальное основание рассматривать себя под точкой зрения вечности и таким образом позволяет ему искать себе вечного назначения в мире. Поэтому совершенно понятно и ясно, что слепое стремление неразумного человека опираться на исключительное достоинство своей личности и в то же самое время искать себе вечного назначения в качестве простой вещи мира существенно искажает вечное содержание религиозного сознания и вконец разрушает всю действительную истину религии. Если человек имеет исключительную ценность в мире только в качестве личности, то само собой разумеется, что и вопрос о конечном назначении его может решаться не с точки зрения необходимых условий его наличного существования, а лишь с точки зрения вечных целей его духовной природы. Следовательно, принцип счастья, как необходимый принцип жизни *только в условиях физического мира*, очевидно, ни под каким видом не может быть перенесен на содержание *вечной* жизни, потому что безусловно и вечно не счастье, а одна только истина и потому *принципом вечной жизни и есть и может быть только принцип истины*. Следовательно, в пределы вечности можно отодвигать не достижение какого-нибудь условного счастья, а только осуществление истины самосознания в достижении истинной жизни личности.

Однако это решение вопроса о конечном назначении человека, в сущности, является таким же мечтательным, как и убогая греза магометанина о будущей неге в раю; потому что для оправдания своей веры в возможную действительность этого решения человек все-таки неизбежно обращается к новому отрицанию себя, хотя и в обратном направлении. Если в состоянии чувственного неразумия, по роковой силе действительных условий жизни, человек способен отрицать себя как духовную личность в пользу утверждения себя как физической вещи мира, то, при ясном познании истины о себе, он совершенно естественно приходит к обратному отрицанию себя как вещи мира в

пользу утверждения себя как сверхчувственной личности. Это отрицание само собой вытекает из признания духовно-идеальной жизни как истинной жизни человеческой личности и из ясного сознания очевидной невозможности осуществить эту истинную жизнь в условиях физического существования². При таком сознании и признании человеку естественно кажется, что если бы только он существовал в качестве чистого духа, то он бы наверное был тогда тем, чем он должен быть, и человек в высшей степени логично приходит к идеалистической философии мечтающей веры. Он начинает рассматривать свой физический организм как несчастную могилу своего бессмертного духа и потому начинает мечтать о воскресении своего духа с разрушением физического тела. Эта мечта позволяет ему *надеяться*, что невозможное в настоящем мире осуществление истинной жизни окажется для него возможным в сверхчувственных условиях будущего мира, и эта надежда заставляет его теперь же *стремиться* к жизни по истине, несмотря на сознание ее недостижимости теперь, потому что он живет не для *мимолетного теперь*, а для *вечного будущего*, и во имя вечной истины будущей жизни он уж обязан бороться с очевидной неистинной своей наличной жизни. Однако непосильная тяжесть этой наличной борьбы невольно заставляет его проверять свои идеалистические расчеты на светлое будущее, и рассудочная проверка ясно обнаруживает пред ним всю иллюзорность его действительно великой и действительно прекрасной мечты. В отрицании своего физического существования он желает быть не только более, нежели простой вещью мира, но и *более, нежели человеком*, а так как в действительности он является только человеком, то страстное желание его *посмертной* человеческой жизни, очевидно, никогда не может исполниться. Ведь физическая смерть человека является не *переходом* в новую жизнь, а *последним моментом* действительной жизни. Этого рокового смысла смерти никогда и ни в каком случае не может изменить вера в бессмертие человеческого духа, потому что если по смерти человека дух его и будет *существовать*, то *жить-то* человеческой жизнью он все-таки не будет, так как он окажется духом человека *умершего*. Следовательно, для жизни человеческого духа требуется восстановление его связи с телом, т.е. требуется *воскресение* умершего человека. А в таком случае мысль о разрешении смертью рокового противоречия в природе и жизни человеческой личности, очевидно, является только прекрасной мечтой философского ума, и в действительности она имеет значение только несбыточной мечты.

Если это верно, что человек является в мире действительным образом безусловного бытия, то он должен изобразить это безусловное бытие в пределах наличного мира, а не за пределами его, т.е. при жизни своей, а не после того, как прекратится его жизнь. Если же это изображение для него в *настоящее время* совершенно невозможно, то, значит, *никаким естественным путем и порядком оно не сделается для него возможным совсем и никогда.*

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

3.

Опыт замены этого вопроса вопросом о смысле человеческой жизни.

Мечтательные соображения по этому вопросу в области философии неведения.

Этим положением устраняется вопрос о конечном назначении человека. Зачем, в конце концов, существует человек — это без всяких рассуждений понятно из убедительных фактов повседневного опыта: он существует затем, чтобы немного пожить и потом умереть. Но ввиду того, что смертью только прекращается бытие человека, а вовсе не устраняется коренное противоречие в его бытии, устранение вопроса о *конечном назначении* человека нисколько не устраняет собой вопроса о *смысле и значении его временного существования* в мире. Пока еще человек не умер, он может совершенно спокойно ожидать себе смерти как своего неизбежного конца, но именно потому, что, пока он существует, он необходимо сознает себя как свободно-разумную личность, он не может не думать о смысле своей жизни хотя бы и в пределах того короткого времени, какое суждено ему жить на земле до наступления его смертного часа. То противоречие, которое переживается им как противоречие его идеальной природы и физической жизни и благодаря которому он непосредственно видит в себе более, нежели простую вещь физического мира, неизбежно заставляя его задавать себе вопрос о смысле жизни и в решении его отыскивать свое *мировое* значение. В этом случае ясное познание человеком своей идеальной природы естественно приводит его мысль к нравственному определению жизни, потому что *единственная ценность, которую не создает и не может создать физический мир и которую может внести в мировую жизнь одна только человеческая личность, заключается в нравственной деятельности человека*. Наука *отражает* природу в понятиях мысли, искусство *подражает* природе в символах чувств, а нравственная воля человека *представляет собой поразительное*

чудо для мира, и потому ясное дело, что одно только развитие нравственной жизни может выражать собой исключительное значение человека. Опираясь на очевидную правду этого суждения, Кант имел несомненное право сказать, что "человека делает человеком не ум, а только моральность", и Фихте имел несомненное право утверждать, что "не знание само по себе, а только деятельность, согласная с действительным познанием истины, составляет подлинное назначение человека"³. Ведь если бы человек мог осуществить идею нравственного смысла жизни, то его кратковременное существование на земле несомненно имело бы мировое значение, и смерть была бы для человека не *потерю жизни*, а только *желанным концом того исключительного дела*, которое ему, как человеку, следовало совершить и которое он действительно совершил в исключительном подвиге своей нравственной жизни. Однако совершение этого исключительного подвига в действительности является только прекрасной мечтой человека.

Мы уже видели, что идея нравственной личности психологически связана с религиозным самоопределением человека и что фактическое осуществление этой идеи в человеческой жизни необходимо разделяет наличную судьбу этого самоопределения. Человек сознает себя в качестве нравственной личности, потому что он "чувствует себя созданным для другого царства, кроме царства ощущений и рассудка, именно для морального царства, царства Божия"⁴, так что быть нравственным существом для человека значит не иное что, как явить собой в мире истинный образ Бога. Только в этой конкретной определенности нравственного сознания может осуществляться в человеческой мысли живой идеал нравственной личности. Но в этом единственном содержании своем нравственный идеал оказывается недостижимым для человека, и фактическое развитие нравственной жизни представляется делом сверхчеловеческим. Пока человек имеет в виду отдельные нравственные поступки, он может стремиться к их осуществлению и действительно может осуществлять их, потому что это осуществление нисколько не переступает за область эмпирических мотивов воли. Он может, например, сдерживать свои грубые инстинкты *по страху вечных мучений* и может сносить прямые обиды людей *в предвкушении будущего блаженства*; он может помогать несчастным *по чувству сострадания* к ним и может даже пожертвовать собой на благо людей *ради удовольствия достигнуть высшей ступени нравственного величия в совершении действительно великого подвига*. Во всех этих случаях он может,

конечно, считать свои поступки за нравственные, потому что те мотивы, которыми определяется его деятельность, сами по себе вовсе не сильны, и ему требуется немало усилий для того, чтобы сделать, например, *будущие* мучения страшными для себя *в настоящее время*. И однако, если он перейдет к оценке своих поступков не с точки зрения физических интересов жизни или с точки зрения своих естественных наклонностей, а сделает основанием этой оценки собственное содержание нравственного идеала, то все его поступки на самом деле окажутся вовсе не нравственными, потому что мотивы их совершения возникают не из познания об истине нравственного идеала, а только из представления более желательных целей жизни, чем какие предъясняются человеку по наличным условиям и интересам его физического существования.

Мы уже видели, что построение наилучших целей жизни имеет огромное значение в *психологической истории* морального развития: оно именно выводит человека за границы животного существования, приучает его жить и судить о действительной ценности жизни, направляет его к свободному творчеству жизни по идеальному представлению мыслимых ценностей, словом оно представляет собой естественный и необходимый путь к моральному самоопределению человека и к познанию истины этого самоопределения, но именно только *путь*, а не конец пути. В конце пути, при достижении истинно морального самоопределения, закон человеческой жизни выражается нравственным правилом: *я должен так жить, потому что это богоподобно и, стало быть, истинно человечески*. На пути же к моральному самоопределению это высшее правило нравственной жизни заменяется практическим соображением: *мне непременно следует так жить, потому что это для меня истинно выгодно*. Все *эмпирические* мотивы добродетели конечным образом опираются на это самое практическое соображение. Для человека выгодно сделать какое-нибудь нехорошее дело, но эта его выгода является прямо невыгодной, если он примет во внимание вечные мучения ада; значит, истинно выгодно для него стараться избегать тех поступков, за которые грозят ему страшные муки. Для него выгодно попасть в светлые обитатели рая; для него выгодно, чтобы люди не страдали и не мучили его тяжелой картиной своих страданий; для него выгодно, наконец, даже пожертвовать собой на благо людей, лишь бы только не видеть их бедствий и не мучиться их муками. Все это может представляться человеку истинно выгодным, и все *поступки* человека, которые могут быть совершены им во имя *этой* выгоды, относительно

всегда хороши и сравнительно всегда прекрасны, но только ни в каком случае не нравственны; потому что все *расчеты* человека о выгоде не имеют никакого отношения к содержанию морального сознания, так как они преследуют не осуществление нравственного идеала ради его безусловной истинности, а лишь осуществление некоторых добродетельных поступков ради их предполагаемой выгоды. Само собой разумеется, что *такими* поступками человек не может внести в мир такую ценность, которая действительно была бы ценностью не от мира сего. Напротив, вся его рассчитанная добродетель в действительности покоится только на презрении к миру и на отрицании его, а вовсе не на желании раскрыть в нем и посредством него истину нравственного миропорядка и в этом раскрытии отобразить в мире жизнь Безусловной Личности. По невозможности для человека этого изображения он не имеет и не может иметь в этом мире совсем никакого значения, а потому, при мотивированном построении своей жизни в духе спиритуалистического мировоззрения, ему на самом деле приходится думать не об *этом* мире, а о *другом* мире, и думать о другом мире не с тем, чтобы отобразить его в этом мире, а с тем, чтобы перебежать в него из этого мира, для которого он оказывается совершенно бесполезным. Но если, при этих думах своих, он будет держаться в естественных границах опытного познания, то в конце концов он необходимо придет только к совершенному отрицанию своих дум, потому что сам же он достоверно знает, что придет его время и он никуда не уйдет из этого мира, а только сойдет в могилу и больше его не будет.

Очевидно, физическая смерть человека вовсе не имеет того глубокого смысла, какой бы она могла иметь при действительности религиозного самоопределения человеческой личности. На самом деле смерть является не *окончанием исполненного дела* человеческой жизни, а простым *прекращением жизни*, которая в таком случае представляет собой только одну из многочисленных форм *мирового развития* и какого-нибудь особого *человеческого дела* в мире вовсе не имеет в виду. Отсюда именно человеку и кажется так, что будто его смерть является вопиющей нелепостью, так как, при отсутствии положительной цели жизни, жизнь сама по себе является целью для человека, и потому последняя секунда жизни, понятно, выражает собой не достижение цели, а именно только бессмысленное отрицание той цели, ради которой существует человек. Но лишь только он догадается взглянуть на жизнь как на *средство* к достижению особой цели своего существования, эта сравнительная оценка жизни и смерти немедленно

же изменяется у него в обратную сторону. Для него становится до очевидности ясным, что бессмысленной является вовсе не смерть, а наличная жизнь его, потому что единственная цель, которая указывается ему живым процессом его психического развития и которая может быть точно раскрыта им в научно-философском познании себя, заключается в изображении Бога, и эта единственная цель никогда и ни в каком случае не может быть достигнута им. Он существует как истинный образ Бога, а живет как собственная вещь физического мира, и своей жизнью он только отрицает Бога, которого изображает своей природой. Если же он не только напрасно живет, но и прямо отрицает своей жизнью ту единственную цель, ради осуществления которой он действительно должен существовать в качестве свободно-разумной личности, то смерть его, очевидно, является отрицанием того отрицания цели, которое представляется его жизнью, и следовательно, благодаря фактическому бессмыслию жизни, смерть человека является несомненно разумной.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

4.

Возможное усиление в философии кредита религиозных верований.

Уничтожить жестокую правду этого вывода может только Божие чудо. Нетрудно, конечно, придумать целое множество всяких ценностей жизни, но все эти придуманные ценности на самом деле являются ценными в одном лишь воображении человека. Мы легко можем нарисовать картину всяких *радостей жизни*, но рискуем вызвать этой картиной лишь горькую улыбку людей, которым эти радости совершенно недоступны или давным-давно уже успели надоест. Мы легко можем соорудить грандиозные подмости и поставить на них художественную статую человека в лучезарном сиянии его культурного величия, но рискуем вызвать этим сооружением лишь печальное недоумение людей, которые не могут понять, кому и зачем собственно нужно это воображаемое величие при личном ничтожестве человека, и которые могут поэтому совершенно серьезно подумать, что своей диковинной постройкой мы хотим только потешить умных детей, чтобы они забавлялись и не плакали. Кто раз понял о себе, что он существует как простая вещь физического мира и скоро будет *ничто*, тот уж не может быть *чем-нибудь* для другого человека, потому что ведь и другой-то человек также будет *ничто*, и самый последний человек, который появится в мире и на плечах своих предков достигнет вершины созданных нами подмостков и действительно заменит собой измышленную нами статую, в конце концов все-таки будет *ничто* и ровно ничего не сделает. Если бы жизнь этого последнего человека могла иметь мировое значение и он, в качестве последнего *потомка* людей, мог бы оправдать наконец существование всего *рода* человеческого, то и можно и должно было бы стремиться к созданию таких условий, которые бы сделали возможным появление в мире этого идеального человека, чтобы каждый из нас мог иметь в его жизни дело своих собственных забот и усилий. Но в нашей собственной власти лежит не создание идеальных людей, а только создание идеальных условий жизни для таких же людей, как и сами мы, и потому будущие

открывает моему духовному оку вид на некоторый другой мир, другой и лучший мир, чем какой существует для моего чувственного зрения; а потому *я желаю этого лучшего мира, направляю к нему все стремление мое и страстно желаю его*, я ради него только живу и только им одним удовлетворяюсь"⁵. Но сознание нравственного долга в действительности обязывает человека не *верить* во что-нибудь, а просто *действовать* по нравственному долгу, так что если человек не в состоянии быть тем, чем он должен быть, то само собой разумеется, что отсюда может возникнуть лишь ясное познание о существующем противоречии в бытии человека, а вовсе не вера в возможное осуществление нравственного идеала в пределах другого мира. Очевидно, верить заставляет человека не сознание нравственного долга, а страстное желание человека устранить существующее противоречие между наличностью нравственного сознания и действительной практикой жизни, потому что в условиях опытного мышления человек не в состоянии осмыслить этого противоречия и не может указать такого пути, на котором бы оно действительно разрешалось и примирялось, а между тем это разрешение составляет для него настоятельную необходимость. Противоречие существует в нем самом, и он не просто лишь знает о нем как о постороннем явлении бытия, а переживает его в себе как невольное самоотрицание себя. Поэтому он не может не думать о нем и не может не стремиться к его разрешению, если уж он ясно сознал его и заведомо переживает его в себе. При таких условиях, конечно, вера естественна, вера неизбежна, но только эти условия сами по себе не могут гарантировать даже и простой разумности веры.

Если бы человеку было достоверно известно, каким путем можно осуществить в действительности идеальное содержание сверхчувственного мира и если бы он достоверно знал при этом, что путь, необходимый для осуществления идеального мира действительно может быть пройден человеком, то он вполне бы основательно мог верить в возможное торжество своей нравственной личности, т.е. в осуществление своего назначения в мире, т.е. в мировое значение своей деятельности. Тогда его вера имела бы значение действительного познания, и он с такой же доказательной силой мог бы говорить о наступлении царства Божия, с какой может говорить теперь только о своей неизбежной смерти. Но в естественных границах опыта и умозрения он не может создать себе этой *знающей веры*. В действительности у него имеется только *страстное желание верить* в будущее торжество своего духа над слепым могуществом внешнего мира; и так как он совершенно не знает, каким бы образом


могло осуществиться в будущем ныне совершенно невозможное для него, то из его страстного желания верить, очевидно, может возникнуть не вера, а только слепое отрицание известного и действительного *наперекор всем показаниям сознания и всем соображениям ума*⁶. Под условием такого отрицания, разумеется, не трудно построить известное положение Канта: *если ты должен, то, значит, ты можешь*, но очень трудно и даже прямо невозможно сделать так, чтобы это положение имело какой-нибудь практический смысл, потому что оно, видимо, относится не к тому человеку, который на самом деле существует в мире, а к воображаемому человеку, каким действительный человек хотел бы только сделаться. Однако если даже и встать на скользкую почву идеалистических мечтаний и вообразить себе такого человека, который, благодаря постоянному упражнению воли, достигнет наконец высокой нравственной силы и будет свободно осуществлять нравственный закон жизни, то и в отношении этого воображаемого человека, принимая в расчет действительные условия его физической жизни и нравственной деятельности, мы все-таки можем лишь думать, что вся его могучая нравственная сила уйдет на постоянную борьбу его с миром в себе; и потому вся его нравственная деятельность непременно выразится *только отрицательно в неделании* того, чего он не должен делать по нравственному закону жизни. Следовательно, даже и этот воображаемый человек непременно бы изменил формулу Канта правила и выразил бы его в таком положении: *если ты не должен этого делать, то, значит, ты и можешь не делать*. В такой формулировке это правило несомненно имеет практический смысл и действительное значение как идеальный мотив усилий воли к нравственному развитию жизни, потому что без веры в возможность *неделания* человек никогда бы и не попытался пересилить в себе физических интересов жизни. Но, признавая для себя несомненной возможность неделания и действительно усиливаясь не делать того, чего не следует делать, человек пришел бы к полному крушению своих нравственных усилий, если бы на основании возможности не делать того, чего не следует делать, он приписал себе возможность *сделать себя* тем, чем он *должен быть*. Для осуществления этой возможности ему нужно не только не делать, но и *не хотеть делать* того, чего не следует делать, а *стараться* не хотеть чего-нибудь делать, напр. грешить, значит то же самое, что и особенно сильно услаждаться грехом и особенно сильно хотеть согрешить. Следовательно, и при полной возможности для него быть свободным *в выражении своих*

*отношений к миру и к людям, он все-таки не имеет никакой власти над собой самим и не может не быть тем, что он действительно есть. А в силу этой невозможности для него сотворить из себя нового человека даже и свобода простого неделания фактически принадлежит ему лишь в качестве возможности, т.е. он может на самом деле не иметь даже и этой свободы неделания. Пока он мечтательно идеализирует себя, ему кажется "невозможным и противоречивым, чтобы при ясном сознании своей нравственной обязанности человек сознательно решил не исполнить ее"⁷. Но если от мечтательной идеализации своих нравственных сил он обращается к действительной практике своей нравственной жизни, то эта практика заставляет его применить к себе правдивое слово апостола: *я нахожу закон, что, когда хочу делать доброе, прилежит мне злое, ибо по внутреннему человеку нахожу удовольствие в законе Божиим, но в членах моих вижу иной закон, противоборствующий закону ума моего и делающий меня пленником закона греховного, находящегося в членах моих* (Рим. 7, 21-22).*

Ввиду этого противоборства двух разных законов жизни идеального закона духовной природы и физического закона телесного существования, желание человека верить в будущее торжество своей нравственной личности совершенно естественно в человеке, потому что он действительно представляет собой более, нежели одушевленный кусок земли. Но действительно верить в свое будущее одухотворение, *по одному только желанию верить в него*, человек все-таки не может, потому что вера возникает у человека лишь в качестве *познания*, познание же слагается не из представлений желательного, а только из суждений мысли об условиях *возможности* желательного и об условиях его *действительности*.

Пусть эти суждения человека будут фантастически нелепыми вместе с ними, конечно, будет нелепой и вера его, но он все-таки может иметь эту нелепую веру, может верить, пока не обнаружится ее нелепость. Если же он не в состоянии придумать никаких условий к возможному осуществлению желательного, то он и не может поверить в это осуществление, так как в этом случае вера его заключала бы в себе одно только голое отрицание фактически данного, а это отрицание в свою очередь отрицалось бы у него сознанием непрерывной наличности тех фактов, которые отрицаются, и потому вера его, по его же собственному сознанию, оказывалась бы только неверным, ложным

отрицанием того, что действительно есть. Поэтому, когда говорят о возможности для человека жить в мире по идеальной природе духа, а между тем человек неотразимо сознает, что он не живет и не может так жить, то, *вместо действительной веры* в осуществление идеальной жизни, у него может возникнуть только *недоуменный вопрос*; как именно возможно невозможное для него? И когда в ответ на этот недоуменный вопрос получается одно только голое заверение в том, что невозможное должно быть непременно возможным, то, вместо доверия к правильности философских поучений, скорее может возникнуть весьма основательное подозрение философии в слепом пристрастии к неосуществимой мечте, потому что *верить* в действительное осуществление невозможного, при ясном познании его невозможности, очевидно, так же возможно, как и верить в бытие небытия. Это обстоятельство само собой может заставить мыслящего человека или совсем отказаться от решения загадки о себе, или же, при невозможности этого отказа, усилить в философии кредит религиозных верований.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

несомненно является пустым самообманом. И в естественной религии, и в философии дело одинаково сводится к тому, что человек должен воображать себя знающим о том, о чем на самом деле он решительно ничего не знает, и он должен верить в истину своего воображаемого знания, хотя бы на самом деле оно заключало в себе одно только простое отрицание его действительного знания о том, что действительно есть.

И воображаемое знание, и вера в его действительность могут возникать совершенно естественно из психологической необходимости желания знать, и по той же самой причине они совершенно естественно могут поддерживаться человеком, если ими занимается пустое место несуществующего знания. Но если, при занятии этого пустого места, воображаемое знание становится в противоречие с действительным знанием и даже слагается в прямое отрицание его, поддерживать веру в его действительность можно только или по недомыслию, когда человек не в состоянии подметить существующих противоречий в его мышлении, или по слепому капризу упорной воли, когда самое желание воображаемого знания становится для человека положительным основанием к слепой вере в его мнимую действительность. Эти условия веры, конечно, встречаются весьма часто и в области религии, и в области философии, но все-таки они встречаются далеко не постоянно, критическая мысль может преодолеть эти условия и вместе с ними сокрушить всякую слепую веру человеческого невежества и самообольщения. Но создать такую религию или философию, которая в решении загадки о человеке не была бы пустым суеверием или самообольщением, мы не имеем никакой возможности, потому что узлы загадки нам совершенно неизвестны. Следовательно, по отношению к этой загадке наша философская мысль была бы совершенно беспомощной, если бы в мире не существовала религия великая и единственная, которая решает наше неизвестное таким исключительным способом, в познании которого открывается действительная возможность к разумному построению знающей веры.

Из всех существующих религий в одном только христианстве осуществляется то идеальное построение религиозно-философского мышления, при котором загадка о человеке становится действительно понятной, и возможность решения этой загадки становится действительно мыслимой. По *содержанию* загадки христианское вероучение не сообщает ничего такого, что бы не было известно человеку в непосредственных данных самосознания и что не имело бы действительного оправдания себе в научном исследовании о человеке. Христианство говорит о человеческом духе как об истинном образе Бога и указывает цель существования человека в развитии такой совершенной жизни, которая бы чувственно раскрывала природную связь человека с Богом и через это раскрытие делала видимым в мире Бога невидимого. Но само же христианство удостоверяет и подлинную правду наличного сознания, что фактически человек не достигает и не может достигнуть своего назначения в мире, потому что его действительная жизнь совершенно противоречит его существованию в качестве образа Божия, и по жизни своей он на самом деле постоянно является только добровольным или невольным врагом Бога. В этих положениях христианского вероучения раскрывается та самая загадка о человеке, которая может быть раскрыта и собственной деятельностью человеческого разума на основании фактов сознания и опытов жизни, и это совпадение религиозного учения с разумным познанием само по себе располагает в пользу серьезного исследования христианской религии, не открывает ли она человеку действительного познания о неведомой ему истине.

Изучение христианства показывает, что по *объяснению* загадки о человеке оно не сообщает ничего такого, что бы не представлялось человеческому разуму вполне вероятным по самому существу религиозного сознания и о чем бы поэтому не думалось человеку в границах естественного развития человеческого мышления. Оно именно объясняет происхождение человека из непосредственного создания его Богом и причину его наличного положения в мире указывает в нарушении им живой связи с Богом чрез добровольное подчинение греху и порабощение грехом, и потому единственную возможность для его выхода из этого положения оно указывает только в Божием спасении человека. Все содержание этого объяснения несомненно исповедовалось человеком и раньше христианства в области естественной религии, так что если остановиться только на этом объяснении, то весьма легко можно свести христианство в ряд естественных религий и вместе со всеми другими религиями, разумеется, отвергнуть его. Но по своему *решению* загадки о человеке оно настолько выделяется из общего ряда естественных религий, что не только создать, но и просто понять это решение сплошь и рядом бывают не в состоянии даже самые великие умы. Христианство говорит о том же самом, о чем думает человек и во что искренно хотелось бы верить ему, оно говорит о возможности достижения человеком истинной цели жизни. Но оно указывает эту возможность не в отрицании существующей действительности, а *в Божием дополнении ее путем осуществления в ней такого нового факта, который представляет собой новое вечное условие человеческой жизни и потому для всякого человека, ставшего под мощное действие этого условия, открывает действительную возможность к полному освобождению от рабского подчинения греху и к несомненному достижению истины своего вечного назначения в мире.* Христианство и есть именно чудесная проповедь о действительном совершении Богом этого исключительного дела. Оно говорит о вочеловечении Сына Божия ради спасения людей, и о крестной смерти Богочеловека за людские грехи, и о воскресении Его от мертвых в начаток и удостоверение вечной жизни людей.

Если перевести эту евангельскую проповедь на содержание придуманного самим человеком и по тому самому *общечеловеческого-языческого* понятия о спасении, то христианство прямо окажется странным и непонятным учением о каком-то невероятном деле. Кто полагает спасение в одном только прощении грехов своих, тот не может понять и никогда не поймет, зачем это нужно было являться на землю Сыну Божию, страдать и умирать за грехи людей, когда и без этой кровавой смерти Бог мог бы явить в мире чудо всепрощающей любви своей. Обратиться за решением этого вопроса к чисто языческому пониманию взаимных отношений между Богом и человеком, что будто человек только то и может получить от Бога, что *заслужит* от Него получить, значит прямо унизить Бога даже и пред тем идеалом нравственного величия, какой начертал Христос для своих немощных последователей.

Язычник, живший по образу мира физического и считавший за высшую норму жизни слепо-стихийный закон равенства действий и противодействий, совершенно естественно мог думать о себе, что он покроеет себя вечным позором, если молчаливо перенесет нанесенное ему оскорбление, и, наоборот, окажется достойным всякой чести и уважения, если заставит своего противника дать ему полное удовлетворение за обиду. Христианин же, помышляющий о жизни в мире по образу Божию и знающий


о реальном воплощении этого образа в Лице Христа, должен полагать и надеяться, что он покроет себя истинным сиянием Божия образа, если благодушно будет переносить обиды людей, и окажется прямо недостойным учеником Христа, если будет искать себе языческого удовлетворения за нанесенные ему обиды. Ввиду этого думать о Христе как о жертве *в удовлетворение оскорбленной правды* Божией значит понимать христианство убогим умом слепого язычника. Христос был жертвой и был именно жертвой Бога за грехи людей, но только не жертвой в языческом смысле. А между тем, в естественных границах нашего мышления, мы совершенно не можем придумать для крестной смерти Христа какого-нибудь другого смысла, кроме языческого, и потому эта *кровавая смерть Богочеловека* естественно может представляться для нашего языческого неразумия только чудовищным соблазном ума.

При добром желании избежать этого воображаемого соблазна языческая мысль очень многих христианствующих философов, особенно за последнее время, почти исключительно обращается в сторону религиозно-философского понимания спасения как Божией помощи грешному человеку в его стремлении к действительному преобразованию себя по идеалу нравственной личности. Но так как эту Божию *помощь* мы совершенно не в состоянии мыслить иначе, как только в смысле *внешнего содействия* человеку или *внешнего пересоздания* человека, то и в этом случае христианство является для нашего языческого мышления только непонятным учением о невозможном деле. Кто думает о спасении как о Божией помощи человеку, тот опять-таки не может понять и никогда не поймет, зачем же собственно приходил Христос. Ведь помочь-то человеку Бог может и с высоты небес, и если *волей и силой* Он не захотел пересоздать виновного человека, то как же может совершиться это пересоздание *делом* Его исторического явления в подобии немощной плоти греха? За ответом на этот вопрос даже и обратиться некуда, потому что решение его превышает естественные силы человеческого мышления, и ни один человеческий ум никогда не пытался создать такую теорию спасения, которая бы делала для него возможным и мыслимым способ Божия пересоздания людей. Поэтому самый вопрос о таком пересоздании, в естественных границах человеческого мышления, является прямо невозможным по его видимой нелепости, и человеческое недомыслие, способное понимать христианство только по-язычески, совершенно серьезно может возражать против истины христианского вероучения указанием на безнравственно-языческую жизнь христиан. Если крестившиеся во Христа сплошь и рядом живут хуже язычников, то, значит, крещение не обновило и не возродило их, и они в действительности имеют лишь естественную возможность жить так, как повелела им жить глупая мать-природа и слепая судьба. Но, к спасительному исправлению языческого недомыслия, само христианство не допускает языческих перетолкований его. Оно говорит о Божием царстве людей, ставших сильными верой и святыми благодатью, и об адском состоянии людей, упорствующих в ослеплении невежественного ума и потому лишивших себя возможности быть достойными членами разумного Божия царства. Значит, по христианскому вероучению, что Бог насильно не пересоздает людей, что *Он только осуществил им в спасительном деле Христа единственное условие, под реальным действием которого они сами могут пересоздать себя по истинному образу Божию*, воплощенному и открытому в мире человеческой жизнью Христа. Понять это исключительное значение Христова дела, если, по неимению в себе *ума Христова*, мы обращаемся к его

Между тем в содержании этой именно церковной веры заключается единственное решение загадки о человеке. Исключительное значение христианства в этом отношении весьма нередко признается даже такими философствующими последователями Христа, которые совершенно не находят возможным иначе исповедовать Его, как только под условием решительного отрицания всего Его дела и служения, т.е. при совершенном искажении Его Личности. Один из таких представителей новосочиняемого христианства, с полным убеждением проповедующий такую удивительную неправду, что будто "современная наука доказала" полную несостоятельность христианского догматического вероучения, все-таки останавливается на этом вероучении и, соображая философское значение церковной проповеди о вочеловечении Сына Божия и о крестной смерти Его за грехи людей, в полной мере допускает совершенно верное заключение, что "если бы только можно было вполне ясно и точно узнать и доказать, что воистину совершилось во Христе такое необычайное откровение и благодеяние Бога, то для верующего и познающего человека действительно раскрылась бы тайна бытия, по крайней мере насколько это возможно для конечного человеческого духа"⁸. На самом деле, однако, соображая реальный смысл христианской проповеди, следует сказать значительно больше того, чем сколько сказано в приведенных словах христианствующего философа Фрошаммера. Это верно, конечно, что, при устранении христианской догматики, устраняется всякая надежда на решение великой тайны бытия, и единственным выражением философской мысли может служить только философия незнания. Но дело вовсе не в этом незнании. Если бы тайна бытия в действительности существовала лишь в качестве интересной загадки для мысли, то не трудно бы было примириться с ее существованием и даже бы можно было находить особенное удовольствие в ее существовании как в реальном условии развития умственной энергии, как в неиссякаемом источнике интеллектуальных волнений и стремлений, а вместе с ними и непрерывной жизни мысли. Но мы уже достаточно выяснили это положение, что вся тайна бытия заключается в самом человеке и что она создается вовсе не тем, что человек не знает или не может узнать метафизической сущности бытия, а в том, что, при самом ясном познании истинной цели своего существования, он на самом деле все-таки имеет существование бесцельное и бессмысленное. Следовательно, тайна бытия заключается в том, что человек не знает, почему существует роковое противоречие в его бытии и каким путем оно может быть устранено — разумеется, не в мысли, а в самом бытии человека. В мысли-то его легко можно устранить простым утверждением догматики материализма, но если при этом устранении человек не может создать себе другого самосознания, то в действительном существовании его, вопреки всем ухищрениям его материалистического мышления о себе, все-таки неизбежно будет создаваться роковое противоречие между идеальной истиной очевидного смысла и фактической наличностью очевидного бессмыслия жизни. Следовательно, если только можно человеку избавить себя от необходимого переживания этого противоречия, то уж, во всяком случае, не путем измышления такого способа, благодаря которому человек мог просто лишь убежать от мышления его, а только путем фактического устранения его в осуществлении истины самосознания. Поэтому именно человек и стремится не только к объяснению своего положения в мире, но и к познанию того пути, по которому он действительно мог бы выйти из этого положения. Успокоиться на исповедании вечного незнания в этом случае значит то же самое, что и услаждаться мукой незнания. Достигнуть же познания вечной тайны бытия значит

то же самое, что и *фактически устранить* эту тайну в бытии, т.е. создать *действительный путь* к осуществлению человеком его назначения в мире и дать ему *действительную возможность* к фактическому осуществлению этого назначения. Об этом именно пути и об этой возможности и говорит человеку христианское вероучение. Оно сообщает то самое познание, без которого человек не может обойтись и которого, однако, он не может создать.

Ввиду этого совершенно понятны те громадные усилия мысли, с какими философия христианского мира пыталась сделать христианское вероучение своим положительным содержанием. От самого начала появления христианства и до настоящего времени вся энергия философской мысли почти исключительно направлялась к разъяснению мыслимости христианства как действительного откровения Божией истины и фактического осуществления в мире Божия дела. Но в течение длинного ряда веков философия терпела только одно крушение за другим, и никакого познания об истине христианства она совсем не нашла и не имеет его. Отказаться от христианства она не может, потому что всякая попытка к положительному решению тайны бытия необходимо ставит философскую мысль в круг тех самых вопросов, идей и понятий, которые принесены в мир христианством и составляют существенное содержание христианского вероучения. Признать христианство в том исключительном значении, в каком оно утверждает себя, она также не может, потому что не только реальных оснований этого признаний, но и простых условий мыслимости христианства, как действительного Божия дела, она не знает и придумать не может. Отсюда печальной судьбой философии неизбежно служило только частое искажение христианства в создании разных ересей. А между тем *познание истины христианства в том самом значении, в каком оно утверждает себя, на самом деле возможно, и это познание может быть построено философской мыслью даже на более солидных основаниях, чем всякое другое человеческое познание.*

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

6.

Обзор результатов исследования и постановка новой задачи.

Все наше исследование служит раскрытием и объяснением того реального основания, которое определяет собой *возможность* признания христианства как и Божия откровения и Божия дела. Если верно наше исследование о человеке, исследование о существе той тайны, которая заключается в бытии человека, то нет и не может быть другого пути к действительному решению *устранению* этой тайны, кроме того пути, который указывается содержанием христианского вероучения. Для нашей мысли возможно только одно из двух: или вечная нелепость бытия, или подлинная правда христианства, третьей возможности не существует. Мы пришли к этому положению несколько необычным путем, потому что вместо излюбленной *логики понятий* мы выдвинули *психологию живых фактов* в реальном бытии человека. Но в *жизненном* развитии верующего знания на самом деле только и существует один этот путь, который мы разъясняем в своем исследовании. На основании же всего хода нашего исследования мы имеем возможность решительно сказать, что и в области *научного* развития философского познания нет и не может быть другого *действительного* пути к решению конечных вопросов мысли и жизни, кроме научного исследования о живом человеке. По мере того, как философия удаляется от этого исследования, она совершенно теряет реальную почву для достоверных суждений положительного знания и потому превращается в самую бесплодную диалектику возможного и вероятного. Отсюда, не говоря уже о других капитальных вопросах метафизики, даже вопрос о природе самого человека ставится и решается в таких научных условиях, которые совершенно не допускают и не могут допускать его положительного решения. Спор, как известно, идет *о природе душевной жизни* человека, а между тем обычное решение этого спора заключается не в исследовании о душевной жизни, а в исследовании *о происхождении душевных явлений*. Материализм полагает, что материя мыслит, спиритуализм утверждает, что мыслит дух; приводятся всякие соображения связи психических

сознает бытие духа, и вовсе не допускает сверхчувственную природу душевных явлений, *а непосредственно живет* жизнью сверхчувственной личности. Если бы он не признавал себя в качестве живой личности и действительно не жил иной жизнью, кроме жизни физической, то ему бы, конечно, и в голову никогда не пришло давать своим ощущениям и представлениям спиритуалистическое объяснение. Это объяснение является уж *неизбежным выводом* из сознания духовного бытия, и если этот вывод получает значение *основания* для обратного вывода о бытии духа, то основание вывода в этом случае вешается на воздух, и потому именно вывод из этого основания *никогда не может быть сделан иначе, как только под формую простого предположения*. Следовательно, единственным обоснованием спиритуалистической доктрины может служить только исследование *жизни духа*, т.е. исследование тех реальных оснований, по силе которых человеческая личность является *реально-творческой причиной в мире бытия*, и тех исключительных целей, во имя которых человеческая личность становится в полное противоречие с миром физическим и стремится развить свою собственную жизнь *вопреки всем физическим условиям своего существования*. Поэтому, рискуя навлечь на себя почти несомненный укор в явной противонаучности, мы решились оставить бесполезную механику душевных явлений и обратились к динамике духа.

При анализе *психических явлений* сознание оказывается *всеобщей формой* их выражения, а при анализе душевной *деятельности* оно оказывается *процессом формации* их. Это положение – самое первое и основное в нашем исследовании, потому что, *благодаря этому положению только, открывается действительная возможность к научному переходу от физиологической психологии к спиритуалистической*. Рядом с этим положением, путем того же самого анализа, мы установили и другое существенное положение для науки о духе. При анализе душевных явлений мысль совершенно не принимается в расчет, при анализе же душевной деятельности она оказывается *живым процессом связи* психических явлений и *единственным процессом развития* душевной жизни. Таким образом, *благодаря этому второму положению, открывается несомненная возможность к научному переходу от психологии механических ассоциаций к психологии живого*

развития духа (гл. I). Мы следили за развитием душевной жизни с первых начал ее сознательного выражения и отметили в ее развитии три разные стадии психического самоопределения. Начальный процесс психической деятельности направляется к *внешнему самоопределению* человеческой личности в пределах и условиях физического мира и оканчивается *отделением личности от внешнего мира* в сознании человеком своей *индивидуальности*. На этой ступени своего развития личность, конечно, может определять себя только *посредством* своих отношений к миру в содержании своих явлений, и так как форма этого самоопределения, по необходимым условиям жизни *в пределах мира*, возникает у человека необходимо и остается у него на всю его жизнь, то отсюда весьма легко может возникать известная иллюзия душевной жизни без духа, потому что между явлениями душевной жизни, разумеется, нет и не может быть такого *явления*, в содержании которого дух непосредственно мог бы сознавать себя самого как *субстанцию*. Но эта форма психического самоопределения, при всей ее психической необходимости, является только первым, а вовсе не единственным выражением человеческого самосознания (гл. II).

Психическая необходимость внешнего самоопределения естественно вызывает стремление мысли к *цельному представлению того мира*, в отношении которого человек определяет себя (гл. III). А так как процесс этого *миропредставления*, связанный с процессом *приспособления к жизни* в условиях физического мира, переходит в процесс *свободного познания о мире* и в деятельное приспособление человеком внешнего мира себе, то в развитии человеческой жизни по внешнему самоопределению постепенно совершается освобождение человеческой личности от необходимого подчинения внешнему миру и тем самым осуществляется постепенный переход человеческого Я как *психофизической особи* к внутреннему самоопределению Я как *сверхчувственной личности* (гл. IV-V). На этой переходной ступени своего психического развития человек *противопоставляет себя внешнему миру как свободную причину, как свободного деятеля в мире*. Анализируя содержание этого сознания, мы нашли в нем основное и существенное выражение человеческого самосознания, т.е. мы нашли в нем такой элемент душевной жизни, который может не входить в *содержание внешнего самоопределения* и потому может не быть элементом человеческого *самопознания*, но который, однако,

физического существования необходимо оказывается *идеальной*, т.е. в пределах физического мира она может только выражать собой такое бытие, которого на самом деле человек не имеет и ни в каком случае не может иметь. Этот результат нашего анализа проливает такой ясный и определенный свет на всю душевную жизнь человека, что при его освещении становится в полной мере понятным основной принцип развития человеческой личности в странной смене ее различных самоопределений. *Вся разгадка душевного развития заключается в том, что человек существует как простая вещь физического мира, а реальной природой своей личности предметно изображает в мире Безусловную Сущность.* Это положение проливает очень яркий свет на самые капитальные и самые запутанные вопросы мысли и жизни о происхождении богосознания и о сущности религиозного сознания в человеке, о происхождении нравственного сознания и о сущности нравственного закона жизни, т.е. на такие вопросы, к решению которых мы иначе даже и приступить не умеем. Идея Бога оказывается не продуктом человеческой мысли, а живым сознанием человека о действительном Безусловном бытии, реальным образом которого является человеческая личность, и нравственное сознание оказывается не привычкой мысли к принятой оценке человеческих действий, а живым сознанием богоподобия как истинной цели человеческой жизни. Из этих именно живых сознаний и возникает живое тяготение человека не просто лишь к сверхчувственному, а к *сверхмирному, вечному, божественному*, и из этого именно живого тяготения возникает у человека естественная религия и мораль (гл. VII). Таким образом мы постепенно подошли к ясному и точному определению единственной загадки в мире. Эта загадка заключается не в том, что будто мы совершенно не знаем и никогда не может достоверно узнать, существует ли дух в человеке и существует ли Бог на небе, И дух существует, и Бог существует, и мы вынуждены задавать себе эти вопросы о действительном существовании духа и Бога *не потому, что будто мы совершенно не знаем об их существовании, а потому, что даже при самом искреннем желании жить по этому знанию мы в действительности все-таки не живем и не можем по нему жить.* Каждый человек несомненно *есть* образ Бога, и, однако, ни один человек не может *сознавать себя* образом Бога, потому что это сознание совершенно противоречит действительному существованию человека в качестве простой вещи мира. Этот именно факт *рокового, необходимого, неустранимого* противоречия между знанием и

жизнью и заставляет человека, во имя роковой действительности *жизни*, отрицать действительность своего *знания* о Боге и духе. Мы проследили весь длинный путь этого отрицания и видели, что в существе своем оно необходимо сводится к полному *самоотрицанию* человека, и потому оно необходимо вызывает стремление философской мысли к достоверному познанию подлинной правды о человеке и правды о Боге, так как основой самоотрицания служит только заведомая недействительность психологически необходимого религиозного самоопределения человека. Мы проследили почти весь длинный путь философских скитаний по распутьям *мира* в поисках правды о *Боге* и *человеке*, отметили решительную бесплодность этих скитаний, объяснили неправильность каких-нибудь отрицательных выводов из этих скитаний и в конце концов возвратились к тому самому положению, которое неизбежно толкает человека на путь сомнений и отрицаний (гл. VIII).

И Бог существует, и дух существует, но от познания об их существовании роковое противоречие в бытии человека все-таки нисколько не устраняется, и факт этого противоречия все-таки необходимо создает для человеческой мысли неразрешимую загадку бытия. Не затем же, конечно, существует человек, чтобы опозорить в мире образ Бога. А если он существует затем, чтобы раскрыть истину этого образа, то почему же в таком случае невозможно это раскрытие и каким же путем могла бы осуществиться для человека эта несуществующая возможность? Ответом на этот вопрос служит настоящая глава нашего исследования. Мы отметили решения этого вопроса в естественной религии суетной веры и мечтательные соображения по этому вопросу в области философии неведения и наконец остановились на решении этого вопроса в догматическом вероучении христианства. Христианское вероучение не отрицает загадку о человеке, как нередко отрицает ее философия мечтающего незнания, и не обходит эту загадку, как постоянно обходит ее догматика всякой естественной религии. Христианство действительно говорит о существовании загадки и действительно решает ее. Весь вопрос только в том, *каким образом можно узнать или увериться в том, что христианство на самом деле есть то самое, за что оно выдает себя?* Решение этого вопроса, по ходу наших рассуждений, стоит в ближайшей зависимости от решения другого вопроса: *каким собственно образом кровавая смерть Богочеловека может служить реальным условием к действительному преобразованию человека и, следовательно, к действительному устранению*

существующего противоречия в его бытии?

С постановкой этого вопроса мы оставляем пока *психологию личности* и переходим к *метафизике жизни*.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

Том II.
МЕТАФИЗИКА ЖИЗНИ И ХРИСТИАНСКОЕ ОТКРОВЕНИЕ

Предисловие

Есть что-то особенное в содержании христианства, что существенно близко соприкасается с интимной жизнью человеческого духа и непосредственно затрагивает самые глубокие интересы его. И есть что-то особенное в самом человеке, что властно двигает его волю и мысль в направлении идеального мира и заставляет его идти туда, откуда пришло христианство. Конечно, он может идти *туда* по другой дороге и может никогда не встретиться с христианством. Но есть какой-то путь, на котором он не может не встретиться с христианством, и если только дойдет до него, то не может не включить его в круг своих размышлений и не может не согласиться с его истиной. Мы хотим определить этот путь, *хотим выяснить те положительные основания, которые позволяют языческому уму человека усвоить себе содержание христианской проповеди и принять христианство в качестве религии.* Исследование этих оснований необходимо для правильного понимания христианства и для составления правильного суждения о нем. Если те основания, на которых утверждается вера в истину христианства, представляют из себя достоверные познания бесспорных фактов, то и вера в истину христианства окажется не только логически возможной верой, и даже не только научно-состоятельной верой, но именно *верой истинной*. Если же эти основания окажутся простыми догадками и соображениями человеческой мысли, да к тому же еще догадками и соображениями по поводу таких фактов, которые на самом деле *непонятны* для мысли, то вера в истину христианства, психологически вполне возможная, для научно-критического мышления, однако, окажется прямо несостоятельной верой. В силу этого научное исследование тех оснований, из которых возникает убеждение в истине христианства и на которые конечным образом опирается и самый факт религиозного

отношения к нему, очевидно, представляет собой такую задачу, к решению которой могут вполне согласно идти как защитники христианства, так и противники его, потому что с решением этой задачи они действительно могут прийти или к действительному оправданию христианской веры, или к полному ее разрушению. Собственно говоря, другого пути к решению вопроса об истине или не истине христианства нет и не может быть. Ведь это не оправдание христианства, когда *вера* в его истину оправдывается *верой* в его божественное происхождение, а вера в его божественное происхождение оправдывается *верой* в божество Иисуса Христа, а вера в божество Иисуса Христа оправдывается *верой* в некоторые дела Его, как произведения божественной силы, а вера в божественное происхождение некоторых дел Иисуса Христа оправдывается *невозможностью объяснить их иначе*. Из незнания ничего другого не может получиться, кроме незнания.

Но это и не опровержение христианства, когда путем рассудочного анализа некоторых христианских учений стараются доказать их немыслимость и эту немыслимость делают основанием такого вывода, что будто эти учения совершенно ложны. На самом деле из такого основания может быть сделано и совершенно другое заключение, из него именно прямым путем может быть выведено знаменитое положение Тертуллиана: *credo, quia absurdum est* = я не в состоянии этого понимать, и *потому мне приходится* в это веровать. На это положение теперь уже привыкли смотреть как на выражение слепого хотения верить. Но в действительности оно может выражать собой и *полное обоснование разумности* веры. Допустите только, что в содержании христианского вероучения находится достоверное познание некоторой истины, и допустите, что с содержанием этого познания органически связано содержание всех непостижимых христианских учений; тогда вера в истину этих учений окажется не только психологически естественной и логически возможной, но верой разумной и верой истинной; потому что отказаться от этой веры, если только действительно доказана внутренняя, органическая связь непостижимых христианских учений с содержанием достоверного познания истины, для рассудочного мышления так же невозможно, как невозможно для него считать достоверное познание истины за совершенное незнание ее.

Кажется, очень понятно, что и цели защиты христианства, и цели опровержения его необходимо должны направляться к одному и тому

же пункту. Необходимо требуется выяснить, *на что именно опирается вера в истину христианства*. Конечно, эта вера, как и всякая вообще человеческая вера, несомненно, опирается на какое-нибудь познание. Ведь если бы человек ограничился только логикой христианского вероучения, то он и пришел бы только к сознанию его непостижимости или просто немыслимости. А если бы он остановился только на мысли об этой непостижимости, то он и нашел бы в этой мысли основание не для своей веры, а только для своего неверия. В этом случае он непременно бы высказал такое положение: *так как я не в состоянии этого понимать, то я не могу в это и верить*. И это положение было бы психологически вполне естественно, потому что оно выражало бы собой действительное положение человеческой мысли в отношении христианского вероучения, и логически оно было бы совершенно правильно, так как утверждение невозможности веры здесь прямо бы вытекало из своего действительного основания из невозможности мышления. Поэтому, если человек сознает и признает полную непостижимость христианского вероучения и, несмотря на это, все-таки утверждает его истинность, то самый факт этого утверждения ясно показывает, что у него есть какое-то познание, с которым неразрывно связывается в его мысли все содержание христианского вероучения, и по силе этой именно неразрывной связи ему уж *необходимо приходится верить* в истину непостижимых христианских учений, хотя он и не в состоянии их понимать. Стало быть, как в интересах защиты христианства, так и в целях опровержения его одинаково необходимо выяснить и определить, что это за познание такое, которым определяется вера в истину христианства, и насколько достоверно это познание. В случае признания этого познания вполне достоверным, необходимо далее выяснить и определить, каким образом содержание этого познания связывается со всем содержанием христианского вероучения и почему эта связь может определять собой не только простое предположение мысли насчет возможной истинности христианского вероучения, но и несомненную уверенность в его действительной истинности?

Предлагая опыт решения этих вопросов, мы не можем, конечно, задаваться такой целью, как совершенное прекращение борьбы между верой и неверием. Эта борьба вызывается такими причинами, которые не имеют к науке никакого отношения и потому не могут быть устранены путем научного исследования. Мы имеем в виду более скромную цель. Нам хотелось бы установить такую точку зрения на христианство, на которой бы свободно могли стоять и вера и неверие и с которой бы они одинаково могли увидеть в содержании христианского

катехизиса не просто лишь искусственное сцепление каких-то непостижимых текстов, а цельную и связную систему глубоких и великих учений. Если, при таком взгляде на христианство, верующий человек найдет для себя возможность не только заучить на память все содержание катехизиса, но и открыть в этом содержании действительное выражение своих действительных верований, то это будет хорошо. И если неверующий человек, оставаясь при своем неверии, все-таки найдет для себя возможность, по крайней мере, относиться к христианству с тем уважением, какого оно заслуживает не только в качестве истинной религии, но и в качестве истинной философии жизни и духа, то в крайнем случае даже и это будет хорошо, хотя и не так хорошо.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

начал открывать ученикам Своим, что Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать от старейшин и первосвященников и книжников, и быть убиту, и в третий день воскреснуть (Матф. 16, 21; Мар. 8, 31). И в ответ на эту поразительную речь тот же самый апостол, который только что пред этим исповедал Христа Сыном Божиим и ясное исповедание которого собственно и подало собой первый повод к откровенной беседе Христа об истинной цели Его пришествия в мир, начал прекословить своему учителю и выражать Ему свое человеческое соболезнование и пожелание, чтобы в действительности ничего такого не случилось, о чем говорил Христос (Матф. 16, 22). Спаситель, как известно, ответил ему: *отойди от Меня, сатана, ты Мне соблазн*, но этим решительным ответом своим Он не вразумил апостолов, а только заставил их на будущее время молчать и скрывать от Него свои тайные мысли и недоумения. Поэтому, когда после чудного преобразования своего Он во второй раз заговорил с ними о том, что *Сын Человеческий предан будет в руки человеческие, и убьют Его, и в третий день воскреснет*, то по слову евангелиста они весьма опечалились (Матф. 17, 22-23), потому что по слову другого евангелиста *они не поняли слова сего, и оно было закрыто от них, так что они не постигли его, а спросить Его о сем слове боялись* (Лук. 9, 45, срав. Мар. 9, 31-32). Но и без всяких вопросов с их стороны Христос ясно, конечно, видел решительное непонимание ими того великого дела, ради совершения которого Он явился в мир, и знал о действительной причине этого непонимания в их иудейском представлении Мессии как божественного устроителя земного царства израилева. Поэтому Он пощадил их немощный ум и перестал более говорить с ними о предстоящем конце своего земного служения людям. Только пред самым наступлением Своих мучительных страданий Он с нежной заботливостью предупредил Своих учеников и апостолов: *вот, мы восходим в Иерусалим, и совершится все написанное чрез пророков о Сыне Человеческом, ибо предадут Его язычникам, и поругаются над Ним, и оскорбят Его, и оплюют Его, и будут бить, и убьют Его, и в третий день воскреснет* (Лук. 18, 31-33, срав. Матф. 20, 18-19). Но и этого последнего предупреждения апостолы совершенно не поняли. Они чувствовали, что находятся накануне великих и необычайных событий, но что именно ожидало их божественного Учителя, догадаться об этом, несмотря на поразительно ясную речь Христа, они решительно были не в состоянии (Лук. 18, 34). Это неведение смущало и ужасало их, так что, по

необычайное известие сразу же нашло себе не малое число верующих и сразу же определило собой пламенную силу христианской веры в борьбе с неверием. Верующие люди, по связи апостольской проповеди с действительным фактом жизни и учения, страданий и смерти Христа, принимали апостольскую проповедь не как *учение-толкование*, а как простое *сообщение-изложение* действительного факта, и потому предметом своей веры они, собственно, делали не *содержание христианской проповеди*, а только *надежду своего вечного спасения* во Христе. Люди же неверующие, напротив, смотрели на апостольскую проповедь не как на изложение действительного факта, а как на простое человеческое учение, хотя и составленное *по поводу* действительного факта, однако *в высшей степени невероятное*, потому что ни одно положение апостольской проповеди ни в каком случае не может быть оправдано в приложении к тому действительному факту, о котором говорила эта необычайная проповедь. Если апостолы говорили о Христе как об истинном Сыне Божиим, то все люди, знавшие Иисуса, знали Его не как Сына Божия, а как обыкновенного человека сына бедного галилейского плотника Иосифа (Иоан. 10, 30-33; 7, 27, 41; Матф. 13, 55-57); и если апостолы говорили о Христе как расторгнувшем узы смерти и севшем одесную Бога Отца, то все люди, своими глазами не видевшие Воскресшего, знали и могли говорить только о действительной смерти Его на кресте и о действительном погребении Его в новом гробе Иосифа аримафейского. Следовательно, содержание апостольской проповеди стояло в явном противоречии с тем, что каждому было известно о Христе как очевидный и бесспорный факт и что каждым необходимо мыслилось о Христе как очевидная и бесспорная истина. В силу же этого решительного противоречия содержание апостольской проповеди естественно казалось людям не просто только невероятным, но прямо и, несомненно, ложным, и *апостолы по собственному опыту хорошо это ведали, что по всем доводам и соображениям человеческого разума люди не должны были верить их проповеди, потому что и сами-то апостолы долгое время не верили тому, о чем пришлось им потом проповедовать людям.*

При жизни своего Учителя апостолы, несомненно, признавали Его Христом Сыном Божиим, но единственную цель Его пришествия в мир они видели и полагали только в чувственном устройении славного царства израилева. А так как непредвиденная ими смерть Христа совершенно разрушила собой все их земные ожидания, то они были

повергнуты этим в крайнее смущение и решительно не знали теперь, что им следует думать о своем распятом Учителе: *распяли Его*, говорили эммаусские путники, *а мы было надеялись, что Он есть тот, который должен избавить израиля* (Лук. 24, 20-21). Это разочарование ясно показывает, что каких-нибудь других надежд в отношении Христа апостолы совершенно не питали в себе, и потому создать какое-нибудь особое представление об истинном деле Христа они совершенно не могли. Единственное дело, ради которого, по их мнению, следовало явиться Христу, это лишь осуществление иудейской мечты их о желанном избавлении Израиля. Независимо от этой мечты своей они вовсе не думали о Христе, и даже на собственное учение Спасителя об истинном деле Его они не только не обращали никакого внимания, но и прямо относились к этому учению отрицательно, так как это учение совершенно не мирилось с их иудейским представлением о Христе, и потому никакого смысла в этом учении они совершенно не находили. Поэтому, когда некоторые женщины, ходившие помазать миром тело Иисусово, пришли и рассказали одиннадцати апостолам, что они видели пустой гроб Христа и около гроба двух светоносных мужей, которые объявили им о воскресении Спасителя и которые при этом напомнили им, что так еще при жизни своей говорил и Сам Христос, то апостолы, конечно, не могли не вспомнить известных речей Христа, и все-таки, говорит евангелист, *показались им слова мироносиц пустыми, и они не поверили им* (Лук. 24, 11). Правда, апостол Петр, взволнованный необычайным известием, тотчас же побежал ко гробу Христа и нашел его действительно пустым, но это обстоятельство, по слову евангелия, только *удивило* апостола (Лук, 24, 12), мысли же о воскресении Христа он при этом не только не имел, но совсем даже и не допускал этой мысли. Об этом очень ясно и выразительно говорит скептическое отношение апостолов к известному рассказу эммаусских путников, которые вечером того же самого великого дня прибежали из Эммаусса и возвестили апостолам, что Христос действительно воскрес, что они видели Его, и шли с Ним, и разговаривали, и сидели с Ним вместе за вечерним столом, и апостолы, говорит евангелист, *выслушав этот рассказ, им не поверили* (Мар. 16, 13).

В ответ на это решительное неверие учеников и друзей своих, все в один и тот же первый день своего воскресения от мертвых, Христос одновременно явился бывшим вместе десяти ученикам своим, при отсутствии одиннадцатого апостола Фомы, и ученики, по слову евангелиста, *обрадовались, увидев Господа* (Иоан. 20, 19-20). Но

для чего такие мысли входят в сердца ваши! Посмотрите на руки Мои и на ноги Мои, это Я Сам; осяжьте Меня и рассмотрите, ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня (Лук. 24, 38-39, срав. Мар. 16, 14), и, обращаясь лично к виновнику смущения и неверия апостолу Фоме, Он добавил: *подай перст твой сюда, и посмотри руки Мои; подай руку твою и вложи в ребра Мои, и не будь неверующим, но верующим* (Иоан. 20, 26-27). Тогда апостол Фома убедился в действительном воскресении Христа, но прежнее сомнение его успело пустить такие глубокие корни, что другие апостолы, по замечанию евангелиста, *от радости еще не верили и дивились*, так что для убеждения их в том, что Он не привидение, Спаситель принял от них часть печеной рыбы и сотового меда и ел пред ними (Лук. 24, 41-43).

Однако раз появившееся недоверие к доказательной силе чувственных впечатлений не могло уже быть уничтожено никакими чувственными доказательствами. Когда человек убеждается относительно возможной обманчивости явлений *зрения*, то это убеждение его само собой переносится им на всякое показание *всякого чувства*, и человек естественно начинает думать об одних только обманах чувств, т.е. ему невольно начинает казаться так, что в действительности, может быть, еще и нет того, что представляется ему. Поэтому даже и такое поразительное доказательство, как принятие Спасителем пищи, не вполне убедило апостолов в том, что пред ними находился не дух Христа, а Сам живой Христос, умерший и воскресший и телесно явившийся им. Даже и после этого доказательства они все еще продолжали сомневаться. Об этом очень ясно говорит известное повествование евангелиста о новом явлении воскресшего Христа в пределах родной Ему Галилеи. Когда, после великих событий в Иерусалиме, апостолы пожелали возвратиться на родину, то по особому повелению Господа они собрались там на одной из гор галилейских, и Христос снова явился им, и они, *говорит евангелист, увидев Его, поклонились Ему, а иные усомнились* (Матф, 28, 17).

Это сомнение *иных* ясно показывает, что никакое доказательство в пользу действительности такого события, которое противоречит установившемуся опыту и содержанию человеческого мышления, в действительности совершенно невозможно, потому что такое событие, в силу невозможности для человека мыслить его, ни в каком случае не может утверждаться человеком в качестве действительного события.

Если бы, например, мы встретили когда-нибудь такого человека, о котором мы достоверно знаем, что он действительно умер и опущен в могилу, то ведь мы не могли бы признать встреченного нами человека за того самого, о котором мы достоверно знаем как об умершем, потому что в таком случае нам пришлось бы отвергнуть действительный факт его смерти и погребения. Но отвергнуть этот действительный факт мы могли бы лишь в том единственном случае, когда бы у нас были какие-нибудь основания думать, что умерший человек на самом деле был не умершим, а только находился в состоянии глубокого обморока, так что хотя мы и считали его умершим, однако думали это неправильно. Между тем апостолам достоверно было известно, что распятый Христос действительно умер и действительно погребен, и потому, видя Его живым пред собой, они не могли, конечно, считать Его мертвым, но в то же самое время они все-таки не могли думать о Нем и так, что будто Он на самом деле не умер. При таких обстоятельствах единственным выходом из невозможности мышления для них могло служить только признание действительности воскресения Христа от действительной смерти Его, но для этого признания у них должны были существовать такие основания, по силе которых мысль могла бы утверждать событие воскресения как мыслимое и допускать его как действительно возможное, а таких оснований в отношении умершего Христа ученики Его в содержании своих помышлений о деле Его не имели "и не могли иметь.

Когда они сопутствовали Христу во время Его проповеднической деятельности, то пред их глазами совершились три чудесных оживления действительно умерших людей сына наинской вдовы (Лук. 7, 11-16), дочери Каира (Мар. 5, 38-42) и четверодневного Лазаря (Иоан. 11, 39-45), и все эти факты, несмотря на безусловное противоречие их необходимому порядку природы, не казались им обманами чувств, потому что действительное совершение этих фактов для них было *совершенно понятно*. Они знали действительную обстановку, при которой совершились эти чудесные факты, и знали чудодейственную силу Христа как действенную причину совершения этих фактов, и, наконец, знали продолжение земной жизни воскрешенных людей как действительную цель их чудесного оживления. Между тем в отношении своего умершего Учителя они достоверно знали только одно, что Он действительно умер, и когда Он снова явился живым, то они совершенно не могли вообразить себе, *как* Он воскрес, и *почему* Он воскрес, и, наконец, *зачем* Он воскрес. Событие воскресения Христова для них оказывалось не просто только чудесным, но и вдобавок еще совершенно немыслимым, т.е. не

имеющим для себя в их мышлении совершенно никакого основания и оправдания, т.е. никакого смысла. Ведь они не могли не заметить того, что явившийся им Христос в действительности живет уже не в тех физических условиях, в каких Он жил до своей крестной смерти, и что Он уже более не принадлежит нашему миру живых, которому Он принадлежал до своего погребения. Это обстоятельство необходимо должно было спутывать собой все их человеческие соображения и размышления с посмертных явлениях Христа. Если бы даже они и захотели считать Его воскресшим от гроба, то пред ними немедленно же возник бы неразрешимый вопрос: как же можно считать воскресшим того человека, который на самом деле не возвратился в мир живущих на земле, а существует в неведомых условиях какого-то другого мира? И если бы даже они и захотели ограничиться простым лишь утверждением факта воскресения как *непостижимого* чуда, то пред ними все-таки необходимо встал бы другой неразрешимый вопрос: зачем же совершилось это непостижимое чудо, когда воскресший Христос не возвратился в прежние условия жизни, и стало быть по суждению человеческому, является живым и неведомо как, и неведомо зачем? Если бы Он воскрес и явился среди иудеев, тогда все бы уверовали в Него, и если бы Он устроил славное царство израилево, тогда было бы совершенно понятно, что Он умер для того, чтобы воскреснуть, а воскрес для того, чтобы возбудить всеобщую веру людей в Его божественную силу, а веру эту Ему нужно было возбудить для прославления имени Божия среди избранного народа Божия и даже до последних земли. Тогда было бы очень ясно, что следует думать о чуде воскресения Христа и что именно следует говорить о нем. Но *такого* ясного смысла в воскресении Христа апостолы не находили и не могли находить, потому что, являясь им, Спаситель не являлся народу и об устройении земного царства израилева никогда и ничего им не говорил. Другого же смысла в воскресении Христа апостолы еще не знали, и пока они не знали этого смысла, они естественно мучились в сомнениях и недоумениях и даже впадали в решительное неверие, потому что не могли они мыслить бесцельного чуда, потому что, по их человеческим соображениям, если уж Христу не угодно было возвратиться к ним в прежние условия жизни, то и воскресать Ему было незачем. И однако, прошло всего только семь с половиной недель после крестной смерти Христа, и эти самые люди, которые недоумевали и сомневались, колебались в вере и прямо не верили, властным словом пламенного убеждения заявили миру о действительном воскресении Христа и во множестве людей, никогда прежде даже и не слышавших об имени Христа, вызвали несокрушимую веру в истину их проповеди.

Как могло осуществиться в людях это поразительное чудо веры? Очевидно, так же точно, как оно осуществилось и в уме апостолов. Евангелист Иоанн говорит о себе самом и о других апостолах, что из писаний они совершенно не знали о том, что *Христу надлежало воскреснуть от мертвых* (Иоан. 20, 9), а потому они и размышляли только о чудной жизни и о кровавой смерти Христа, о воскресении же Его нисколько не думали и нисколько не ожидали этого чуда от своего распятого Учителя. Поэтому, когда появились первые известия о действительном совершении этого неожиданного чуда, апостолы заговорили о *пустых словах* благовестниц и благовестников, и когда открылись посмертные явления самого живого Христа, апостолы заговорили о *привидениях*. Они искали оснований не в пользу веры, а только в пользу неверия, и они действительно не верили ни ушам своим, ни глазам своим, пока Христос по выражению евангелиста Луки не *отверз им ум к уразумению писаний* (Лук. 21, 45), и они уразумели наконец тайну царства Божия как тайну Божия спасения людей, и уразумели Самого Христа не как великого учителя жизни и не как славного Царя израилева, а как *истинного Бога Спасителя мира*.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

2.

Отношение христианства к иудейству и язычеству.

Идея спасения, конечно, была известна древнему миру, но известна лишь в том условно-ограниченном содержании, в каком она сама собой возникает из переживания человеком разных страданий жизни. Так как эти страдания для общей массы людей прежде всего и сильнее всего развиваются на почве физических лишений, то совершенно понятно и совершенно естественно, что в своем мышлении спасения общая масса людей всегда выходила, как и ныне выходит, из мышления своих отношений к миру и всегда приходила, как и ныне приходит, к созданию представления о желательной жизни в мире. Дело в том, что человек находится в зависимости от внешнего мира, и во многих фактах этой зависимости он не может не видеть прямой и резкой угрозы своему существованию в мире. Такие явления, например, как голод и холод, засуха и ливень, моровые поветрия и смертоносные войны, да и весь вообще огромный мир бездушных стихий физической природы и безумных страстей человеческих, непрерывно разворачивают перед человеком постоянную возможность его гибели и, подавляя человека ужасом смерти, естественно и необходимо заставляют его думать о спасении своем. Но, думая о спасении лишь в силу мучительного чувства ужаса смерти, человек уж естественно, конечно, и полагает свое спасение в одном только сохранении своей жизни путем устранения от нее всех тех опасностей, которые неминуемо заставляют его болезненно трепетать за жизнь.

Это элементарное содержание идеи спасения вполне ясно и точно определяет собой узкопрактическое значение и приложение этой идеи. Как возникает она только по наличным условиям человеческой жизни в наличных пределах физического мира, так и все значение ее непосредственно ограничивается только наличной жизнью человека и в тех же самых наличных пределах мира. Поэтому идея спасения в смысле достижения жизни, свободной от всяких страданий и от страшного призрака смерти, фактически всегда выражает собой *необходимую цель всей вообще произвольной деятельности*

человека. Эта именно идея заставляет человека придумывать и отыскивать всякие средства, при помощи которых он мог бы спасти себя от страданий и от гибели и мог бы достигнуть беспечальной жизни в счастье полного довольства собой самим и всем окружающим его миром. Стало быть, в достижении этого счастья, собственно, и должно заключаться все состояние спасения по элементарному человеческому понятию о нем.

Для достижения этого счастья прямо и непосредственно не требуется никаких других условий, кроме точного познания внешнего мира и умения пользоваться им, а потому все содержание естественного мышления о спасении само по себе, очевидно, не может выходить из наличной сферы опытного мышления и практической деятельности человека. Та самая нужда, которую испытывает человек, непосредственно определяет собой и все содержание того спасения, к которому по необходимости должен стремиться человек. Непогода, например, заставляет его думать об убежище, и, спасая себя от непогоды, он придумал устроить жилище себе. Голод заставляет его думать о хлебе, и, спасая себя от голодной смерти, он придумал делать запасы хлеба. Всякая вообще нужда необходимо заставляет человека искать возможного выхода из нее. И если бы только человек во всякое время и при всякой нужде мог подыскать для себя желательный выход, то все его понятие о спасении целиком покрывалось бы тогда понятием счастливой жизни и все его стремление к спасению выражалось бы только расширением опытных знаний и накоплением материальных богатств как необходимых и действительных средств к устранению всякой нужды и к достижению всякого счастья. Но на самом деле человек в этом отношении был и остается совершенно беспомощным.

Для того чтобы действительно обезопасить себя от всяких страданий и обеспечить себе довольную жизнь, человеку необходимо заранее предвидеть всякие события в мире: когда будет дождь, и когда будет засуха, когда забушует буря, или случится наводнение, или произойдет пожар, или придет какая-нибудь эпидемия, словом необходимо узнать весь мир бытия во всей сумме и во всем ходе его явлений, значит необходимо обладать *всеведением*. И этого мало. Для того чтобы обезопасить себя от всяких страданий и от возможной гибели, человеку нужно не просто только предвидеть весь ход всех будущих явлений мира, а нужно еще иметь власть распоряжаться этим ходом по собственной воле, иметь власть, например, приказать буре утихнуть, и пожару перестать, и всякой эпидемии исчезнуть с лица земли, значит

нужно обладать *всеомогуществом*. Между тем человек не обладает ни всеведением, ни всеомогуществом, а потому все его великие и малые успехи в области внешней культуры, развивая и усиливая в нем инстинктивную жажду жизни и жажду счастья, этим самым в действительности только увеличивают для него меру его страданий. Каждым шагом своего культурного развития он естественно укрепляется в надежде своей на действительное обеспечение себе довольной жизни, и каждый успех свой по этому обеспечению он естественно переживает как победное торжество свое над многочисленными угрозами его существованию в мире. Но достаточно для него одной только потери его имущества, чтобы сразу же уничтожилось все мирное довольство его и чтобы он снова увидел для себя тяжелую долю страданий с призраком мучительной смерти. Стало быть, в результате всех его забот по совершению им своего физического спасения в действительности оказывается для него только печальная возможность двойного трепета — за жизнь свою и за свое имущество, и человек по горькому опыту знает, что эта печальная возможность во всякое время, нежданно и негаданно, может сделаться для него роковой действительностью.

В приобретении этого опыта заключается основной момент к дальнейшему развитию естественного мышления о спасении. Так как дело спасения, как собственное дело человеческой мысли и силы, в действительности оказывается невозможным, то этим самым оно уже признается делом *сверхчеловеческим*, а в силу этого признания *идея спасения выступает из опытной сферы рассудочно-практических соображений человека и переносится в особую сферу религиозного мышления с особой практикой религиозных отношений к Богу*. Необходимость этого переноса сама собой определяется теми условиями, которые необходимы для совершения спасения, т.е. условиями всеведения и всеомогущества, потому что, с точки зрения общечеловеческого сознания и мышления, эти условия всегда находятся в распоряжении одного только Бога. Бог именно ясно и точно видит все будущее, и потому, если бы только было угодно Ему, Он всегда бы мог удержать человека от таких предприятий, исполнение которых может привести человека к какому-нибудь несчастью. И Бог имеет всемогущую волю, а потому, если бы только было угодно Ему, Он всегда бы мог устранить или изменить те явления в мире, которыми несетя человеку верная гибель. Это размышление о Боге вполне ясно и точно указывает человеку, где именно следует искать ему своего спасения от бед: спасти его может один только Бог. Но так как *возможность спасти* человека разумеется, нисколько еще не

обязывает Бога *на самом деле спасти* его, то и *знание* об этой возможности само по себе, очевидно, еще не дает человеку никаких оснований к тому, чтобы он и на самом деле мог возлагать на Бога *надежду* своего спасения. Поэтому основания этой надежды ему еще нужно создать, и он обыкновенно создает их путем суеверного искажения своих религиозных отношений к Богу.

По существу своего религиозного сознания человек естественно представляет себе Бога как верховного зрителя, пред лицом которого протекают все события мира и совершается вся жизнь человека. В силу этого представления, по требованиям религиозного чувства он естественно выступает на служение Богу в благоговейном почитании вездесущей силы Его. Это именно бескорыстно-чистое служение Богу он и делает основанием надежды своей на спасительную Божию помощь ему в достижении им своего спасения. Он думает, что если он служит Богу, то этим самым он уж будто бы и *заслуживает* того, чтобы Бог оказывал ему свое всемогущее покровительство, так что весь вопрос о спасении, в области естественно-религиозного мышления, в сущности прямо сводится к вопросу о том, чем бы особенно можно было *угодить* Богу, чтобы *наврное заслужить* себе Его богатые милости. Это грубое искажение религиозного сознания и религиозного чувства само собой возникает из ложного переноса в область религии такого понятия о спасении, которое на самом деле не имеет к религии никакого отношения. Религиозное сознание непосредственно указывает человеку только на действительную цель его существования в мире, а человек невольно подменяет эту действительную цель такими целями жизни, которые необходимо являются желательными для него по условиям его существования в мире. В силу же этой подмены действительной цели бытия желательными целями жизни в жизни и сознании человека неизбежно возникает роковое перемещение точек зрения с перестановкой оснований религиозного мышления. Вместо того, чтобы согласовать свою ограниченную волю с вечной волею Бога, человек пытается, наоборот, Божию волю привести в согласие с своей человеческой волей, и вместо того, чтобы согласовать свои желания с основным содержанием своего мышления о Боге, он пытается, наоборот, все содержание своего мышления о Боге вывести из условного содержания своих невольных желаний. Вследствие же этого религия необходимо превращается у него в простое орудие к достижению его желаний, и *естественный перенос* идеи физического спасения на почву религии необходимо выражается у него только *измышлением сверхъестественного способа* к достижению чисто

чтобы по возможности исполнить все предписания своей религии. Если это старание до некоторой степени удавалось ему, он, подобно заносчивому фарисею в известной притче Христа (Лук. 18, 10-12), готов был до мельчайших подробностей высчитать пред Богом все свои воображаемые заслуги и за каждую из этих заслуг готов был потребовать от Бога достойной награды себе. Если же ему приходилось нарушать предписания своей религии, то он чувствовал себя виновным пред Богом; но, опираясь на внешне юридический характер своих отношений к Богу, он боялся при этом одной только *немедленной* кары за грех и потому просил Бога только об одном, чтобы Он подождал карать, чтобы Он дал виновному человеку возможность *искупить* свой грех или будущим избытком своих добродетелей, или уж, в крайнем случае, избытком имений своих.

Так рассуждали иудеи и язычники, так рассуждали и сами апостолы Христа, пока не уразумели они тайны дела Его. Они так же думали, как и все прочие люди, что если уж кто может спастись, то прежде всех, разумеется, богачи (Матф. 19, 23-25), потому что, в случае какой-нибудь тяжкой провинности, богач всегда может принести Богу такие крупные жертвы, о каких бедный человек даже и подумать не смеет. И они так же думали, как и все прочие люди, что если они оставили ради учения Христа свои дома и семейства и отложили всякую заботу о своем имуществе, то при устройении царства израилева Христос уж обязан был принять это обстоятельство в свое особенное внимание и непременно должен был наградить их за это (Матф. 19, 27). Верные сыны своего народа и времени, *они настолько далеко стояли от христианства, что по всему складу своих религиозных представлений, желаний и стремлений могли быть только искренними врагами его*, и потому именно, когда они сделались его проповедниками, то, естественно, оказались ненавистными врагами в глазах всего своего народа и всего древнего мира.

Конечно, священные книги иудеев заключают в себе не мало весьма важных предпосылок к существенному содержанию христианской проповеди. Но при естественно-языческом направлении религиозного мышления все содержание учительных и пророческих книг на самом деле входило в сознание евреев только применительно к физическому содержанию человеческих желаний и стремлений, т.е. *применительно к языческому способу религиозного мышления*. Пророки несомненно говорили, что ради получения спасения от Бога человеку следует изменить себя и сделаться достойным Божией помощи. Еврей

Божия. Иудейские законники и книжники, как убежденные ревнители национальной славы богоизбранного народа и верные выразители его национальных желаний и стремлений, тотчас же обратили свое внимание на нового Учителя, с тайным страхом стали прислушиваться к каждому слову Его и с тайной надеждой следили за каждым движением Его. В начале проповеднической деятельности Спасителя, оглушенные и увлеченные чудесной молвой о Нем, они, несомненно, питали в себе некоторую смутную надежду, что, может быть, Он-то именно и есть желанный избавитель Израиля. Эта надежда в течение трех лет заставляла их смиренно выслушивать резкие обличительные речи Спасителя, и даже молчаливо относиться к страшной для них замене Моисеева закона правды новым законом всепрощающей любви, и даже молчаливо выслушивать такие речи Христа, которые, несомненно, заставляли их внутренне содрогаться от смертельного ужаса. Когда, например, при исцелении расслабленного в Капернауме Спаситель сказал больному: *прощаются тебе грехи твои*, то находившиеся при этом книжники ясно увидели, что присвоением себе власти прощения грехов Спаситель равняет Себя с Богом; а так как, по их иудейским понятиям, Христос должен быть простым человеком, то они ясно увидели, что, если даже Он и Христос, все-таки *Он богохульствует*. И однако же, ни один из них не решился открыто заявить об этом; по выражению евангелистов, они только *помышляли* об этом *в сердцах своих* (Мар. 2, 5-7; Матф. 9, 2-3).

Но время шло, проповедническая деятельность Иисуса Христа постепенно расширялась, а для уверенности в том, что Он действительно тот самый желанный избавитель, пришествия которого так страстно ожидал иудейский народ, никаких оснований не оказывалось. Напротив, внимательные книжники и фарисеи подметили немало таких поучительных фактов, на основании которых им было нетрудно понять, что идея *царства Божия*, тождественная с понятием *царства небесного*, совсем не тождественна с представлением *царства израилева*, потому что в учении Спасителя идея царства Божия явно выступает как идея всечеловеческая. Так, например, при исцелении слуги капернаумского сотника Спаситель прямо заявил окружавшему Его народу, что *многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в царстве небесном, а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю* (Матф. 8, 11-12). Такое учение, разумеется, не могло поддерживать собой иудейских мечтаний о Мессии и, стало быть, не могло поддерживать собой веры во Христа как в национального иудейского

мессию. И все-таки вожди иудейского народа, видимо, продолжали еще колебаться в своем суждении о Христе и попеременно приходили то к тревожному сомнению, то к смутной надежде. В состоянии сомнения они естественно озлоблялись на Него, укоряли и преследовали Его и даже покушались убить Его. Но с появлением хотя бы некоторой тени надежды они снова обращались к Нему и снова принимались *искушать* Его, т.е. просто старались выпытать у Него, кто же, собственно, Он, и к чему же Он ведет свою деятельность, и чего же Он добивается. Это нерешительное положение окончательно выяснилось только в самые последние месяцы земной жизни Иисуса Христа. В праздник *обновления храма* измученные и озлобленные долгим ожиданием иудеи решились наконец потребовать у Христа ясного и определенного ответа на их тревожные ожидания: *долго ли Тебе держать нас в недоумении? Если Ты Христос, скажи нам прямо.* И Спаситель дал им категорический ответ: *Я сказал вам, и не верите... вы не из овец Моих* (Иоан. 10, 24-26).

После такого решительного ответа не могло уже более существовать никаких недоумений. Иудеи должны были наконец убедиться, что Спаситель действительно считает Себя Христом, но только *не для них*, потому что они имели о Христе совсем не такое понятие, которое действительно раскрывалось древними пророками, и потому они ожидали к себе совсем не того Христа, которого действительно Бог обещал прислать к ним. Ввиду этого открытия им, очевидно, приходилось сделать одно из двух: или признать Иисуса от Назарета действительным Христом и в таком случае изменить свое понятие о Христе, или наоборот признать правильным свое ложное понятие о Христе и в таком случае признать Иисуса от Назарета за простого обманщика. Они выбрали последнее. Отказаться от своего ложного понятия о Христе они были не в состоянии, так как это понятие составляло основное ядро в сфере их религиозного мышления и в сфере их национального самосознания. Этим понятием они определяли свои отношения к Богу и созывали себе веру в жизнь, утешали себя в страданиях и спасали себя от влияния своих поработителей, сохраняли свою религию и свою национальность; потому что, стоя на самом краю видимой гибели, они уносились мыслью к обещанному избавителю и в этой мысли почерпали себе несокрушимую веру в свое лучшее будущее. Стало быть, отказаться от этой мысли, *не наживши себе предварительно* другого понятия о Христе, они совершенно не могли, и эта психологическая невозможность естественно должна была вызвать с их стороны резко

служения Богу, и изменит Иерусалиму, изменит закону, забудет все свои национальные мечты и осудит все свои иудейские надежды. Представление этой опасности возбудило в иудейских начальниках страшную ненависть к личности Иисуса Христа и заставило их выступить на решительную борьбу с учением и влиянием Его. С их *иудейской* точки зрения, Он был не только ложным учителем, но и врагом своего народа, потому что, по их *иудейским* понятиям, Он вел свой народ к явной гибели. В силу этого пред ними сама собой возникла роковая дилемма: допустить ли гибель народа или ради спасения народа погубить Иисуса, и они порешили убить Иисуса. Но если в прежнее время, когда они молчаливо примирились с *мнимым богохульством* Иисуса, они легко бы могли погубить Его и наверное не встретили бы себе в этом случае никаких препятствий, то теперь уж погубить Его было не так легко. С несокрушимой энергией злобной ненависти приходилось медленно и постепенно подготавливать к этому иудейский народ, пока наконец не удалось, действительно, взволновать и вооружить его против Спасителя и таким образом провести заранее составленный Ему смертный приговор. Синедрион осудил Его на смерть *за богохульство* (Матф. 26, 63-66; Мар. 14, 61-64; Лук. 22, 70-71). Но члены синедриона, как дальновидные политики, видимо, хорошо понимали, что народная толпа легко может переходить от зла к раскаянию и от поругания к обожанию, и потому, чтобы предупредить такую возможность в отношении Спасителя, они придумали для Него такой род смерти, который бы делал Его ненавистным в глазах каждого правоверного иудея и который бы поэтому не позволял иудеям вспоминать о Нем, хотя бы только как о Божием пророке. Таким родом смерти было повешение на древе, так как с этой смертью было связано прямое проклятие закона (Второзак. 21, 23). И вот, осудив *пред народом* Спасителя на смерть за богохульство, они *на суде Пилата* без всякого зазрения совести возвели на Него обвинение в таком преступлении, за неисполнение которого только и можно было предать Его смерти. Они обвинили Его в государственной измене (Иоан. 18, 33-35; 19, 12-15, сров. Лук. 23, 14) и, благодаря этому бессовестному обвинению, успели добиться того, что в качестве врага Римской империи Он был распят и умер на кресте.

Таким образом, не может подлежать никакому сомнению, что резко враждебное отношение иудеев к деятельности Спасителя развилось не на почве каких-нибудь личных обид с мелкими раздражениями низких самолюбий, а вышло *из коренного различия между учением Христа и религиозными верованиями иудейства*. Пусть религия

собственно не люди на земле, а бессмертные души на небе и что Бог именно в наказание за это падение послал их в материальные гробницы человеческих тел и заставил их жить на земле бральной жизнью смертных людей⁴. Но Бог благ, Он никому не желает зла и никому не делает его. А потому если Он послал падшие души в материальные темницы, то, очевидно, не ради кары за вину, а ради спасения их, именно ради того, чтобы путем страданий за несвойственную им жизнь они искупили свою прежнюю вину и, по разрешении их от уз материи, снова были восстановлены в своем первобытном состоянии⁵.

Таким образом, спасение человека возможно. Оно совершается самим человеком в моральном страдании его за неправду жизни и заключается в освобождении разумного духа от неестественной связи его с материальным телом⁶. Но люди, не зная об этой возможности спасения, по неведению избирают для себя путь гибели. Они считают свое пребывание в теле совершенно естественным и потому не только не страдают от несвойственной им жизни, но и увлекаются этой несвойственной им жизнью и настолько поработают себя различным страстям материального тела, что на самом деле их мучит не пребывание в теле, а только мысль о необходимой разлуке с телом. При таком настроении людей земная жизнь их, разумеется, не может представлять собой *естественного процесса спасения*. Напротив, она является прямым продолжением древнего падения и, стало быть, прямым продолжением состояния гибели. В силу же этого и смерть таких людей, очевидно, не может служить *естественным актом* освобождения их душ от уз материи и восстановления их в первобытном состоянии. Напротив, смерть является для них только простой переменной темницы, потому что их оземляневшие души необходимо должны быть снова отправлены в материальные тела, и они даже могут быть посланы Богом в гробницы животных тел, это вполне зависит от того, скольким и каким именно страстям они поработали себя в течение своей наличной жизни⁷. Однако это странствование по телесным тюрьмам ни в каком случае не может идти в бесконечность. Рано или поздно, а погибшие души *силой простой необходимости* должны будут научиться когда-нибудь истинному уморазуму и, освободив себя от телесных страстей, наконец избавятся от состояния гибели и спасут себя от новых посылок в новые тюрьмы⁸.

Таким образом, *вся языческая философия спасения заключается в представлении человеческой жизни как естественного процесса*

спасения. Единственным *средством к достижению спасения*, по суждению языческих мыслителей, является стремление человека к осуществлению верховного принципа истинной жизни или, говоря общепонятным языком морального чувства, является стремление человека к добродетели. И единственным *условием к совершению спасения* является познание человеком истины о себе, познание о том, что человек собственно не духовно-телесный организм, а бессмертный дух, заключенный в темницу материального тела, и что рано или поздно это заключение необходимо должно будет окончиться и с течением времени действительно прекратится. По мнению идеалистов языческого мира, такого познания совершенно достаточно для того, чтобы человек обратился на путь добродетели и принял за совершение своего спасения, и потому совершенно понятно, какие великие надежды возлагали языческие мыслители на единственный источник высших познаний о человеке на философскую науку. Если в самом деле человек погибает только по невежеству своему, именно только потому, что он ошибочно принимает свое наличное положение в мире за нормально-естественное и, вследствие этой роковой ошибки, необходимо ставит для себя такие цели жизни, которые на самом деле пригодны лишь в условиях временного существования, то философия, несомненно, может освободить его от этого неразумия, потому что она заставляет его смотреть на себя под точкой зрения вечности. Она именно объясняет человеку, что его наличное положение в мире совсем не соответствует его действительному мировому значению и что все условные цели его наличной жизни совсем не ведут его к действительной цели его бытия; потому что мировое значение человека на самом деле выражается только полным раскрытием духовных сил человеческой личности и подлинная цель человеку в действительности заключается лишь в нравственном усовершенствии его по совершенному образу Божия бытия. Следовательно, путем философии человек несомненно может прийти к совершенно правильному понятию о состоянии спасения; и если бы только стремление человека к достижению спасения было действительным путем к его действительному достижению, т.е. если бы смерть человека была не последним моментом его жизни, а действительным переходом его в новую жизнь, то ради достижения спасения человеку действительно бы ничего другого не требовалось, кроме изучения философии.

Зная о том, что именно ожидает его, человек может готовиться к своему будущему, и когда наступит это будущее, он может оказаться подготовленным к нему. Зная о том, что его ожидает неминуемое

разрушение тела и такое же неминуемое возвращение духа к Богу, он может готовиться к этому возвращению, и *если бы только оно воистину было*, он мог бы действительно возвратиться к Богу. Философы-язычники, верившие в возможность этого возвращения и жившие надеждой на его действительность, *логически* правильно соображали о том состоянии духа, которое делает его достойным Бога, и о том пути, который ведет его к состоянию этого достоинства. Они указывали на сообразование Богу как на подлинную цель человека, и потому стремление к этому сообразованию они естественно считали действительным и на самом деле единственным путем к достижению подлинной цели бытия. Пусть это стремление, по наличным условиям человеческой жизни, выразится только в отрицательной форме в форме протivления злу, пусть оно даже выразится только в пассивной форме в форме морального страдания человека за совершенную бесплодность его идеальных стремлений; даже и в этом последнем случае оно все-таки будет не бегством человека от Бога, а началом его действительного возвращения к Богу. Поэтому, *если человек может существовать в качестве бессмертного духа*, то нет решительно никаких оснований отрицать для него возможность, по разрушении тела, начать ту самую жизнь, к которой он стремится и которой желает жить, но которой он не живет и не может жить по роковой для него силе разных физических влечений и обольщений. Ведь все эти влечения и обольщения умрут вместе с телом человека и, стало быть, препятствовать духу в осуществлении идеальной жизни они уж более не могут. Тогда единственным препятствием к этой жизни могло бы служить только свободное отрицание ее самим разумным духом, если бы, например, дух вопреки своему желанию освободился от тела и если бы, по разрушении тела, он стал бы жить только горьким сожалением о тех обольщениях, которыми он жил и наслаждался во время своего пребывания в теле. Такие случаи, разумеется, мыслимы. Но если бы они и на самом деле существовали, то сами по себе они все-таки могли бы говорить не о том, что человек *не может достигнуть спасения* своими собственными силами, а только о том, что он *может не подготовиться* к состоянию спасения, и в таком случае ради этой подготовки его бессмертный дух, очевидно, должен быть снова возвращен на землю.

К другому размышлению можно прийти и логически необходимо прийти только при другом взгляде на человека. Если принять человека таким, каким он действительно существует, т.е. если смотреть на него не как на чистого духа, временно заключенного в темницу материального

только *простым свидетелем* того обстоятельства, что человек действительно выполнил свое назначение в мире, что он действительно возвратился на путь истинной жизни и таким образом спас себя от гибели⁹.

В естественных пределах человеческого мышления эта точка зрения является *единственно возможной*, и потому все языческие мыслители, утверждавшие идею спасения в ее религиозно-метафизическом значении и содержании, неизбежно придерживались одних и тех же сотериологических воззрений. Пифагорейцы, платоники и стоики одинаково полагали, что человек поражен злом и живет в мире зла, но что, по выходе из этого мира, он может освободиться от владычества зла и, в качестве бессмертного духа, может создать себе новую жизнь, подобную жизни Бога¹⁰. Для осуществления этой возможности ему нужно только освободиться от пристрастия к этому миру и определить свою настоящую жизнь как бегство из мира с целью восхождения к свету вечного мира¹¹. В этом именно случае ему и может помочь философия. Она может дать ему истинное познание о себе и тем самым может побудить его заботиться не столько о преходящих удовольствиях смертного тела, сколько об истинной жизни своего бессмертного духа, так что она вполне достаточна для того, чтобы под ее руководством человек мог раскрыть всю великую ложь своей жизни и спасти себя от гибели. И языческая философия действительно выполняла эту великую обязанность свою. Правда, она выполняла ее с таким ничтожным успехом, что над ее очевидным бессилием не могли не задумываться даже и самые горячие поборники ее спасительной миссии. Но великие язычники объясняли этот недостаток философии как невольную вину ее проповедников. Они думали, что все несчастье человека заключается лишь в том, что мир еще не видел такого философа, который бы воспользовался значением философии и живой силой властного слова сумел бы вдохнуть в людей непоколебимое убеждение в действительной истине философских учений. Если бы явился такой философ и создал бы в людях такое убеждение, то *этим самым* он оказал бы великое благодеяние людям, потому что, несомненно, поставил бы их на путь спасения. Ведь знать, что воистину нужно человеку, и все-таки поступать наперекор этому знанию психологически невозможно. Если человек знает, что нужно ему, то он и желает этого нужного, и стремится достигнуть его; а если он поступает наперекор своему знанию, то значит он вовсе не знает, а только предположительно мечтает о том, что, *может* быть, ему и на самом деле то самое нужно, о чем говорит ему философия. Стало быть, все дело, несомненно, заключается только в недостатке знания,

только в бессилии мыслителей убедить людей в действительной истине философских учений. Будь в людях это убеждение, они бы естественно *желали* жить по истине и естественно бы *стремились* к жизни по истине; и хотя это стремление не сделало бы их святыми в наличной жизни, оно все-таки *приготовило* бы их к истинной жизни и *дало бы им несомненную возможность* осуществить эту истинную жизнь в посмертном существовании разумного духа.

На основании таких соображений некоторые языческие мыслители естественно выражали иногда совершенно понятное желание, чтобы в мире появился такой великий учитель, который бы вывел людей из мрака заблуждений и поставил бы их на путь истины. Но, не питая особенных надежд на обыкновенные силы человеческого разума, они также естественно обращались иногда к мысли о Боге и приходили к такому заключению, что великому учителю истины необходимо обладать на земле исключительной силой и исключительными дарованиями и что поэтому он мог бы явиться в мире, если бы явил его Бог¹². В этом соображении заключается единственная уступка языческой философии в пользу религиозного мышления о спасении.

По существу дела Бог совершенно не нужен человеку ради достижения им своего спасения, но *по условиям наличного состояния человека* Божия помощь, однако, необходима ему, чтобы он мог освободить себя от великой тьмы заблуждений и свободно подчинить себя вечному свету божественной истины. Эта мысль о необходимости Божией помощи ради живого просвещения людей светом истины была *единственной мыслью, с которой языческий мир встречал появление христианства, и эта мысль заранее и всецело определила собой взаимные отношения между христианством и язычеством.*

Пред самым появлением Иисуса Христа на земле языческий мир, несомненно, чувствовал настоящую нужду и, несомненно, ждал к себе на помощь какого-то великого учителя — провозвестника Божией воли; но о Спасителе мира он при этом совершенно не думал и даже не мог думать, потому что, по всем соображениям человеческой мысли, достижение спасения решительно ничего другого не требует от человека, кроме ясного познания истины и свободного желания следовать ей. Поэтому, когда христианство возвестило языческому миру, что для откровения царства Божия требуется преобразование человеческой жизни, а для преобразования человеческой жизни необходимо преобразование самой природы человека (Иоан. 3, 2-21),

то оно оказалось для мира учением *совершенно новым* (Деян. 17, 18-20). Когда же мир услышал, что это новое учение утверждается его проповедниками не просто лишь в качестве философского соображения о возможном идеале человеческих желаний, а в качестве сообщения о действительном факте, который уже осуществлен Богом любви в воплощении, смерти и воскресении Сына Его, то мир не нашел в себе ни единой мысли, с которой бы можно было связать ему это необычное известие. Для всего древнего мира основное содержание христианской проповеди оказалось не только новым, но и в высшей степени странным и даже прямо безумным (1 Кор. 1, 23), потому что оно решительно противоречило всем представлениям человека о Боге и всем размышлениям его о сущности и условиях желательного ему спасения.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

3.

Иудео-языческая критика христианского вероучения и решительное отрицание христианства.

В своем учении о спасении христианство говорит как будто о том же самом, о чем всегда говорила человеку всякая религия. Оно говорит о греховном состоянии человека и раскрывает это состояние как состояние гибели; и оно призывает человека к праведной жизни и обещает ему вечную жизнь в раю, в царстве небесном, в царстве Божиим. Это учение всегда составляло основной предмет религиозной мысли и всегда служило основным мотивом религиозной жизни людей, потому что это учение и выросло-то из собственной жизни человеческого духа, из сознания человеком своей виновности пред Богом в связи с естественным желанием человека оправдать свою жизнь и, в силу этого оправдания, избавиться от гибели. Конечно, на просторстве своей истории человек не всегда одинаково понимал свою виновность и свою праведность, но не может подлежать никакому сомнению, что задолго еще до появления христианства он уже владел истинным принципом для правильного суда над собой, так что даже в пределах языческого мира он мог создать для себя такой высокий идеал праведной жизни, к содержанию которого христианство сделало потом очень немного существенных дополнений. И тем не менее христианство поразило иудео-языческий мир необычайной новизной своего вероучения. Новизна его заключается в том, что оно указывает праведную жизнь как необходимое условие для достижения спасения, но *действительность этого условия оно ставит в полную и безусловную зависимость от исторического факта крестной смерти и воскресения Христа как истинного Сына Божия.* Независимо от этого факта, по христианской проповеди, *никакая праведность не может спасти человека,* и до совершения этого факта люди только думали о спасении и только стремились к нему, а на самом деле не получали его, и даже из тех людей, которым Сам Бог обещал спасение свое, в действительности ни один человек не увидел спасения и не получил его (Евр. 11, 4-13, 17-39); потому что *до жертвенной смерти Христа не было и не могло быть очищения*

грехов и до спасительного воскресения Христа из мертвых не было и не могло быть избавления от гибели.

По силе такого вероучения христианство, разумеется, не могло соединить с собой ни иудейства, ни язычества. Оно объявляло себя такой религией, которая *впервые только* осуществила истинную цель религии и которая *одна только* может осуществлять эту истинную цель в отношении каждого человека во всем мире и на все времена. Следовательно, по самому существу своего вероучения, оно *принципально* отвергало всякую другую религию, совершенно независимо от истины или неистины религиозных учений, а во имя одной только недостижимости во всякой другой религии истинной цели религии — *действительного спасения человека*. И оно действительно судит и отменяет всякую естественную религию и даже религию иудейскую. Оно признает божественное происхождение ветхозаветной религии, и признает истину ветхозаветных учений о Боге, и признает действительность ветхозаветного служения Богу правой совестью, и тем не менее оно все-таки *уничтожает* иудейскую религию (Евр. 8, 8), потому что эта религия в отношении спасения человека была *немошной и бесполезной* (Евр. 7, 18-19), потому что она показывала человеку только тени и образы небесного, а не открывала ему самого неба (Евр. 8, 5; 9, 8-10; 10, 1), потому что она была только *религией осуждения* (2 Кор. 3, 9). Но относительно иудейской религии христианство все-таки вполне признает, что эта религия заключала в себе особый реальный смысл как способ Божия приготовления людей к познанию той самой истины, которая была осуществлена Христом и возведена христианским учением. Поэтому иудейская религия, собственно, не разрушалась христианством как ложная, а только отменялась им как более ненужная, отменялась именно потому, что закончилась ее историческая миссия, так как в мире действительно явилось то самое Божие спасение, веру в которое она должна была создавать в людях (Матф. 5, 17; Рим. 10, 4; Гал. 3, 23-25). Между тем всякая другая из человеческих религий не имела и не имеет такой исключительной миссии служить богодарованным пестуном во Христа, потому что всякая естественная религия, напротив, всегда старалась и старается уверить человека, что будто сама она является истинной религией действительного спасения; а вследствие этого все вообще естественные религии в существе своем, очевидно, безусловно ложны, и все они в действительности могут поддерживаться только безумием человеческой премудрости. С точки зрения христианства, всякая естественная религия, как и существующее теперь иудейство

Некоторые христианские апологеты думали было создать эту несуществующую премудрость путем юридического истолкования *догмата искупления*. Они именно представляли греховное состояние человека как нахождение его *в плену у дьявола* и, опираясь на это представление, старались доказать прямо невозможную мысль, что будто дьявол *обманом завладел* человеком и сделался *законным владыкой* его и что будто для освобождения человека от рабства дьяволу Бог уж ничего другого не мог сделать, как только *выкупить* его у дьявола. Ценой этого именно выкупа Бог будто бы и назначил своего едиnorodного Сына, а обезумевший от гордости дьявол согласился на такой выкуп и таким образом потерял всех своих пленников; потому что он, конечно, не в силах был удержать у себя в рабстве такого человека, который был истинным Сыном Божиим; Сам же Сын Божий хотя и согласился быть ценой выкупа за людей, однако не исполнил своего обещания и вместе со всеми другими пленниками вышел из-под власти дьявола.

Все это странное представление Христова дела, несомненно, было придумано только в интересах оправдания христианства с точки зрения иудео-языческого понятия о спасении как о Божиим прощении грешных людей в видах помилования их или как о свободном переходе человека к истинной жизни в посмертном существовании человеческого духа. Христианские апологеты надеялись доказать иудеям и язычникам, что, *даже и при их понимании спасения*, пришествие в мир Сына Божия все-таки оказывается необходимым, потому что человек не просто лишь грешник пред Богом, но вместе с тем и плененный раб дьявола, настоящий раб и своей жизни и будущий узник по смерти. Однако же, иудео-языческая мысль, вопреки всяким ожиданиям благочестивых апологетов, совсем не нашла в их объяснении никакого пути к разумному усвоению христианства. Иудеи и язычники совершенно правильно полагали, что с чисто юридической точки зрения христианство представляет собой невероятную нелепость, а так как они смотрели на христианство *только* с юридической точки зрения, то уж, естественно, они и приходили только к его отрицанию. Они совершенно правильно указывали христианским апологетам, что если действительным виновником зла в мире является дьявол, то человек, стало быть, оказывается только несчастной жертвой обмана, и потому, если уж подчинять деятельность Бога закону человеческой правды, то, во всяком случае, следовало бы рассуждать таким образом, что по закону справедливости Бог должен поразить своим гневом действительного врага своего дьявола, обманутого же им человека

Богу не только не следовало наказывать, а, напротив, еще нужно было утешить его своей любовью и помощью¹⁹. Вступать с дьяволом в какие-то договорные отношения и выкупать у него свое же собственное достояние — это недостойно Божия величия и Божией силы, это противоречит и закону справедливости, а потому и всякое сообщение о таком выкупе не может заслуживать никакого доверия²⁰. Юридическое истолкование христианства и на самом деле не заслуживает никакого доверия, потому что оно грубо противоречит самому понятию человека о Боге. Но если это *истолкование* может быть разбито и действительно легко разбивалось простой логикой общечеловеческого понятия о Боге, то *подлинное изложение собственной догмы христианского вероучения* встречало себе не менее сильные возражения с другой точки зрения, именно — с точки зрения общеизвестных фактов человеческого сознания и жизни. Все древние христианские учителя, не исключая даже и тех, которыми предлагалось юридическое истолкование христианства, всегда и согласно утверждали истину вероучения священных новозаветных книг, что дарованное миру спасение заключается *в прощении грехов человека и в примирении его с Богом жертвенной кровью и смертью Христа* (Рим. 8, 3; 2 Кор. 5, 21; Колос. 1, 20; Евр. 1, 3; 1 Петр. 3, 18; 1 Иоан. 2, 2), *в рождении человека к новой жизни силой воскресения Христа* (1 Петр. 1, 3; Ефес. 2, 4-5; Кол. 2, 11-13; Тит. 3, 5) и *в благодатном усыновлении человека Богу чрез освящение его Духом Святым* (Ев. Иоан. 1, 12; Рим. 8, 14-16; Гал. 3, 26; 4, 5-6). Этим учением, собственно, и выражается вся подлинная сущность христианства как Божия дела в людях, и это учение во всей его исключительной полноте, разумеется, ни в каком случае не может допускать собой юридического истолкования Христова дела. Если первые два момента в деле спасения — прощение грехов человека и примирение его с Богом — говорят только об изменении взаимных отношений между Богом и человеком, то последние два момента — возрождение человека и усыновление его Богу — говорят об изменении самой природы и бытия человека. А в таком случае правильное объяснение христианства и справедливая оценка его, очевидно, должны сводиться не только к мышлению условий, необходимых для прощения грехов человека и для примирения его с Богом, но и, кроме того, еще к мышлению тех условий, которые бы делали возможным действительно возрождение человека и благодатное усыновление его Богу. В силу же необходимого мышления этой возможности, очевидно, открывается новая точка зрения на христианство, и определяются новые умозрительные условия, по крайней мере, для *принципиальных* рассуждений о коренном догмате

христианства: как *могло бы* совершиться спасение человека, *если бы* оно действительно когда-нибудь совершилось?

Но иудео-языческая мысль, понявшая христианское учение *о* *возрождении* человека в смысле учения *о* *внешнем пересоздании* его, уклонилась от принципиального обсуждения самой идеи христианского спасения и прямо обратилась к суждению об его действительности. Очень понятно, что это суждение оказалось отрицательным, потому что христианство говорит о поражении греха и о возрождении человека, а между тем после пришествия Христа люди на самом деле несколько не изменились: как они были грешниками, так и остались ими, и даже сами христиане грешат несколько не меньше язычников. Для иудеев и язычников это обстоятельство казалось положительным и несомненным доказательством, что Сын Божий не приходил в мир, не умерщвлял греха и не возрождал людей, потому что иначе, по их соображениям, необходимо пришлось бы утверждать такое нелепое положение, что будто Сын Божий не достиг цели своего пришествия в мир и приходил совершенно напрасно²¹.

Эти соображения заранее и всецело определили собой все содержание иудео-языческих суждений о лице Иисуса Христа и о сущности христианства. Если Сын Божий не приходил в мир, то значит учение о Христе как о Сыне Божиим представляет собой нелепый вымысел христианских проповедников, вымысел тем более чудовищный, что сами же первоисточники христианского вероучения вполне правдиво изображают жизнь Иисуса Христа как жизнь немощного человека, страдавшего от голода и жажды и переносившего всякие лишения, плакавшего от горя и бегавшего от преследований, боявшегося смерти и все-таки умершего на позорном кресте. Это евангельское изображение Иисуса Христа как истинного человека в подобии плоти греха представляло для иудеев и язычников такой невероятный соблазн, преодолеть который они решительно были не в состоянии; потому что, в случае их согласия с учением о божестве Иисуса Христа, они решительно были не в состоянии связать с этим учением истины Его человеческой жизни. Эта страдальческая жизнь, возможная и естественная для обыкновенного человека, является несомненным позором для истинного Сына Божия, а Бог по самой природе своей не может подвергнуть Себя позору невероятного самоуничтожения: ведь Он *по природе* блажен и, стало быть, не может страдать, *по природе* всемогущ и, стало быть, не может изнемогать, *по природе* неизменяем и, стало быть, не может вести жизнь, несвойственную Его божеству²². Поэтому если бы Ему было угодно явиться в мир ради спасения

человека, то Он, как премудрый и всемогущий, наверное, мог бы придумать такой способ своего пришествия в мир, который бы несколько не унизил величия Его божества и не дал бы людям никаких оснований к вольным и невольным сомнениям в истине Его божеского достоинства²³. Тогда и спасительная цель Его пришествия в мир несомненно была бы достигнута в пределах всего рода человеческого, потому что люди не могли бы тогда не услышать о славе Его и не могли бы не покориться силе слова Его²⁴. Между тем в явлении И.Христа, если бы Он действительно был истинным Сыном Божиим, Бог как будто имел в виду скрыть от людей посольство своего Сына в мир, чтобы Его как можно меньше знали в мире, да и из тех людей, которые знали Его или слышали о Нем, лишь немногие поверили Ему²⁵. Очень понятно, что такое пришествие в мир Бога-Спасителя крайне поражаило иудео-языческую мысль своей видимой несообразностью как с истинной природой Бога, так и с действительной целью Его пришествия в мир, и потому очень понятно, что иудеи и язычники одинаково не могли открыть во Христе истинного Бога-Спасителя.

Правда, земная жизнь Иисуса Христа, по крайней мере в период Его общественной деятельности, была исполнена многих чудесных знамений божественной силы, но доказательное значение этих знамений в пользу христианского учения о божестве Его в достаточной мере выясняется фактом иудейского неверия в Него, хотя бы только как в Божия посланника. По сообщению евангелистов, даже братья Спасителя сначала не верили в Него (Мар. 3, 31; Иоан. 7, 3-5), и многие свидетели Его чудодейственной силы могли с полной уверенностью делать о Нем такие, например, заявления, что будто Он изгонял бесов силой Веельзевула (Матф. 12, 24; Мар. 3, 22; Лук. 11, 15). Значит, еще при жизни Самого Иисуса Христа среди иудеев высказывалось мнение о Нем как о чародее или волшебнике. Это именно мнение и повторялось потом всеми противниками христианства, как иудейскими, так и языческими. Собственно историческая достоверность чудес И. Христа во весь период древней борьбы христианства с иудейством и язычеством, насколько мы знаем, никогда не подвергалась никакому сомнению. Как иудейские, так и языческие противники христианства всегда признавали, что те чудеса, о которых рассказывают евангельские писания, действительно были совершены Христом, но видеть в этих чудесах действительные произведения божественной силы они безусловно отказывались. Им прежде всего казалось, что все чудеса И.Христа могут быть объяснены чисто естественным путем, вероятнее всего искусством магии, которую Он мог изучить во время своего пребывания в Египте²⁶. А затем, допуская возможную ошибочность такого объяснения, они и принципиально отвергали

пришедши ночью, не украли Его и не сказали народу: воскрес из мертвых. И будет последний обман хуже первого (Матф. 27, 62-64). Но Пилат сделал для них гораздо больше, чем сколько они просили. Он предоставил *им самим* поставить ко гробу Иисуса Христа *свою собственную* стражу²⁹.

Это обстоятельство, несомненно, имеет огромное значение для правильного объяснения некоторых очевидных странностей в загадочном поведении стражи, охранявшей гроб Иисуса,

Если бы для охраны Иисусова гроба воины были назначены по распоряжению римской власти, иудеи, несомненно, могли бы заподозрить их в том, что они плохо исполняли свою обязанность и допустили учеников Иисуса прийти ночью и украсть тело Его, потому что для римских воинов, разумеется, было совершенно безразлично, что бы ни случилось с гробом распятого иудея. Но тогда это подозрение, несомненно, повлекло бы за собой официальное расследование всех обстоятельств дела, и это расследование наверное бы раскрыло и официально удостоверило, что именно такое случилось в саду Иосифа аримафейского в таинственную ночь воскресения? К несчастью, не для веры, конечно, а для науки, воинская стража ко гробу Спасителя была назначена иудейским синедрионом, а потому жаловаться на то, что будто эта стража оказалась плохой, синедрион уже не мог, да она и не могла оказаться плохой. Быть не может, чтобы члены синедриона выбрали таких сторожей, на которых они не могли бы положиться как на самих себя, и потому быть не может, чтобы охранители гроба Господня проспали ту самую ночь, которую одну только они и обязаны были бодрствовать. И однако же, эти охранители вдруг сами признаются в том, что будто они не оправдали оказанного им доверия, что будто они действительно проспали воскресную ночь и допустили учеников Христа украсть тело Его. Это признание ими своей виновности само по себе уже кажется весьма подозрительным, потому что, если бы даже Христос и не воскрес, для них все-таки, несомненно, было бы выгоднее *сочинить* факт воскресения, нежели прямо выдавать свои головы жестокой мести озлобленных иудеев и подвергать себя смертельной опасности. Но, к удивлению, последующее отношение к ним иудейских начальников вполне оправдало собой *высокое мужество их честности*, потому что вслед за признанием ими своей виновности с ними случилась прямо-таки невероятная вещь. Они не только не пострадали за свою преступную оплошность, но иудейский синедрион, одного только и боявшийся, как бы ученики Иисуса не украли тело Его и не распространили молву об Его воскресении, сам вдруг принял

необходимые меры, чтобы избавить виновную стражу *от неприятностей*, т.е. именно от мести со стороны иудеев, и сам вдруг принял на себя неприятную обязанность *убедить* Пилата в том, что тело Христа было украдено, т.е. отговорить Пилата от возможного вмешательства в это дело, если бы дошел до него слух о воскресении Христа и если бы он захотел проверить справедливость этого слуха путем официального расследования (Матф. 28, 14). Кажется, всего бы естественнее было не дожидаться, когда слух о воскресении Иисуса Христа дойдет до сведения Пилата, а, напротив, немедленно же обратиться к Пилату и прямо просить его, чтобы он принял самые энергичные меры к розыску похищенного тела и к наказанию виновников похищения. По горячим следам это было нетрудно сделать. И однако, это не только не было сделано, *но и приняты были все меры к тому, чтобы никаких розысков не было*³⁰.

Это странное обстоятельство невольно заставляет подозревать, что дело происходило совсем не так, как рассказывали об этом иудейские охранители гроба Господня. Все отношение к этому делу со стороны иудейского синедриона слишком убедительно показывает, что синедрион боялся следствия, а эта боязнь не менее убедительно показывает, что охранявшие гроб И.Христа иудейские воины на самом деле не спали в ночь воскресения и что тела Спасителя никто не воровал, а что у гроба действительно совершилось что-то необычайное, что сначала заставило воинов помертвевать от ужаса (Матф. 28, 4), а потом, когда они пришли в себя и убедились, что тела нет в гробе, заставило их бежать к первосвященникам и объявить им о воскресении Христа (Матф. 28,11). При таком представлении загадочных события воскресной ночи может показаться странным только одно обстоятельство, что воины, почти своими глазами видевшие воскресение Христа, все-таки не обратились к вере в Него. Но это обстоятельство было бы действительно необъяснимой загадкой, если бы гроб Спасителя охранялся римской стражей, потому что римские солдаты не имели никаких оснований ненавидеть Спасителя и не могли желать во что бы то ни стало погубить дело Его. А потому, в случае воскресения Спасителя, они могли бы отнестись к событию воскресения только как к поразительному чуду, *без всяких помышлений о том, что именно может выйти из этого чуда для иудейского народа*. Но гроб Спасителя охранялся иудейской стражей, и стража эта, несомненно, принадлежала к той самой партии, к какой принадлежали и первосвященники иудейские, т.е. к партии убийц Христа. Люди же этой партии, даже и при виде своими собственными глазами воскресшего Христа, все-таки не могли *психологически не могли* измениться в

своем отношении к Нему, потому что ведь воскресший Христос для них был все-таки *тем самым человеком*, которого они распяли как *врага Бога и народа*, только уж человеком более страшным, чем каким они считали Его до своей победы над Ним. Ввиду этого очень понятно правдивое известие евангелиста, что они помертвели от страха при событии воскресения Христова и все-таки не обратились к вере во Христа. Они помертвели от страха, это понятно: пред их глазами совершилось поразительное чудо; и все-таки они не обратились к вере во Христа, это не менее понятно: ведь чудо, по их мнению, совершилось над врагом Бога и народа, над их личным врагом. При таком мнении о Христе они вовсе не могли подумать о том, что они были деятельными участниками великого преступления. Напротив, их враждебное отношение ко Христу с психологической необходимостью определяло в них *чувство ужаса от того, что это преступление в конце концов все-таки не удалось им*, что им не удалось именно убить Христа и похоронить с Ним в гробе все дело Его. С этим чувством дикого ужаса они, вероятно, и прибежали к своим первосвященникам и рассказали им всю правду о том, что произошло при гробе Христа. И первосвященники вполне умело воспользовались этим *иудейским* настроением охранителей гроба Господня и поспешили дать им свой преступный совет: *скажите, что ученики Его, пришедши ночью, украли Его, когда мы спали* (Матф. 28, 13). Так как этот совет в полной мере отвечал собственному настроению иудейской стражи, то она без всякого колебания и приняла этот совет, тем более что она вполне была уверена в том, что, принимая на себя мнимую вину *во славу Бога и в интересах родного народа*, она нисколько не пострадает за эту вину. После этого оставалось лишь усыпить внимание Пилата, и эта цель иудейского замысла, видимо, была достигнута с полным успехом. Можно с уверенностью полагать, что до апостольской проповеди о воскресении И.Христа Пилат совершенно ничего не слышал об этом событии, а через пятьдесят дней после совершения события начинать следствие о нем было совершенно бесполезно, приходилось просто выбирать, кому следует верить, апостолам ли Христа или иудейским охранителям гроба Господня.

Показания иудейской стражи, конечно, имели огромное преимущество пред показаниями учеников Христа, Ведь стража как будто прямо была заинтересована в том, чтобы непременно *поддерживать* апостольскую проповедь, потому что, при отрицании этой проповеди, она вынуждена была признаваться в своей виновности и тем самым как будто подвергала себя неминуемой опасности жестокого наказания за

вину. Тогда, вероятно, даже и в голову никому не приходило поставить себе такой странный вопрос: что, собственно, было выгоднее для иудейских охранителей гроба Господня — отвергать ли воскресение Христа или подтверждать апостольскую проповедь о воскресении, спасать ли свою *честь* или по чувству ненависти ко Христу стараться во что бы то ни стало погубить все дело Его. Каждый невольно обращался к инстинкту самосохранения и с точки зрения этого инстинкта невольно приписывал показаниям иудейской стражи характер высокой честности и несомненной правдивости, а потому и нет ничего удивительного в том, что этим показаниям поверили гораздо больше, нежели показаниям апостолов Христа. Ведь апостолы не были и не выдавали себя за непосредственных свидетелей самого факта воскресения. Они говорили только о явлениях им воскресшего Христа, относительно же этих явлений они и сами раньше немало колебались, как нужно относиться к ним, и, во всяком случае, не эти явления убедили их в том, что Христос действительно воскрес. Поэтому очень понятно, что слушатели апостольской проповеди шли тем же путем неверия, каким шли раньше и сами апостолы, и что они в точности повторяли те же самые объяснения и соображения, какие высказывались прежде и самими апостолами. Людям естественно думалось, что апостолы, может быть, только во сне видели воскресшего Христа или что если они видели Его действительно, то это действительно видение их было только продуктом галлюцинации³¹. Такая мысль сама собой возникает даже и независимо от каких бы то ни было предвзятых суждений о христианстве. Она естественно возникает из простого соображения тех условий и обстоятельств, при которых апостолы видели воскресшего Христа, в связи с теми представлениями и объяснениями, которые они давали относительно лица И.Христа и относительно дела Его.

Апостолы утверждали, что Христос умер и воскрес ради спасения людей, а между тем выходило так, что Он как будто скрыл от людей истину того великого дела, ради которого Он только и приходил в мир и о действительном совершении которого непременно бы следовало знать каждому отдельному человеку. Кажется, в Божие дело спасения людей совсем бы не должно было входить такого намерения, чтобы люди только слышали о дарованном им спасении, убедиться же в том, что оно действительно было даровано им, не имели бы никакой возможности. Кажется, сами цели Христова дела прямо бы требовали от Него, чтобы Он явился по воскресении своим не одним только ученикам своим, но и всему спасенному Им миру и всем бы людям воочию показал, что Он действительно победил смерть и действительно даровал людям новую жизнь воскресения. Тогда, по

крайней мере, ясно бы было, что Бог воистину совершил то, что можно и нужно было совершить ради спасения человека; и если бы *после этого* человек все-таки мог бы погибнуть, то уж, во всяком случае, он не мог бы погибнуть в волнах сомнений, а мог бы только загубить себя свободным отрицанием Божия дела. И вдруг оказывается, что истина этого дела для человека вовсе еще не очевидна, что Бог в течение тысячелетий готовил людей к принятию Спасителя, но не показал Его людям именно как Спасителя мира и что этим, вместо спасения человека, Бог как будто Сам же создал для него возможность гибели по невольной вине неведения истины³².

Такие размышления, конечно, необходимо должны были подрывать собой возможное доверие к апостольской проповеди, и они действительно подрывали это доверие и нередко вызывали даже со стороны иудеев и язычников прямое обвинение апостолов в намерении обмануть весь мир мнимой ложью своего мнимого вымысла. Иудеи и язычники не хотели понять, что если апостолы говорили о воскресении Христа, то говорили об этом вовсе не потому, что Христос *являлся* им, а потому, что Он *являлся* им, и *учил их, и открыл им всю полноту познания тайны бытия*. Они сообщили миру это познание и, вероятно, совсем неожиданно для себя самих, должны были увидеть, что для удостоверения в истине этого познания мир вдруг потребовал от них такого доказательства, которое, по собственному же признанию всей премудрости мира, не имеет и не может иметь никакой доказательной силы, мир именно потребовал открытых посмертных явлений воскресшего Христа всему иудейскому народу и, пожалуй, даже всему роду человеческому. Очевидно, иудеи и язычники не могли или не хотели понять, что после своего воскресения Христос мог только *являться* на земле, а жить земной жизнью Он уже более не мог, потому что *для новой земной жизни необходимо новое вочеловечение Сына Божия, а для второго вочеловечения необходим и второй Сын Божий, которого у Бога нет*. Поэтому именно и с учениками своими Христос уж не жил после своего воскресения от мертвых, а только *являлся* им; и если эти явления Его своим апостолам недостаточны для доказательства Его воскресения от мертвых, то значит и никакие вообще явления Его не могут быть достаточны для такого доказательства. Ведь тот же самый ход аргументации, которым подрывается доказательное значение явлений в отношении 11 и даже 500 свидетелей, очевидно, может подрывать собой это доказательное значение и в отношении сотен миллионов людей; потому что ведь и сотни миллионов людей могли бы удостовериться только одно, что они

христианства казалось самым естественным и самым достоверным, потому что в эпоху И. Христа и действительно бывали такие истории, когда разные смелые авантюристы, пользуясь тревожным настроением Палестины, выдавали себя за мессий и нередко находили себе последователей³⁴. Но даже и при желании пользоваться историческими параллелями и аналогиями как научными объяснениями и положительными доказательствами все-таки трудно было не заметить в истории Иисуса Христа одного исключительного обстоятельства, которое делает Его историю по меньшей мере загадочной. Дело в том, что все иудейские лжемессии неизменно создавались по общему типу иудейского мышления о Мессии, т.е. неизменно выступали с политическими планами освобождения своей родины и потому пользовались несомненным сочувствием иудейского народа и тайной поддержкой народных вождей. Между тем проповедническая деятельность Иисуса Христа вызвала против Него крайнее озлобление со стороны иудеев, и они сами предали Его в руки Пилата и сами же потребовали смертной казни Ему. Загадочная исключительность этого обстоятельства, по-видимому, ясно чувствовалась еще древними составителями *естественной* истории Христа. По крайней мере некоторые иудейские толкователи христианства считали почему-то необходимым отвергать исторический факт осуждения Спасителя римским проконсулом и факт крестной смерти Его. По сообщению некоторых иудейских источников, Спаситель был обвинен в богохульстве и осужден на смерть иудейским синедрионом и Он будто бы не был распят на кресте, а был побит камнями³⁵. Так действительно был убит иудеями один из первых последователей Христа св. первомученик Стефан (Деян. 6, И; 7, 58-59). Так же, несомненно, иудеи убили бы и Самого Христа, если бы только иудейские первосвященники и старейшины пожелали воспользоваться известным предложением Пилата: *возьмите Его вы и по закону вашему судите Его* (Иоан. 18, 31). Тогда, при обвинении в богохульстве, синедрион, несомненно, приложил бы ко Христу ясное постановление Моисеева закона: *хулитель имени Господня должен умереть, камнями побьет его все общество* (Лев. 24, 15, срав. Второз. 13, 6-10). Но это только могло бы быть, на самом же деле этого не было. Иудейская попытка превратить возможное в действительное, вероятно, имела в виду лишь оправдание убийц Христа от возможного обвинения их в том, что они предали иудея в руки ненавистных язычников, и притом предали его по обвинению в таком преступлении, которое, даже и независимо от действительного мессианства Христа, все-таки покрывает Его смерть вечным ореолом славного мученичества, а на убийц Его кладет позор беспримерного пресмыкательства пред грубой силой чужеземных

примириться со смертью, когда Ему легко было ниспровергнуть все козни враждебной Ему иудейской партии. Если же Он действительно не пожелал оправдываться на суде и Сам добровольно пошел на свою позорную смерть, то ясное дело, что никаких личных целей в жизни Он совсем не преследовал, и в таком случае Его кровавая смерть, *признаваемая Им за существенную и необходимую часть Его дела*, является более чем загадочной.

Но языческие толкователи христианства не в состоянии были объяснить себе эту загадку. Одни из них, как эпикуреец Цельс, просто замалчивали ее, стараясь лишь выставить на вид такую чудовищную несообразность, что будто, по христианскому вероучению, Бог *был побежден* в борьбе с ничтожным народом и вместо того, чтобы действительно спасти людей, Сам *был вынужден* принять от них позорную смерть преступника. Другие, как неоплатоник Гиерокл, пытались устранить эту загадку путем приспособления евангельской истории к естественному порядку вещей. Так как по условиям этого порядка, разумеется, неестественно, чтобы невиновный человек не употребил всех возможных усилий и средств к доказательству своей невиновности, то, по соображениям философского ума Гиерокла, это ясно показывает, что Христос был виновен и потому именно Он молчал на суде. При таком направлении естественных соображений, разумеется, весь вопрос может заключаться лишь в том, в чем, собственно, был виновен Христос и за что именно Он был осужден. Но по этому вопросу Гиерокл освободил себя от всяких изысканий, потому что самый факт крестной казни Спасителя ясно показывал ему только на возможность одного из двух преступлений. По римскому законодательству эта казнь назначалась рабу, если он обвинялся в государственном преступлении или в разбое. А потому если Спаситель не был государственным преступником и все-таки был осужден на распятие, то, значит, Он был уличен в разбое. И вот философ Гиерокл несколько не задумался пред позором клеветы и клеветничества и сделал такое дополнение к евангельской истории Христа, которое существенно противоречит исторической правде, противоречит и духу евангелия и моральному учению христианства, противоречит и здравому смыслу и естественному порядку вещей³⁶.

Исторический факт и факт огромной важности заключается в том, что Спаситель добровольно пошел на крестную смерть, потому что Он считал свою смерть за существенную и необходимую часть своего спасительного дела. Но иудейские и языческие противники христианства совершенно не понимали этого дела, потому что они

стояли на такой точке зрения, которая решительно исключала собой возможность правильного понимания христианства. В силу неправильного понятия о сущности спасения и об условиях его совершения они принципиально отвергали самую необходимость Христова дела, и, в силу неправильного представления о сущности Христова дела, они решительно отвергали действительность его совершения Христом. Вследствие же этого они уж естественно находили в христианстве только суеверное обожествление иудейского учителя главы ничтожной горсти иудейских сектантов.

Конечно, в целях борьбы с христианской религией они вынуждены были оправдывать это суждение свое, но все оправдание их, в сущности, сводилось лишь к выражению простого недоумения: *зачем, собственно, было нужно являться в мир Сыну Божию?* Только опираясь на мнимую безответность этого вопроса, они создали свое типичное выражение противохристианской аргументации даже и до настоящего времени: христианство *должно быть признано* ложным, потому что Сыну Божию *незачем было* являться в мир, и на самом деле *вовсе не видно*, чтобы Он действительно приходил в мир. Насколько, однако, состоятельна такая аргументация, показывает обратный ход аргументации христианских апологетов: христианство должно быть признано истинным, потому что явление в мир Сына Божия существенно необходимо, и самое учение христиан положительно доказывает собой, что Христос действительно был Сыном Божиим. Конечно, эта аргументация христианских апологетов вызывала против себя немало возражений со стороны противников христианства, но вся сущность противохристианской полемики неизменно сводилась лишь к одному положению: Христос *не мог быть* таким, каким изображают Его евангелия, а стало быть Он *ине был* таким, т.е. неизменно сводилась к такому положению, которое заранее определялось известными предпосылками коренного недоумения и само в свою очередь сводилось лишь к простому недоумению пред чудом личности и жизни Христа евангельской истории и апостольской проповеди. Для иудео-языческих противников христианства, разумеется, необходимо было отрицать это чудо, и в интересах этого отрицания они создали самый типический прием мнимо научной критики христианства – составление естественной истории Христа, каким Он *должен быть* при доказанной ложности христианства и каким Он, *стало быть*, действительно был. Все, что не мирилось с представлением о ложности христианства, все то спокойно отвергалось как апостольское измышление, и все, что давало хотя бы малейший повод к желательному истолкованию

христианства в духе отрицательной критики, все это усиленно выдвигалось в качестве подлинно исторического материала, комментировалось *вероятными* соображениями, дополнялось *возможными* фактами и, наконец, подносилось в качестве *действительной* истории Христа. Иудео-языческая критика христианского вероучения впервые показала мыслящему миру вопиюще грубый деспотизм воли неверия, потому что вся сущность этой критики выражалась одним характерным принципом: *sic volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas* "так желаю, так определяю, место размышления занимает волеие".

Но другой критики христианского вероучения никогда еще и не было. Если сравнить новейшую противохристианскую литературу с произведениями древних языческих отрицателей христианства, то нельзя не заметить поразительного тождества в содержании той и другой литературы: одни и те же основания к отрицательному взгляду на христианство и одни и те же оправдания отрицательных суждений о нем, те же факты, те же догадки, тот же метод мнимо-научного исследования и те же приемы мнимо-научной аргументации³⁷. Причину этого тождества указать не трудно. То или другое отношение к христианству всегда создавалось и всегда будет создаваться в зависимости от решения одного и того же вопроса: зачем было нужно придти в мир Сыну Божию, зачем, собственно, было нужно Ему страдать и умереть? Этот вопрос неизменно существовал за все время существования христианства, и тем или другим решением этого вопроса всегда создавались логические предпосылки или веры, или неверия. Кто думал, что пришествие в мир Сына Божия существенно необходимо для спасения мира и человека, тот уже этим самым располагался к принятию христианства, по крайней мере располагался к отысканию оснований не для непременно отрицания христианства, а для возможной уверенности в том, что, может быть, и в самом деле Иисус Христос был истинным Сыном Божиим. Кто же, напротив, думал, что для спасения мира и человека вовсе не требуется вочеловечение Бога, тот уже этим самым заранее отрицал истину христианства и потому мог искать оснований не для возможной веры, а только для непременно опровержения христианства. Неверие в отношении христианской проповеди всегда возникало и всегда будет возникать именно из этого самого *принципального* отрицания христианства; так что отрицательная критика евангельской истории и христианской догматики на самом деле никого еще никогда не приводила к неверию, а напротив, сама эта критика всегда выходила из неверия и всегда прямо направлялась к *опровержению* веры как к своей *заранее*

поставленной цели.

Доказательством этого положения может служить вся история противохристианской литературы, а в качестве лучшей иллюстрации ко всей этой истории могла бы служить философия Канта. Знаменитый философ не занимался критическим исследованием по основным вопросам христианского вероучения, не интересовался богословской литературой по этим вопросам, да едва ли читал даже и священные книги христиан, и тем не менее в отношении всех пунктов христианского вероучения он все-таки держался безусловно отрицательных взглядов. Он отрицал христианство принципиально, отрицал самое дело, которое, по христианскому вероучению, совершил Христос, как истинное дело Божие. По мнению Канта, вочеловечение Бога вовсе не нужно ради спасения человека, потому что человек может обойтись и без помощи Бога. Подобно идеалистам древнего языческого мира, Кант усиленно выдвинул принцип самодовлеемости человека: "Что есть человек в нравственном отношении или чем он должен быть, добрым или злым, тем он сам себя сделал или должен сделать"³⁸. Бог является, по Канту, только простым свидетелем человеческих дел. В пределах нашего мира Его место принадлежит человеку, а Ему Самому здесь нечего делать, и Он ничего не делает ни для мира, ни для человека, и совсем даже не имеет к нашему миру никакого отношения. Поэтому молитвенное обращение к Богу с просьбой о помощи и надежду христиан на благодатную Божию помощь в церковных таинствах Кант прямо считал за выражение грубого суеверия³⁹. По собственному мнению Канта, человек непременно сам должен осуществить свою цель, и если он *должен* ее осуществить, то значит он и *может ее* осуществить; а в таком случае умолять Бога о помощи для человека не только бесполезно, но этого прямо ему *не следует* делать, потому что своей мольбой к Богу о помощи человек унижает себя пред Богом, всякое же унижение человека противно его человеческому достоинству⁴⁰,

В этих соображениях Канта, разумеется, нетрудно заметить морально-метафизическое учение платонизма и стоицизма, но учение, доведенное до такой крайности, при которой серьезная философская мысль, видимо, уступает свое место мании безмерного величия. В то время как языческая философия, удаляя Бога от мира, старалась возвысить человека над миром с целью приблизить его к Богу, Кант удалил Бога от мира с целью заменить Его человеком. Поэтому языческие мыслители, именно в своем мышлении пути приближения к Богу, могли еще подходить к христианству, хотя могли, конечно, и не

Современные отрицатели христианства, по какому-то странному недоразумению, обыкновенно приписывают себе Божие всеведение, что будто они знают все, что есть, и все, что может быть и как именно может быть, что может существовать. В этих претензиях своих на Божие всеведение они обыкновенно ссылаются на неизменные законы природы, но при этой ссылке каким-то непонятным образом постоянно забывают самое важное обстоятельство, что законы природы это только *человеческие понятия* о том, что и как бывает в мире, и именно *в пределах человеческого познания о мире*. То есть законы природы имеют свое значение и приложение *только в отношении тех вещей и явлений мира*, которые действительно изучены человеком, *и лишь в том одном отношении*, в каком они действительно изучены человеком; так что законы природы нисколько не говорят *о всем бытии* и, стало быть, нисколько не определяют условий *всего возможного* в мире. Например, в обычном течении природы *не бывает* воскресения мертвых, и на этом основании мы можем говорить о смерти как о законе природы, но этот закон природы говорит лишь о том, что бывает в мире, и вовсе не утверждает того, что будто ничего другого и *не может быть*, как только то, что бывает в мире. Следовательно, указывать на законы природы как на критерий всего возможного в бытии, очевидно, можно только по крайнему недоразумению. А между тем это недоразумение не только допускается в современной отрицательной критике христианства, но и признается еще неопровержимым научным доводом в мнимо-научном опровержении христианства.

Если современная критика христианства действительно имеет некоторую видимость научности, то это лишь в попытках своих объяснить христианское вероучение как синтез различных продуктов общечеловеческой мысли и объяснить христианскую религию как необходимую ступень человеческого развития. Конечно, и эти попытки в существе дела могут выходить только из *предварительного* отрицания христианства как Божия откровения и Божия дела, но в этом случае по крайней мере нисколько не отвергается мировое значение христианства, и целью исследования здесь прямо ставится не опровержение христианства, а именно научное объяснение его как известного явления мировой истории⁴⁴. В интересах этого объяснения обыкновенно во всех языческих религиях и во всех философских доктринах подыскиваются всевозможные параллели и аналогии к содержанию христианского вероучения, и на основании этих параллелей и аналогий делается категорическое заявление, что будто содержание христианского вероучения сложилось путем естественного

сочетания некоторых учений общечеловеческой мудрости и что появление христианской религии было необходимым продуктом общечеловеческого развития. Такое заявление, конечно, было бы совершенно естественно и совершенно законно, если бы путем исторического исследования можно было доказать коренное родство между христианской сотериологией и религиозно-философскими созерцаниями дохристианского мира. Но этого родства пока еще вовсе не найдено, и в действительности его вовсе не существует. Все параллели и аналогии между христианством и язычеством на самом деле касаются одного только *морального* учения христианской религии и потому, несомненно, доказывают собой только одно положение, что во всех древних религиях и во многих философских доктринах встречается немало таких положений, которые весьма близко напоминают собой содержание и даже букву многих евангельских заповедей и апостольских наставлений⁴⁵. Факт этого напоминания факт, несомненно, замечательный, и он, несомненно, имеет огромное научное значение, но только совсем не в том отношении, в каком желали бы его рассматривать составители проблемы естественного христианства. На основании этого факта можно в значительной степени уяснить себе *процесс усвоения* христианства человеческим сознанием; относительно же *происхождения* христианского вероучения этот факт совсем ничего не говорит и ничего не может говорить, потому что коренной сущности христианского вероучения он совсем не касается. Между тем христианство явилось в мир не как высокая моральная доктрина, а как живая религия, которая при самом же появлении своем прямо заявила о себе, что она не просто лишь указывает человеку наилучший путь к достижению наилучшей жизни, а указывает ему истинный путь к достижению истинной жизни, и не просто лишь указывает ему этот истинный путь, а фактически открывает его и фактически создает истинную жизнь каждому человеку, желающему получить ее. Следовательно, нравственное учение христианства неразрывно связано с догматическим учением его, а догматическое вероучение христианства, как это фактически обнаружилось при самом появлении его, было совершенно чуждо сознанию иудео-языческого мира.

В этом отношении можно указать на очень интересный и очень поучительный факт из древней истории христианства. Факт этот заключается в том, что коренное различие между христианским вероучением и религиозно-философскими верованиями языческого мира весьма сильно печалило самих проповедников христианства и что сами эти проповедники усиленно старались отыскивать всевозможные параллели между христианством и язычеством, чтобы только

приблизить христианское вероучение к сознанию язычников. Гонимые и преследуемые за исповедание своей религии как за безбожие и нечестие, литературные защитники христианства пытались объяснить языческому миру его несчастное заблуждение и приобрести своему вероучению право дозволенной религии, В этом случае и для этой именно цели оправдывать христианство из него самого или из высших нравственных соображений было совершенно бесполезно, и потому для христианских мыслителей, в сущности, ничего другого не оставалось, как только привлечь на свою сторону некоторые языческие авторитеты, чтобы силой их влияния убедить язычников в своей несомненной правдивости. В этих именно видах св. Иустин Мученик пытался установить некоторую *внутреннюю* связь между христианством и языческой философией Сократо-Платоновского направления, считая эту философию за дело таинственного влияния того же самого Божественного Логоса, о действительном явлении которого в мир проповедует христианство, И в тех же самых видах, не ограничиваясь *общим* сближением христианства и язычества, св. Иустин пошел еще дальше и почти на семнадцать веков предупредил попытки современных толкователей христианства в сближении евангельской истории И.Христа с разными баснями языческой мифологии⁴⁶. Но, вопреки всем уверениям христианских апологетов, языческое правительство и языческое общество не в состоянии были подметить в христианстве ничего такого, что бы действительно сближало христианство с язычеством. Образованные язычники хорошо понимали, что христианские апологеты, собственно, не открывали в мире языческом своих идей и понятий, а вносили эти идеи и понятия в мир языческий, так что в действительности христианское вероучение было совсем не похоже на религиозно-философские учения язычества и в этом суждении своем образованные язычники были, несомненно, правы. Христианской идеи спасения язычество не ведало, и христианского учения о совершении спасения оно не в состоянии было даже и вообразить себе. А так как все другие пункты христианского вероучения непосредственно связаны с этими основными пунктами, то все христианское вероучение и являлось для языческого мира только невероятным учением о невозможном деле. Следовательно, выводить христианство из религиозно-философских учений языческого мира значит просто навязывать его этому миру, и притом навязывать вопреки несомненным показаниям исторических фактов.

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

4.

Невольное подчинение иудейства и язычества живому слову христианской проповеди и существенное искажение христианства.

Апостольская проповедь о распятом Спасителе представлялась иудео-языческому миру проповедью соблазна и безумия. Но эта странная проповедь явилась в такое время, когда люди невольно прислушивались ко всякому новому учению о духе и жизни: то был болезненно-критический период почти всеобщего крушения старых верований, период тревожного искания новых оснований жизни. Среди иудеев национальная фарисейская партия с упорством слепого отчаяния старалась еще отстаивать свою единственную светлую надежду, что иудейский народ Богом избранный народ и что поэтому он предназначен к будущему владычеству над миром и к господству над всеми народами земли. Но, ввиду печальных веков почти непрерывного рабства, трудно было поддерживать эту иллюзию, потому что она невольно вызывала горькие сомнения и невольно заставляла иудеев думать о тяжелых ударах судьбы. Под влиянием этих печальных дум некоторые мыслящие иудеи совершенно естественно додумались до такого соображения, что иудейский народ Богом оставленный народ и что он должен нести на себе Божию кару, пока не искупит пред Богом все вины свои и не сделает себя достойным великих Божиих благодеяний. Такими кающимися иудеями были ессеи. Глубокие ревнители Моисеева закона и пламенные почитатели иерусалимского храма, они добровольно отказались от всех радостей жизни и, оставив свои семейства, удалились в пустыню ради строгого поста и тихой молитвы Богу, ради благочестивых размышлений и подвигов добродетельной жизни, в напряженном ожидании того счастливого времени, когда Бог переменит свой гнев на милость и пошлет наконец свое утешение Израилю. Партия ессеев была немногочисленна, но та тревожная дума, которую она думала, несомненно, бродила не в одних только ессейских головах. За это весьма убедительно говорит то сильное религиозное движение, которое было вызвано среди иудейского народа проповедью о

и имея в своем распоряжении все новозаветные книги?

Общая масса иудейского народа, конечно, враждебно отнеслась к апостольской проповеди. Такие внушительные факты, как осуждение Спасителя иудейским синедрионом и распятие Его руками язычников, естественно, должны были убивать в иудеях всякую мысль о том, что распятый ими Иисус Назорей есть именно то самое "славное и великое лице", которого они ожидали к себе как обетованного Мессию-Христа⁴⁷. Но значительная часть иудеев, которые невольно поколебались в своих надеждах на скорое избавление Израиля, нашла в христианстве живой отклик на свои собственные тревожные размышления и потому легко могла приспособить апостольскую проповедь к успокоительному решению своих недоумений. Это успокоительное решение явилось в идее Мессии, страдающего за грехи богоизбранного народа, искупающего пред Богом эти грехи и возвращающего народу Божию милость. Для иудеев с есеевским направлением религиозной мысли так же представление о деле Мессии-Христа казалось в высшей степени вероятным, потому что и сами они, в своих собственных размышлениях о судьбах иудейского народа, невольно останавливались на мысли о том, что Бог оставил народ свой и что Он не явит ему спасения своего, пока народ не искупит пред Ним все вины свои. Поэтому, слушая апостольскую проповедь о прощении грехов и о примирении с Богом крестной смертью Христа, они прямо желали того, чтобы эта проповедь оказалась справедливой, так как в справедливости этой проповеди они ясно увидели бы, что Бог вспомнил народ свой и возвратил ему благоволение свое и что, удовлетворенный кровавой жертвой Своего Сына-Христа, Он уж не замедлит теперь явить своему народу богатые милости своего спасения. В этом случае поддержалась бы вера в истину иудейского толкования Божиих обетовании и укрепилась бы надежда на славное будущее иудейского народа, и тогда историческое иудейство, несомненно, было бы спасено.

Ввиду таких последствий от признания истины апостольской проповеди некоторые благочестивые ревнители иудейства могли смущаться только одним вопросом: был ли Иисус от Назарета истинным Мессией-Христом, или же апостолы приписали Ему мессианское достоинство только по неведению всей правды о Нем? Но жизнь и общественная деятельность Иисуса Христа служили совершенно достаточным оправданием апостольской проповеди. Строгий обличитель слепых вождей иудейского народа, Спаситель глубоко скорбел о погибших овцах дома израилева и всецело посвятил Себя на служение грешникам ради спасения их. Иудейские слушатели апостольской проповеди не могли, конечно, не вспомнить самоотверженной

деятельности Христа, желавшего только служить людям и учившего только любить людей. Вспоминая же эту деятельность, несомненно достойную святого Божия пророка, они уж не могли, конечно, допустить, чтобы Спаситель обольщал людей чарами какого-нибудь искусного волшебника. Такое обольщение не мирилось с высоким нравственным характером Христа, не мирилось и с нравственными целями Его бескорыстного служения людям. И потому, вслед за признанием истинно-святой жизни и святой деятельности Христа, пытливые благочестие кающихся иудеев нисколько не могло затрудняться признанием Его чудотворений за вполне доказательные знамения Его мессианского достоинства. Стадо быть, при объяснении крестной смерти И.Христа, как искупительной жертвы за грехи людей, вера в мессианское достоинство Иисуса от Назарета у нравственно чутких и религиозно настроенных иудеев могла опираться на такие солидные основания, каких совсем не имели близорукие отрицатели христианства для доказательства его ложности.

Историческая наличность этих соображений в известных кружках мыслящего иудейства делает очень понятным то обстоятельство, что первая же апостольская проповедь о распятом Иисусе Назорее как о Сыне Божиим и о Спасителе людей сразу же нашла себе много верующих иудеев и число этих верующих в самое короткое время возросло до нескольких тысяч (Деян. 2, 41; 4, 4; 5, 14). Можно с полной уверенностью полагать, что значительная часть этих верующих совершенно еще не подозревала начала *новой религии*, совершенно еще не подозревала начала *христианства*, и своим обращением к вере во Христа в действительности спасала только свое иудейство. Во всяком случае, об этом слишком убедительно говорит раннее появление среди верующих иудеев секты евионитов, так как эта секта явилась почти одновременно с появлением христианства и явилась именно лишь в силу обращения к вере язычников без принятия иудейства. Когда апостол Петр присоединил к церкви языческое семейство сотника Корнилия и при этом допустил одно только крещение без принятия обрезания, *то обрезанные упрекали его, говоря: ты ходил к людям необрезанным и ел с ними* (Деян. 11, 2-3). Эти упреки обрезанных ясно показывают, что верующие из иудеев смотрели на дело И.Христа с точки зрения своих национально-иудейских верований и ожиданий. Стало быть, хотя под живым влиянием апостольской проповеди они и признавали исторический факт желанного явления Мессии-Христа, однако с чисто иудейской точки зрения они толковали этот факт как исполнение Божиих обетовании для одних только верных последователей Моисеева

закона, и потому делиться будущими последствиями этого факта как исключительным даром своей религии и достоянием своей нации с лицами, не принадлежавшими к иудейской религии, они нисколько не хотели, да, пожалуй, и не считали себя вправе так поступать. Между тем факт присоединения к церкви языческого семейства Корнилия оказался вовсе не единственным и не исключительным фактом⁴⁸. Известно, что после выхода на миссионерскую деятельность апостолов Варнавы и Павла обращение к вере язычников пошло очень успешно, и присоединение их к церкви неизменно стало совершаться тем самым порядком, который впервые был применен апостолом Петром по отношению к языческому семейству сотника Корнилия. Это обстоятельство необходимо должно было открыть глаза всем верующим ревнителям Моисеева закона, и они уж волей-неволей должны были ясно увидеть, что в мире возникает новая религия.

Верующие из язычников *для обозначения своей религии* действительно стали называть себя *христианами* (Деян. 11, 26). Следуя учению своих миссионеров-апостолов, они утверждали, что деле И.Христа является не частным, хотя бы и исключительным, моментом одной только иудейской истории, а Божиим вмешательством в судьбы общечеловеческой и мировой истории, и что вера в И. Христа как в истинного совершителя Божия спасения людей служит не поддержанием иудейской религии, а самостоятельным выражением новой мировой религии, и что действительным условием для присоединения к этой новой религии служит не обращение в иудейство, а именно только вера во Христа-Спасителя и крещение по заповеди Его. Такое понимание Христова дела, очевидно, совершенно расходилось с иудейским толкованием его среди верующих ревнителей Моисеева закона, и потому очень понятно, что это понимание было встречено крайне враждебно со стороны всех христианствующих иудеев. Они упорно старались доказывать христианам из язычников: *если не обрежетесь по обряду Моисееву, не можете спастись* (Деян. 15, 1). И несмотря на то что против такого искажения Христова дела энергично восстали сами первоучители язычников апостолы Варнава и Павел, они все-таки продолжали настаивать на справедливости своего иудейского мнения и, не доверяя авторитету своих великих противников, видимо, ссылались при этом на авторитет двенадцати апостолов⁴⁹. По крайней мере решение спора было перенесено в Иерусалим и предоставлено собору апостолов. Но, вопреки всем ожиданиям христианствующих иудеев, апостолы оправдали учение Варнавы и Павла и признали это учение своим собственным. На апостольском соборе было установлено, что

обрядовый закон Моисея вовсе не имеет такого значения, что будто без соблюдения этого закона дело И.Христа совсем не имеет никакого значения: и на этом основании там было постановлено, что для присоединения к церкви Христовой верующие из язычников вовсе не обязаны принимать иудейства, что они свободно могут жить по своим национальным обычаям, устраняя лишь те из них, которые противоречат религиозно-нравственному характеру христианских верований, как, например, употребление в пищу идоложертвенного, крови и удавленины или внебрачное сожителство с женщиной (Деян. 15, 7-29). В силу этого постановления христианство ясно и решительно было отделено от иудейства, и верующие поборники Моисеева закона должны были оставаться иудеями только по своей национальности, по религии же сделаться христианами. Но те верующие иудеи, которые не могли или не хотели отказаться от своих национальных верований и предрассудков и которые поэтому непременно желали рассматривать дело Христа лишь с точки зрения своих национально-иудейских представлений об Его деле, конечно, не могли сразу изменить своих излюбленных мнений и потому не захотели подчиниться авторитетному решению апостольского собора. Для них единственной религией, истинной и вечной, была только религия Моисея, к исповедникам которой сначала посылались пророки, а потом пришел по обетованию и Сам Христос; и так как во время своей жизни на земле Христос исповедовал ту же самую религию Моисея и самолично не вводил никакой новой религии, то значит всякому человеку, желающему быть наследником Божиих обетовании и верным учеником Христа, непременно следует принимать иудейскую религию, потому что другой истинной религии, кроме иудейской, очевидно, будто бы нет и не может быть. Христианствующие иудеи не в состоянии были понять, что религия Христа заключается в Нем Самом, что самое дело Его служит истинным содержанием единственно истинной религии и что Сам Он, как совершитель Божия спасения людей, является истинным предметом религиозного поклонения и единственным посредником действительного религиозного отношения между Богом и человеком. Они не в состоянии были этого понять, потому что они неправильно думали о лице И.Христа и существенно искажали все дело Его.

Христианствующие иудеи соглашались с апостольской проповедью, что распятый Иисус Назорей есть обетованный Мессия-Христос. Но, следуя общему иудейскому верованию, что Мессия должен быть простым человеком из колена Иудина, из дома Давидова, они считали Христа естественным сыном Иосифа и Марии, который был удостоен сделаться Христом только за свою высокую нравственную жизнь, за которую именно и возлюбил его Бог и за которую Он благоволил

избрать его в приятную жертву себе за грехи иудейского народа. При таком взгляде на лицо и на дело Христа, разумеется, было совершенно нелепо говорить о новой христианской религии. Но ведь этот взгляд не был взглядом самого Христа, как не был он взглядом и Его апостолов, на самом деле он был только иудейским ответом на апостольскую проповедь о Христе, т.е. он был только убогим иудейским толкованием христианства. В этом смысле убогого толкования он только и может заслуживать нашего особенного внимания, потому что в нем одновременно выражается и действительный путь христианской веры во Христа, и характерный тип почти всех последующих искажений христианского вероучения.

Иудеи приходили к вере во Христа в силу сомнений в истине своего мировоззрения, т.е. в истине тех верований, которыми они действительно жили и которыми им хотелось бы жить. Иначе, конечно, никто и никогда не может обратиться к какой бы то ни было вере, потому что невозможно отыскивать истину при вере в действительное обладание ею. Но само по себе сомнение в вере не есть еще прямое отрицание истины веры; психологически и логически оно выражается только мучительным предположением насчет *возможной* ее неистины, и потому оно одинаково может разрешиться как полным крушением веры, так и решительным утверждением ее. В случае полного крушения веры создается несомненная возможность для построения или для усвоения новой живой веры, той именно веры, о действительную или воображаемую силу которой разбивалась старая вера. В случае же решительного утверждения веры она в существе своем, разумеется, нисколько не изменяется, а только дополняется тем действительным или воображаемым познанием, которое служит ее утверждением. Для христианинствующих иудеев обращение к вере во Христа служило именно моментом утверждения их собственной веры. Они не обсуждали своего вероучения с точки зрения христианства и не обсуждали самого христианства с точки зрения какого-нибудь объективного познания по основному содержанию христианской проповеди. Они просто приспособляли апостольскую проповедь к наличному содержанию своих верований и принимали христианское вероучение в той именно мере, в какой оно приспособлялось ими к вероучению иудейства. Поэтому вера у них в существе дела осталась прежняя. Новым для них явилось только обоснование ими истины веры в признании Иисуса от Назарета за обетованного Мессию-Христа, потому что до времени этого признания они могли сомневаться в истине Божиих обетовании несчастному дому израилю, после же этого признания сомнение их разрешалось полным утверждением веры, потому что сомнение у них существовало не в отношении

иудейских представлений о лице Христа и о сущности дела Его, а только в отношении самого факта Его появления в мире, придет Он или не придет, правду ли говорили пророки или неправду. Поэтому с признанием И. Христа за обетованного Мессию все учение о Нем и о деле Его целиком могло быть взято иудеями из готового содержания их прежних национальных верований, и в таком случае апостольское учение о лице и деле Христа необходимо уж должно было поверяться у них с точки зрения этих верований.

Если бы христианствующие иудеи могли критически отнестись к своим иудейским верованиям, то, при свете апостольской проповеди, они бы наверное пришли к такому заключению, что значение ветхозаветного иудейства ими толковалось совершенно неправильно; потому что обетованный Мессия хотя и должен был явиться среди них, однако же, вовсе не для них одних, так как первое обетование о Нем было дано всему человечеству (Быт. 3, 14-15). Если же человечество разделилось потом на множество отдельных народов и Мессия по своему рождению, конечно, не мог уж одновременно принадлежать ко всем национальностям, то это обстоятельство вовсе не уничтожает собой истины первого обетования, оно только раскрывает истинный смысл всех последующих обетований, данных еврейскому народу. По силе этих обетований еврейский народ, очевидно, был избран не для фактического господства над всеми другими народами, а для духовного служения целому человечеству. Это именно и показывал Бог вековыми порабощениями еврейского народа разным народам земли, и особенно ясно показал это Бог во время самого пришествия Мессии, потому что к этому времени еврейский народ был сделан частью всесветной Римской империи. Если бы христианствующие иудеи захотели подумать о печальных судьбах своего народа и захотели бы обсудить известные им обетования и пророчества с точки зрения того первого обетования, о котором говорит первая же их священная книга, то они бы существенно изменили свои верования и могли бы тогда усвоить себе апостольскую проповедь во всем объеме ее исключительного содержания. Но они не обсудили истины своих верований и тем самым заранее обрекли себя на существенное искажение апостольской проповеди. Совсем отказаться от христианства они не могли, потому что, по живой силе апостольской проповеди, Иисус Христос был для них истинный Мессия, который говорил людям только чистую божественную истину и умер только в показание Божией правды. Но и принять христианство в духе и смысле апостольской проповеди они также не могли, потому что в этом смысле христианское вероучение очевидно и резке противоречило воображаемой истине их собственных верования.

Таким путем и в силу таких именно умственных условий создавались почти все существенные искажения христианского вероучения за все время существования христианской религии. В начальный период апостольской проповеди язычники, пожалуй, еще с большим вниманием прислушивались к голосу христианских учителей, нежели иудеи; и у язычников совсем не было таких сетований, которые заставляли иудеев приходить к искажению христианства, а между тем они так же существенно искажали христианское вероучение, как искажали его евиониты. Они не знали Божиих обетования и не ожидали к себе Божия посланника, но им казалось, что будто они доподлинно знали истинный путь спасения, и они сомневались только в одном: может ли человек идти до этого пути, может ли он действительно спастись. В ответ на эти самые недоумения апостолы и возвестили им о чудной жизни И Христа, и возвестили о ней с такой силой пламенного убеждения, что язычники как будто своими собственными глазами видели распятого пред ними Спасителя (Гал. 3, 1). Этот живой образ Непорочного Мученика сильнее всяких учений и всяких доказательств привлекал к себе мысли и сердца людей, потому что он наглядно показывал людям истинный образ божественных совершенств и заставлял их невольно повергаться к святому подножию креста, потому что он ясно открывал им во Христе близость к ним Бога и неба, и этим самым откровением он вдохновлял их на подвиг сообразоваться с праведной жизнью и святыми заветами Христа. Одушевленная апостольская проповедь сначала заставляла язычников полюбить Христа, а потом уж постепенно открывала им тайну Его, как Бога Спасителя мира (1 Кор. 3, 1-2; Евр. 5, 11-14). В силу этого приема апостольской проповеди огромное большинство верующих язычников, несомненно, принимало христианство как новую религию и, несомненно, правильно понимало апостольское учение как откровенное учение религиозной веры. Но среди образованных язычников, которые в течение многих веков привыкли смотреть на религию как на философию, естественно, нашлось немало людей, которые и в христианстве желали видеть только истинную философию.

Это желание, нисколько не предрешая вопроса о божественном или человеческом происхождении христианства, предрешало, однако, вопрос о сущности его, потому что оно заранее определяло собой необходимое приспособление христианского вероучения к общепринятой догме языческой философии. По этой догме, спасение возможно для одной только духовной природы человека, и для достижения спасения требуется лишь познание человеком правды о Боге и правды о себе самом. Так именно и думали некоторые из

языческих поборников апостольской проповеди. Они думали, что "одна только душа получает спасение, так как тело по природе тленно"⁵⁰, и что для спасения внутреннего человека достаточно только "познания неизреченного величия", т.е. познания полноты божественного бытия как истинной цели разумных человеческих душ⁵¹. Поэтому вся сущность христианской религии у них естественно сводилась к идейной сущности всякой философской доктрины к достоверному познанию вечной тайны бытия. Веруя слову апостольскому, что в христианстве открыта людям Божия премудрость, тайная, сокровенная, о которой никто еще в мире никогда не ведал (Рим. 14, 25; Ефес. 1, 9; Кол. 1, 26), они деятельно устремились отыскивать эту Божию премудрость и, путем перетолкования апостольских учений, создали такие фантастические доктрины, в которых одно лишь упоминание имени Христа с именами Его апостолов может указывать собой на историческое происхождение их в период существования христианства.

Между тем единственная цель этих фантастических построений, несомненно, заключалась в познании той самой тайны бытия, которую действительно явил своим делом Христос и о которой проповедовали Его апостолы. Языческая мысль, пораженная величественным образом И.Христа, несомненно и вполне искренно желала принять и усвоить себе *апостольское* учение о Нем; но, опираясь на мнимые аксиомы языческой философии, она в действительности только переводила христианство на язычество или выражала свое язычество в терминах христианского богословия. Верующие языческие философы, понимавшие дело спасения исключительно как дело просвещения людей светом истинного знания, естественно и необходимо должны были думать, что Богу-Спасителю незачем было делаться человеком и особенно незачем Ему было страдать и умирать; а потому, веруя апостольскому учению с божестве Христа, они естественно терялись при сопоставления этого учения с истиной евангельской истории Христа. По всем соображениям языческого разума, им казалось, что Христос не мог и не должен был жить обыкновенной жизнью ограниченного человека. И в то же самое время, по чувству безусловного доверия к авторитетному слову апостольской проповеди, им хотелось точно держаться апостольского учения, и они вовсе не желали отвергать историческую достоверность евангельских сказаний о Христе. Ввиду этого, чтобы выйти из мнимого круга мнимых несообразностей, они придумали такое соображение, которое позволяло им одновременно удерживать как апостольское учение о божественном происхождении Христа, так и евангельскую историю Его человеческой жизни. Они именно объявили, что Спаситель, собственно, не был истинным человеком, а только казался им, что

мышления, конечно уж, было невозможно. Если бы христианствующие язычники могли отказаться от своих понятий о спасении и о способе достижения спасения, они могли бы составить себе другое представление о деле Христа и могли бы тогда усвоить себе христианское вероучение в подлинном содержании апостольской проповеди. Но они решительно были не в состоянии заподозрить истину своих понятий о спасении, потому что эти понятия составляют естественный продукт *общечеловеческой мысли* и являются естественными положениями *общечеловеческой веры*. Люди всегда верили и всегда будут верить в бессмертие своего духа; на основании этой веры они всегда думали, как и теперь думают, о посмертной жизни разумного духа; а на основании этих помышлений своих о посмертной жизни духа они всегда верили, как и теперь верят, в естественную возможность загробного приближения к Богу угодивших Ему благочестивых душ. Из этих именно размышлений и верований и вытекает с логической необходимостью естественно-языческое положение общечеловеческой мысли и веры, что будто для достижения спасения человеку требуется только истинное познание о Боге и жизнь, сообразная с этим познанием. Между тем все помышления о загробной жизни, как и о возможности загробного приближения к Богу, на самом деле совершенно ложны; христианствующие язычники только не в состоянии были разъяснить себе эту великую ложь, и потому именно никаким путем они не могли подойти к правильному познанию несомненной истины христианства. Они искренно верили во Христа как в небесного *учителя* вечной истины, и поскольку религия отождествлялась у них с философией, они искренно исповедовали Христа как *основателя* единой истинной религии, и все-таки они совершенно не понимали христианства и, вопреки своему собственному желанию, вовсе не были христианами.

Но гностики желали быть христианами и желали держаться апостольского учения о Христе. Отвергаемые церковью как несомненные противники апостольского христианства, они все-таки не думали отказываться от христианства, а, напротив, усиленно старались доказывать, что они-то именно и являются истинными христианами. Конечно, они хорошо понимали, что их разногласие с церковным пониманием христианства касается не толкования каких-нибудь философских идей, а толкования фактов евангельской истории и догматов апостольской проповеди; и поэтому они вполне признавали, что решение вопроса о правильном понимании христианства ни в каком случае не может быть достигнуто путем одних только рассудочных соображений о нем, а непременно требует оправдания этих

соображений самими евангельскими фактами и апостольскими учениями. Но это обстоятельство не особенно много смущало их, так как в содержании евангелий и апостольских посланий, несомненно, можно указать немало таких учений и фактов, которые одинаково могут быть истолкованы как в духе церковного вероучения, так и в духе гностических соображений о христианстве. Поэтому, выбирая подходящие для себя тексты, гностики без особого труда могли оправдывать свои соображения в качестве истинно апостольских учений, и они действительно воспользовались этой возможностью и тщательно составили из новозаветных книг особый гностический кодекс. Следуя подлинному порядку священного текста, они с буквальной точностью выписывали все те места, которые прямо толковались у них в качестве оправданий гностического вероучения. При встрече же с такими местами, которые не подходили к гностическим соображениям или даже стояли в решительном противоречии с ними, они или свободно излагали свящ. текст в духе своих соображений, или просто выпускали его, где, по самому существу евангельских фактов и апостольских учений, он не мог допускать никаких перетолкований⁵⁴.

Таким путем гностики составили измененный и сокращенный список новозаветных книг и, пользуясь этим списком, оправдывали свое согласие с документальными первоисточниками христианской веры и тем самым, конечно, убеждали себя самих, что они и в самом деле истинные христиане. Однако убедить других в истине своего христианства, при существовании неповрежденных списков евангелий и апостольских посланий, для них было по меньшей мере весьма затруднительно. Всякому человеку, понявшему истину Христова дела по буквально-точному смыслу апостольской проповеди, было до очевидности ясно, что гностики, под видом разумной веры, просто лишь приспособляли христианство к религиозно-философскому содержанию языческих мировоззрений и что, делая христианство религией по общему образу и подобию всех других религий, они совершенно исказили этим всю истину христианства и потому всецело оставались на ступени языческого самообольщения. Да и сами гностики едва ли могли не задумываться над тем, что произвольным подбором евангельских и апостольских текстов они не столько оправдывали, сколько осуждали себя. Но другой возможности прийти к христианству они, видимо, не имели, и в то же самое время они не в состоянии были оторваться от благотворных лучей христианского света; и вот печальный выход из этого трагического разлада мысли и чувства: они, несомненно, перешли на путь сознательного искажения христианства, но они перешли на этот опасный путь единственно только в силу

искреннего желания своего, во что бы то ни стало быть христианами⁵⁵.

По силе этого желания гностицизм долгое время просуществовал даже и в тех фантастических построениях, в каких он первоначально явился еще в век апостольской проповеди. В существе же своем, как вольное или невольное искажение христианства, в силу приспособления его к готовому содержанию нехристианских верований, он в действительности никогда не исчезал из христианской истории и благополучно существует до настоящего времени. Ведь на самом деле не подлежит никакому сомнению, что для огромного множества современных образованных людей принять христианство в духе и смысле церковного вероучения представляется так же невозможным, как это представлялось невозможным и для древних гностических поборников христианства; потому что церковное вероучение несомненно и существенно противоречит *духу и смыслу* так называемого научного мировоззрения, т.е. противоречит, собственно, не действительным данным науки и не точному содержанию научных знаний, а той точке зрения, с которой освещаются научные данные, и тому направлению мысли, в котором истолковываются научные познания. Это направление научной мысли совершенно верно характеризуется известным суждением Якоби: "Интерес науки заключается в том, чтобы никакого Бога не существовало"⁵⁶, потому что для достижения абсолютной цели науки действительно необходимо, чтобы в мире существовал только слепой механизм физико-химических процессов и чтобы в нем царил только вечный закон безусловной необходимости, потому что только под этим условием можно надеяться на математически точный расчет всего распорядка мировой жизни и, значит, под этим только условием можно надеяться на действительное познание мира. Между тем существование Бога подчиняет слепой механизм живому личному разуму и над законом физической необходимости ставит духовный закон свободы, стало быть существенно изменяет те условия, при которых возможна абсолютная цель науки, а вместе с этим, конечно, изменяет и самое значение науки. Поэтому, во имя интересов и целей науки, человек действительно может желать, чтобы никакого Бога не существовало, и даже прямо может утверждать, что будто на самом деле Его и нет совсем. Но, помимо ложно понятых интересов и целей научного знания, у человека есть еще не менее глубокие и важные интересы его религиозно-нравственного сознания. Эти интересы, понятно, также требуют удовлетворения себе, и так как из этого требования сама собой возникает для человека психологическая необходимость примирить науку с бытием Божиим, то атеистическая в принципе наука на практике очень редко поддерживает атеизм. Обыкновенно она

уживается с деизмом, т.е. с признанием Божия бытия, при отрицании живых отношений Бога к миру и человеку, и с признанием моральной обязанности человека служить Богу, при отрицании, однако, всяких помышлений о Божией помощи человеку.

Этим *компромиссом* науки и религии выражается самая характерная особенность в духе нашего времени. Та умственная атмосфера, применительно к которой мы философствуем и живем, несомненно, выражается кругом научных идей, выросших из постепенного развития наших внешних познаний о мире и ярко освещенных таким общим взглядом на мир, который принципиально, существенно враждебен всякой религии. Но та нравственная атмосфера, применительно к которой мы представляем себе человека и его цель в бытии и под влиянием которой мы даже невольно судим себя самих и свою жизнь в мире, несомненно, создалась под вековыми влияниями христианской проповеди и в существе своем выражается моральным учением христианства. Поэтому мы имеем в христианстве очень много родного себе, родного своему духу, своему образованию, и это духовное родство с христианством естественно дает возможность умственным язычникам нашего времени глубже сознавать божественное величие Христа и шире понимать мировое значение христианства, чем как сознавали и думали об этом язычники первых веков. По живой силе евангельского образа И.Христа мир нравственного сознания в человеке является для нас не просто лишь миром великих грез, а миром истины, миром действительности, хотя и недостижимой для обыкновенного человека, однако все-таки несомненной, все-таки живой. Это именно воплощение во Христе идеального мира сознания и определяет собой для нашего времени живое тяготение к Нему как среди верующих, так и среди неверующих людей. Теперь стало почти заурядным явлением, что какой-нибудь гордый язычник в сфере своих научных верований неожиданно является таким же благоговейным почитателем Христа, как и: самый искренний член христианской церкви. Кому приходилось, например, читать *Vie de Jesus* Ренана, тот наверно составил себе понятие о Ренане как о заклятом враге христианства, потому что в его представлении евангельской истории Спаситель ничем в сущности не отличается от какого-нибудь восточного мудреца вроде Будды или Зороастра и, пожалуй, даже вроде самообольщенного Магомета. А между тем этот самый автор этой печально-претенциозной книжки в действительности был глубоким почитателем евангельского образа Христа, так как и для него этот чудодейственный образ видимо являл собой Бога невидимого. "Евангельский Христос, по словам Ренана, является самым прекрасным воплощением Бога и в самой прекрасной форме в нравственном человеке, это действительно Сын Божий и Сын

Человеческий, это Бог в человеке⁵⁷. Правда, *мысль* этих слов весьма далеко расходится с церковным вероучением христианства, но все-таки я по мысли Ренана является возможным религиозное поклонение Христу и представляется несомненным вечное царство Христа⁵⁸.

Ввиду этого совершенно понятны давние стремления философской мысли сделать деистической религией именно религию христианскую, и вместе с этим, конечно, совершенно понятен и характер тех искажений, каким в течение трех последних столетий почти непрерывно подвергается христианское вероучение в разных философских представлениях его подлинной сущности. С точки зрения деизма, о сверхъестественном откровении вообще и тем более о вочеловечении Бога может говорить только религиозное суеверие, для всякого же разумного человека "истинная религия не заключает в себе ничего, кроме законов, т.е. таких *практических принципов*, безусловную необходимость которых мы сами можем сознать и признать как открытую посредством чистого разума"⁵⁹. Совершенно естественно, что, обращаясь к христианству с таким понятием о религии, деист и в нем находит лишь "идею такой религии, которая должна быть основана на разуме и в сагу этого должна быть религией естественной", т.е. деист и в христианстве находит лишь сумму таких практических принципов, которые могут быть открыты и признаны самим человеческим разумом как истинные законы нравственной воли⁶⁰. Поэтому вся сущность христианской религии, по деистической конструкции христианства, естественно и неизбежно должна сводиться только к моральному содержанию нагорной беседы Христа⁶¹.

Само собой разумеется, что с точки зрения церковного вероучения такое представление христианства может быть названо только совершенным отрицанием его. Но христианствующие философы деизма в действительности вовсе не желают отвергать христианства и сами себя считают истинными христианами. В этом случае они обыкновенно обращаются к тому же самому средству, к какому обращались и их древние предшественники, к перетолкованию евангельских и апостольских учений, к урезыванию новозаветного текста и к отрицанию подлинности целых священных книг. В апостольских посланиях, например, находится немало таких выражений, в которых Спаситель именуется Богом, но почти все эти выражения построены в такой грамматической форме, которая допускает возможность двоякого истолкования их, как в точном смысле церковного вероучения, так и в духе соображений христианствующего деизма⁶². Очень понятно, что христианствующий деист всегда

Между тем евангельское учение всем содержанием своим представляет собой в сущности то же самое церковно-апостольское учение о лице и деле Христа. Поэтому современно-научное отношение к евангелию со стороны разных ученых искателей деистического христианства на самом деле является таким же отрицательным, как и отношение их к апостольским посланиям. Например, в евангелии Иоанна сравнительно мало говорится о делах И.Христа, в нем главным образом передаются речи Его. В этих речах своих Спаситель говорит о своем предвечном бытии (8, 25-58), и о своем единстве с Богом Отцом (10, 30; 12, 45; 14, 9), и о своем вочеловечении ради спасения людей своей добровольной смертью (10, 17-18), и вот, по всем соображениям какой-то особенной, капризно-своевольной науки, евангелие Иоанна будто бы не может заслуживать никакого доверия, потому что самое содержание этого евангелия будто бы ясно показывает, что оно "составлено из поэтического измышления речей и фактов"⁶⁵. В синоптических евангелиях сравнительно кратко излагается учение Спасителя о Себе Самом и о деле своем, но зато в них довольно подробно сообщается о множестве чудотворений Его, и вот, по всем соображениям той же самой удивительной науки, снова оказывается, что и синоптическим евангелиям следует не особенно много доверять, потому что и в них "кем-то внесены легендарные рассказы"⁶⁶. На основании таких соображений современные искатели истинного христианства обыкновенно выбрасывают из евангелия все чудесные факты и все таинства веры и самым тщательным образом стирают с него всякие признаки божественности и христианства. Неудивительно, конечно, что после старательной работы в этом направлении у них создается "новая вера" и возникает "новое христианство"⁶⁷. По этой новой вере, "соответствующим выражением для сущности христианской религии служит не Христос на кресте, а Христос на горе елеонской, Христос, смиренно предающий Себя воле Отца ввиду наступающих страданий и смерти; потому что крестная смерть Иисуса не имеет к религии никакого отношения, молитва же и смирение Его на горе елеонской служат истинной, существенной реализацией религиозного настроения"⁶⁸. И эта новая вера, несмотря на то что она является совершенным отрицанием всей сущности христианской религии, дает, однако, возможность современным образованным людям считать *своим* Христа и думать о себе как об *истинных* христианах.

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

5.

Двойственное

*положение христианского вероучения в сознании самих христиан:
основные догматы христианской веры как неразрешимые проблемы мысли.*

Ряд существенных искажений христианского вероучения довольно ясно показывает, что даже и при искреннем желании верить в истину христианской религии можно, однако, совсем не прийти к апостольской вере во Христа. Это всецело зависит от тех познаний и убеждений, какими владеет человек по основному вопросу христианской веры, по вопросу о спасении. Мы видели, что общечеловеческое мышление по этому вопросу, несомненно, является мышлением языческим. И в пределах религии, и в пределах философии, значит из разных оснований и различными путями, люди всегда утверждали, как и теперь утверждают, в сущности, одну и ту же *естественную* возможность спасения путем приближена к Богу в действительном развитии нравственной жизни, или путем некоторой выслуги пред Богом в исполнении заповедей Его, или, наконец, путем умиловливания Бога покаянными мольбами и разными жертвами. С точки зрения таких убеждений христианское учение о спасении, естественно, должно представляться учением невероятным; и поскольку эти убеждения представляются человеку несомненными положениями достоверного знания, христианство, естественно, должно отвергаться людьми как несомненное выражение чудовищного безумия. Но евангельский образ Спасителя светит такими лучами истины и жизни, что, несмотря на полную естественность неверия и даже на полную естественность решительного отрицания христианской веры, возможно все-таки могущественное влияние христианской проповеди и в силу этого влияния возможно глубокое нравственно-психологическое тяготение человека к религиозной вере во Христа.

Конечно, по различию в людях нравственной чуткости евангельский образ И. Христа, естественно, производит и производит на людей различное впечатление и вызывает в них различные выражения желаний и чувств. Одни просто могут находить в Нем *праведного человека* и могут с уважением относиться к нравственной личности Его; другие могут находить в Нем *величайшего праведника* и могут удивляться необыкновенному подвигу святой жизни Его; третьи могут видеть в Нем *единственного праведника* и потому благоговейно могут преклоняться пред Ним как пред истинным чудом в мире. Первые два отношения к лицу И. Христа хотя и возвышают Его над общей массой людей, однако все-таки не исключают Его из этой массы, и потому они совершенно свободно могут уживаться с полным отрицанием апостольской веры во Христа. Но последнее отношение благоговейное преклонение *пред чудом* личности и жизни Христа само по себе, очевидно, служит достаточным основанием *для желания верить* в ту

чудесную правду о Нем, которая сообщается учением новозаветных писаний. И мы видели, как язычники искажали христианское вероучение *по искреннему желанию быть христианами*. Это именно были такие язычники, для которых основанием веры могло служить только ясное познание действительной вероятности ее содержания, т.е. основанием веры могло служить только ясное определение связи и согласия вероятных учений с несомненными положениями достоверного знания. К несчастью для себя, за такие несомненные положения они принимали совершенно неосновательные гипотезы, и эта невольная ошибка очевидного неведения оказалась потом роковой причиной их многочисленных заблуждений. В этом случае им уж лучше было бы идти к христианству другой дорогой веры, именно следовало бы принять за основание веры не *познание* связи и согласия христианских учений с общепринятыми положениями мнимого знания, а простой *факт* исторического положения апостолов как непосредственных учеников Христа.

Психологически такой путь веры, несомненно, является возможным и естественным, потому что благоговейное преклонение пред чудным образом евангельского Христа само собой определяет безусловное доверие к собственному учению Христа, а хотя Сам Христос и не оставил после Себя письменного изложения своих учений, однако Он все-таки оставил после Себя живых слушателей и свидетелей своих учений и дел. Это именно положение апостолов, как непосредственных слушателей и свидетелей Христа, и может составлять основание веры в истину их проповеди о Христе: так как они действительно были учениками Самого Христа, то значит в содержании их учения о Христе, несомненно, излагается одна только чистая правда. Конечно, при таком обращении к христианству не может быть даже и речи о каком-нибудь познании его истины, В этом случае апостольское представление христианства, очевидно, может быть принято только на личную веру того человека, который *желает верить* Христу *по нравственной невозможности не верить* Ему. Но зато в этом случае не может возникнуть и никаких искажений апостольского христианства, потому что основанием веры здесь определяется одинаковое признание всех апостольских учений как в одинаковой мере истинных. Поэтому и сами апостолы обыкновенно призывали иудеев и язычников идти к христианству именно этим путем. Они указывали на свое отношение ко Христу как на самое решительное доказательство в пользу исторической достоверности их невероятных показаний о Христе и в пользу действительного происхождения их невероятного учения из подлинных бесед с ними Самого Христа: *о том, что было от начала, что мы слышали, что видели своими очами, что рассматривали и что осязали руки наши, о том возвещаем вам* (1 Иоан. 1,1,3). Пусть некоторые из этих возвещений кажутся людям прямо невероятными, это ни в малейшей степени не подрывает собой их исторической правдивости, потому что все, кажущееся невероятным в апостольской проповеди, все-таки было на самом деле (Деян. 13, 41). Апостолы прямо утверждали, что они видели славу Христа как славу едиnorodного Сына Божия (Иоан. 1, 14, срав. 2 Петра 1, 16-18), и что они видели воскресшего Христа и даже *ели и пили с Ним по воскресении Его из мертвых* (Деян. 10,41, срав. Лук. 24,42-43), и что они не сами собой выдумали чудную тайну Христа, а узнали об этой тайне от Самого Христа (1 Кор. 2,13, срав. 15, 1-8, Деян. 1,3, Галат. 1,11-13), и что ввиду всего этого они без

всякого колебания могут заявить о себе: *мы видели, и свидетельствуем, что Отец послал Сына Спасителем миру* (1 Иоан. 4,14).

По силе таких заявлений слушатели апостольской проповеди, желавшие верить Христу и быть христианами, совершенно свободно могли принимать христианство как религию *непостижимого чуда*, о котором достоверно известно, что оно действительно совершилось, но которое не допускает и не может допускать в отношении себя никаких других доказательств, кроме апостольского свидетельства. Так именно и принимали христианство древние церковные христиане. Для них все содержание христианского вероучения целиком выражалось апостольским представлением христианства, так как апостольское свидетельство о Христе они признавали за единственную гарантию подлинной истины христианства, и потому буквально-точное воспроизведение апостольских учений у них являлось единственным критерием истины во всех суждениях богословского мышления: что согласно с апостольским учением, то несомненно истинно; что уклоняется от апостольского учения, то по меньшей мере сомнительно; а что явно противоречит апостольскому учению, то уж, во всяком случае, ложно. При таких размышлениях отступить от апостольского вероучения или исказить его они ни в каком случае, разумеется, не могли. Напротив, по самому существу логических оснований и условий их веры весь интерес их верующей мысли естественно выражался только одним стремлением в точности и неизменности сохранить апостольскую веру, чтобы иметь основание и право сказать о себе: "Наша вера не вымыслена и проповедь церкви не поддельна"⁶⁹. Такое отношение к апостольскому учению в существе дела совершенно правильно. Ведь христианство на самом деле явилось не в качестве *учения*, а в качестве *чудесного факта*. Следовательно, требовать от него или искать для него таких оснований, каких можно и необходимо искать и требовать от какой-нибудь научной теории или философской доктрины, в действительности совершенно невозможно, не потому невозможно, что оно совершенно не имеет таких доказательств, а потому невозможно, что оно совсем и *не должно* их иметь. Если бы христианство требовало веры в истину какого-нибудь *предположения* относительно *возможного* факта как факта *действительного*, то в исследовании самого процесса тех соображений, которые привели к составлению известного предположения, и можно и нужно было бы выяснить и определить известную степень состоятельности христианского вероучения. Но так как вся сущность христианства в действительности выражается простым изложением исторического факта, то для научно-логической проверки христианского вероучения, очевидно, нет и не может быть места, потому что наличность всякого факта удостоверяется и может удостоверяться не какими-нибудь научными соображениями, а только показаниями очевидцев-свидетелей. Следовательно, если апостолы говорят нам, что Христос учил о Себе как о Спасителе людей, и что дело Его жизни заключалось только в осуществлении Его учения о Себе как о Спасителе людей, и что это дело свое Он в точности исполнил именно так, как Он Сам учил о совершении Им спасения людей, т.е. что Он действительно призвал людей в царство Божие, и потом добровольно пошел на крестную смерть, и умер, и воскрес, и в течение многих дней являлся им и учил их, и, наконец, пред их собственными глазами скрылся из чувственных условий нашего миропредставления, если апостолы все это говорят нам, то с нашей стороны возможно только одно из двух: или верить, или

служить прямым опровержением христианства, но оно, несомненно, определяет собой полную естественность неверия, и оно необходимо представляет собой вопиющий соблазн для верующей мысли, так как на простодушную веру личного сердца оно налагает непосильное бремя учений, которых невозможно понять.

Ведь на самом деле мы не можем понять и, наверное, никогда не поймем таких, например, основных и существенно-важных христианских учений, как учение о троичности Лиц в Божестве при единстве божественной сущности или учение о соединении во Христе двух совершенных природ при одном только божеском Лице Его. По всем соображениям человеческой мысли необходимо должно выходить, что если одно существо, то значит и одно лицо, потому что лицо не свойство духовной сущности, а сама духовная сущность, как особый род живого бытия; и если две совершенных природы, то значит и два совершенных лица, потому что все совершенство человеческой природы выражается только существованием человека в качестве личности. Между тем христианское учение о Боге и Спасителе явно разрушает собой все естественные соображения человеческой мысли и требует для своего мышления таких соображений, каких наша мысль не в состоянии создать. Если бы, например, учение о троичности Лиц в Божестве мы захотели выразить в строго логических формах нашего мышления, то нам необходимо пришлось бы сделать одно из двух: или сохранить учение о божеских Лицах *путем отрицания единства божественной сущности*, или же сохранить учение о единстве Бога *путем отрицания божеских Лиц как действительных Ипостасей* Бога как *одновременно-различных существований одной и той же божественной сущности*. В первом случае у нас появился бы *тритеизм*, т. е. совершенно ложное представление христианского догмата; во втором же случае мы, очевидно, пришли бы к *унитаризму*, т. е. к решительному отрицанию христианского догмата. А между тем составить какое-нибудь третье представление о троичности лиц в Божестве, по условиям нашего мышления, для нас дело совершенно невозможное.

С этой невозможностью мы встречаемся и при логическом изложении догмата о Лице Христа. Здесь прежде всего мы встречаемся с таким недоумением, которое с логической необходимостью возвращает нашу мысль к непостижимому догмату о Св. Троице. Мы не можем понять и, вероятно, никогда не поймем, каким именно образом могла вочеловечиться божественная природа Сына Божия, когда эта природа у Него одна и та же со Отцом и Духом Святым? Ведь Сын Божий только *лично* является отдельным в отношении Отца и Духа Святого; ведь Он потому именно и есть совершенный Бог, совечный и равный своему божественному Отцу, что Он существует как второе Лицо *единой нераздельной сущности* Бога. Каким же, собственно, образом Он один только мог вочеловечиться, не воплощая вместе с Собой и своего Отца и Духа Святого? Никакого ответа на этот вопрос мы не можем дать, потому что в пределах нашего мышления мы можем допустить здесь только одно из двух, одинаково неправильных, представлений: мы можем или направиться к тритеизму, подменив понятие *единства божественной сущности* понятием *тождества* ее в отдельных существах Отца и Сына и Святого Духа, или совсем отвергнуть вочеловечение божественной природы, подменив понятие *вочеловечения* понятием *обоожествления* человеческой природы

данном случае весь интерес мысли неизбежно сосредоточивается только на одном желании во что бы то ни стало выразить христианское вероучение в точных терминах мысли и таким образом сделать его положительным содержанием ума. Ввиду этого желания всякое уклонение от подлинного содержания христианских догматов здесь логически естественно может считаться не искажением их, а только верным раскрытием их подлинного смысла. Ведь на самом деле человек здесь вовсе не думает о каких-нибудь искажениях и вовсе не желает исказить христианства; на самом деле он думает только понять христианство, чтобы иметь отчетливо-ясную веру в его истину. Поэтому, составляя себе такое представление христианского вероучения, которое действительно позволяет ему сохранить свою веру в его истину, он уж ни в каком случае не может считать этого представления за ложное истолкование апостольского христианства, так как благодаря этому именно представлению он только и может держаться веры в истину христианских догматов, и независимо от этого представления ему, стало быть, необходимо пришлось бы совсем отказаться от непостижимой христианской догматики.

Кто из верующих христиан не спасал свою веру путем этого невольного искажения подлинных догматов веры? Наверное, лишь те немногие люди, которые способны обманывать себя и могут считать себя верующими христианами за одно только желание свое не думать, а верить. В действительности, конечно, и простодушная масса безотчетно верующих людей, и уж тем более люди, способные и привыкшие давать себе строгий отчет во всех своих суждениях и убеждениях, всегда и непременно думают о содержании своей веры и потому всегда и непременно подчиняют христианское вероучение закону логического соотношения понятий, а вместе с этим подчинением уж необходимо и подменяют действительное содержание христианских учений своим собственным толкованием их. Сами учителя церковной веры не всегда избегали этой подмены. Если не за себя самих, то за других и ради других людей они весьма часто вынуждались переводить христианское вероучение на естественную логику человеческих понятий, и если кто знаком с богословскими движениями первых шести веков христианства, тот знает, конечно, великую трагедию подневольной судьбы еретичества. Даже такое естественное желание, как желание выяснить христианское вероучение в его существенном отличии от языческих религиозных учений, большей частью приводило христианских мыслителей к различным построениям доктрины унитаризма, и несмотря на то, что эта доктрина постоянно осуждалась и отвергалась христианской церковью как совершенно неправильная, ее все-таки нередко придерживались и сами охранители церковно-апостольской веры — христианские епископы, так что в период IV века многие сотни епископов, несомненно, сильно колебались в своем понимании христианского богословия, а многие сотни их даже прямо очутились в рядах ариан. Эти последние оказались еретиками. Но действительное различие между ними и православными заключалось, собственно, не в том, что одни думали правильно, а другие неправильно, а в том, что одни принимали христианское учение о Св. Троице как *предмет непрерывных усилий человеческой мысли* выразить это непонятное учение в ясно-определенных понятиях ума, другие же принимали его как *наличный предмет положительного мышления*, и потому одни могли не отождествлять своих толкований с точным изложением церковно-апостольской веры, другие же *необходимо выдавали* свои соображения за

точное изложение веры. Первые именно и были православными, вторые же еретиками.

Ариане правильно понимали христианство как Божие откровение людям и Божие дело спасения людей. Но они неправильно понимали христианское учение о Св. Троице, потому что в отношении подлинного содержания этого учения они совсем не могли составить себе никакого понятия, а между тем верить в истину какого бы то ни было учения значит не что иное, как мыслить и признавать его истину. Поэтому, чтобы держаться той веры, в истине которой они нисколько не сомневались, они и создавали себе это необходимое мышление и познание истины и в этих именно видах совершенно искажали непонятное для них содержание христианского догмата, чтобы только сделать его понятным содержанием веры. Прийти к правильному понятию о бытии триединого Бога они, разумеется, не могли, потому что в пределах рассудочного мышления всякое понятие об этом бытии непременно должно оказаться неправильным. И в то же самое время подавить в себе живую работу верующей мысли они также были не в состоянии, потому что эта работа непосредственно возникает из самой природы веры как процесса мысли и необходимо определяется самым фактом принятия христианских учений как учений истинных. При таких обстоятельствах если можно оказаться правомыслящим, то, очевидно, только под одним непременным условием, чтобы ясно и точно был указан логически правильный путь к мышлению истины непостижимого. Но такого пути ариане не знали, и в этом заключается вся печальная разгадка их еретичества, как и вообще разгадка всякого неправомыслия от начала появления христианской веры и до настоящего времени.

Было время, когда церковь по необходимости должна была принимать самые энергичные меры к пресечению еретических заблуждений и к предупреждению возможности их появления. Вселенские соборы осуждали и анафематствовали еретиков и в противовес еретическим соображениям указывали самые точные формулы для выражения подлинного смысла христианских учений. Но еретики оставались еретиками, и догматические определения вселенских соборов на самом деле нисколько не уничтожили собой возможности появления еретических заблуждений. В этих определениях, конечно, с полной точностью выражается истинное содержание апостольского вероучения, и потому из них с несомненной достоверностью можно узнать, как именно следует думать христианину по известным вопросам веры. Но ведь главное затруднение мысли заключается не в том, что человек не знает, *как ему следует думать*, а в том, что он совершенно не знает, *как бы можно было ему думать так*, как ему следует думать. Такое же затруднение, конечно, не может устраняться догматическими формулами, потому что в них излагается только объективное содержание христианского вероучения и вовсе не указывается субъективно-логической возможности для человеческой веры в его истину. Поэтому думать этими формулами, не зная о том, как именно можно думать ими, человек на самом деле не может, и поэтому же в полной мере возможно такое парадоксальное положение, что самое основательное изучение христианского катехизиса в действительности может сделать человека только знающим учителем правой веры, а вовсе не правомыслящим христианином.

Однако непостижимость христианских учений нисколько не исключает собой возможности разумного усвоения их, и потому ложных

представлений христианского вероучения в действительности может и не быть. Все ложные представления церковно-апостольской веры, собственно, всегда возникали и возникают лишь в силу крайне одностороннего отношения к догматам веры, именно в силу того, что весь интерес богословского мышления исключительно сосредоточивается только на решении одного вопроса: *как, собственно, то или другое христианское учение может быть мыслимо человеком?* Такой вопрос, конечно, прямо определяет собой необходимость *логического раскрытия* догматов веры, и потому, раз уж человек поставил себе этот вопрос, догматы естественно и необходимо должны представляться у него в такой форме, чтобы они, по самому существу своего непостижимого содержания, были понятны и мыслимы для личного ума человека. В этом случае человек пытается собственно выяснить себе, как бы *он сам* изложил, например, учение о Св. Троице, если бы каким-нибудь образом ему пришла на мысль идея триединого Бога, или как бы *он сам* изложил учение о богочеловечестве Христа, если бы каким-нибудь образом он додумался до идеи Его богочеловечества. Очень понятно, что в результате такой работы ничего другого и не может получиться, кроме составления: собственной доктрины по поводу тех или других христианских учений в спекулятивно-философском раскрытии той или другой христианской идеи. Для того чтобы такая доктрина могла совпадать с действительным содержанием христианского вероучения и могла служить действительным раскрытием его, необходимо в самый процесс ее построения ввести обязательное решение еще другого вопроса: *почему именно то или другое учение утверждается самим христианством?* Необходимо это потому, что при постановке этого вопроса субъективно-логическая конструкция христианских учений, очевидно, будет зависеть от объективного исследования их положительных оснований, и, следовательно, вместо разъяснения условий их мыслимости здесь могло бы быть достигнуто прямое познание условий их достоверности. Ведь если бы я узнал, например, почему именно христианством утверждается догмат о Св. Троице, я бы мог обсудить основания этого догмата, и если бы я увидел, что не принять этих оснований я не могу, то я уж не мог бы думать о Боге иначе, как только о триедином. В таком случае немыслимость триединого Бога потеряла бы для меня значение отрицательной инстанции в моем суждении об истине христианского догмата, потому что на самом-то деле он оказался бы мыслимым для меня именно в мышлении тех самых положительных оснований, которые заставляют меня утверждать его достоверность. Таким путем и все вообще христианские учения оказались бы для меня только *непостижимыми, а* вовсе *не противорозумными*, потому что я все бы их мог сделать положительным содержанием своей мысли в мышлении их действительности.

При таком изложении христианского вероучения, разумеется, не может существовать никаких разногласий в его понимании и уклонений от его подлинного содержания. Все дело лишь в том, что определение пути к этому изложению пока еще составляет задачу будущего.

6.

*Проблема истины
христианского**вероучения и необходимые условия для научного решения этой проблемы.*

От самого начала появления христианства и до настоящего времени вопрос о том, почему именно то или другое учение утверждается христианством, всегда и неизменно решался и решается одним и тем же стереотипным ответом: *потому что так именно учит об этом священное писание*. Так всегда отвечали и поборники церковного вероучения и поборники еретических мнений, причем и те и другие весьма нередко ссылались даже на одни и те же тексты свящ. писания. Один уже этот замечательный факт весьма убедительно показывает, что таким ответом вопрос не решается. Ведь всегда можно спросить и православного и еретика: почему же одни из вас так понимают свящ. писание, а другие по-другому? Почему же именно вы понимаете его так, а не иначе? Но в ответ с обеих сторон всегда появлялось и непременно появится только простое уверение: потому что оно говорит именно так, а не иначе. Ясное дело, что здесь существует простое недоразумение. Ясное дело, что возможность догматических разногласий определяется несомненной возможностью различного понимания писаний, а потому вся суть вопроса, несомненно, заключается в том, что именно может гарантировать собой правильное понимание писаний?

Эта гарантия и прежде всегда указывалась, и до сих пор обыкновенно указывается в священном авторитете апостольского предания. Конечно, ссылка на этот авторитет имеет для себя совершенно разумное основание в том несомненном факте, что устная апостольская проповедь в изложении и объяснении христианского вероучения, несомненно, была гораздо подробнее, чем те наставления и объяснения, которые письменно были завещаны христианскому миру в апостольских посланиях. Но кто желает знать, почему ему следует верить именно так, как ему следует верить, и при этом не знает никакого другого пути к разумному усвоению веры, кроме логического раскрытия христианских учений, того никакие ссылки на апостольское предание, разумеется, ни в каком случае не могут убедить, что церковная вера служит действительным выражением апостольского учения. Ведь он непременно будет апеллировать к природе человеческого разума, и, в силу этой апелляции, он непременно будет утверждать, что апостолы *не могли* так учить, как учила и учит теперь христианская церковь. При таких обстоятельствах если можно убедить его в действительном тождестве церковного вероучения с учением апостольским, то уж, конечно, не путем исторических ссылок на преемственную передачу церковного вероучения от непосредственных слушателей апостольской проповеди, а исключительно только путем научно-философского объяснения и доказательства, что апостолы *могли* так учить, как излагается их учение в содержании церковной веры, и что они даже *не могли учить иначе*, чем как учила и учит теперь, по предании от них, христианская церковь. Пока не составлено такого объяснения и доказательства, ложные представления христианских учений всегда будут возможны и всегда будут существовать, потому что в этом случае неизбежно будет существовать постоянный вопрос рокового недоумения: как же апостолы могли преподавать людям такое учение, истины которого человек

совсем не может утверждать, потому что он не в состоянии его даже и мыслить?
Как же сами-то апостолы могли убедиться в действительной истине непостижимых христианских учений? Пока не составлено решения по этому капитальному вопросу, истина христианского вероучения необходимо останется только великой проблемой мысли.

Если, в целях решения этой проблемы, мы скажем, что апостолы верили в истину Христова учения по глубокому убеждению в божеском достоинстве И.Христа и, следовательно, в божеском происхождении всех учений Его, то этим суждением мы, разумеется, ничего не скажем, потому что ведь из этого суждения сам собой возникает вопрос: на чем же именно покоилось апостольское убеждение в божеском достоинстве Христа? Если бы оно покоилось только на простом увлечении апостолов личностью и жизнью Христа, то никакой проблемы в отношении *истины* христианского вероучения, очевидно, совсем бы не существовало, потому что в этом случае мы с полной точностью могли бы выяснить и определить весь процесс составления безотчетной веры со всеми мотивами для слепого хотения верить и вследствие этого мы могли бы говорить здесь не об истине христианского вероучения, а только о психологической возможности религиозного суеверия под формою церковного христианства. Но этот случай хотя и возможен, однако в действительности его все-таки не было. Мы уже говорили о том, что во время земной жизни И.Христа апостолы совершенно не понимали Его учения о Себе, так что то учение, на проповедание которого их послал Христос, им совсем даже и на ум не приходило. И мы также говорили о том, что пока они находились в состоянии неведения, они находились и в состоянии неверия, так что никакие видения воскресшего Христа никогда бы не заставили их сделаться проповедниками новой религии, если бы они *не уразумели* тайны Христа и если бы они *не узнали действительной истины* того исключительного дела, в проповеди о совершении которого, собственно, и заключалась вся сущность их необыкновенного вероучения. Значит, они выступили на свою проповедническую деятельность не в состоянии религиозного самообмана, *а с ясным познанием истины христианства и с ясно-отчетливой верой* в истину христианских учений. Значит, есть такой путь, по которому человеческая мысль действительно может приходиться к вере в истину непостижимого и на котором поэтому в полной мере возможен вопрос об истине христианской религии — единственной в мире религии, имеющей непостижимую догматику.

Мы видели, как существование этого вопроса создавало непримиримых врагов христианства и как всегда оно мучило искренних поборников его. Кто совсем не умел даже и приступить к решению этого вопроса, тот прямо отвергал вопрос, т. е. совсем не считал возможным даже и рассуждать об истине христианства, а только, указывая на крайнюю странность христианских учений, старался объяснить эти учения как безотчетный продукт религиозной фантазии, возбужденной обожанием иудейского распятого пророка. Кто же находил в христианстве некоторый отклик на тревожные вопросы своего собственного духа, тот в этом самом находил для себя и твердую почву, чтобы допускать вопрос об истине христианства, но, умея поставить вопрос и не умея решить его, обыкновенно приходил или к совершенному отрицанию всей сущности христианства, или по крайней мере к ложному представлению непонятных христианских учений. Все отрицания христианства и все искажения христианских учений всегда выходили и всегда будут выходить именно из этого неумения правильно поставить и научно решить вопрос о действительной истине христианства. Даже верные последователи духа и смысла апостольской проповеди, хотя они и хорошо знали тот путь, по которому, несомненно, шла в своем разумении христианства апостольская мысль,

все-таки не умели осветить этот путь, как *действительный путь достоверного знания*, и потому во всех своих суждениях об истине христианства постоянно приходили только к положению: веруй!

Апостолы указывали на христианское учение о спасении как на самое решительное доказательство в пользу истины христианства.

Стало быть, относительно этого учения они достоверно знали, что оно заключает в себе несомненную истину. А так как вся сущность этого учения выражается только одним положением, что, вопреки всем соображениям человеческого разума, спасение человека не может совершиться иначе, как только воплощением и смертью Самого Бога, то значит в этом именно положении и заключается та бесспорная истина, достоверным познанием которой определяется и решается вопрос об истине христианства. Из этого *достоверного познания* мысль действительно с полной логической закономерностью может идти к *разумной вере* в И.Христа как в истинного совершителя Божия спасения людей и стало быть к разумной вере в Него как в истинного Бога. Такая вера здесь потому именно разумна, что сообщение достоверного познания о спасении в учении И.Христа неразрывно связано с учением Его о Себе Самом как о Спасителе мира, и это Его учение о Себе как о Спасителе мира действительно было оправдано Им в исторических событиях Его добровольной смерти и славного воскресения из мертвых. Правда, апостолы сначала не верили в истину Его воскресения из мертвых, но ведь они сначала не знали всей истины о спасении и совершенно не понимали Христова учения о спасительном значении Его смерти и воскресения; так что событие воскресения для них не только ничего собой не оправдывало, но еще и представлялось им *чудом без всякого смысла*; а потому для них в полной мере было естественно, что действительные явления воскресшего Христа им представлялись за простые обманы чувств, за чистые галлюцинации. Когда же они узнали действительную истину о спасении, они уразумели и божественную тайну Христа и силой этого разума легко победили в себе прежнее упорство своего неверия. Стало быть, проповедниками христианской религии их, несомненно, сделало только достоверное познание действительной истины о спасении, и стало быть к решению вопроса об истине христианства, несомненно, можно идти только путем раскрытия этого достоверного познания.

Древние христианские учителя в своем изложении и доказательстве христианского вероучения действительно старались придерживаться этого апостольского пути знающей веры. Во всех богословских спорах о лице И. Христа и о догмате Св. Троицы они постоянно опирались на апостольское положение, что спасение человека не может совершиться иначе, как только воплощением и смертью Самого Бога, а потому кто верует во Христа как в истинного Спасителя людей, тот уже по этому самому должен признавать Его истинным Богом, а кто признает Его истинным Богом, тот уже по логической необходимости должен признавать и церковное изложение христианского учения о троичности лиц в Божестве. Но хотя эта аргументация и выражает собой действительный смысл апостольской проповеди, из нее все-таки нельзя усмотреть самых главных и самых существенных положений в апостольском познании об истине христианства. Из нее совершенно не видно, почему же именно спасение человека не может быть достигнуто никаким другим путем, а только воплощением и смертью Самого Бога? Ведь на основной вопрос об условиях спасения общечеловеческое мышление отвечает совсем не так, как отвечает на него христианское откровение, оно прямо отрицает христианское решение этого вопроса, и потому именно, что оно отрицает это решение, оно уж необходимо приходит или к отрицанию, или к искажению всего христианского вероучения. Следовательно, в целях

действительного доказательства истины христианства необходимо прежде всего доказать истину христианского учения об основаниях возможности спасения и об условиях его действительности, необходимо сделать это учение *действительным положением достоверного знания*, чтобы из этого знания действительно можно было идти к разумному оправданию церковно-апостольского учения о лице и деле И.Христа.

Между тем для доказательства христианского учения о спасении обыкновенно приводились такие соображения, которых ни в каком случае нельзя назвать положениями достоверного знания, каковы, например, известные вариации юридической теории искупления. Такие соображения, разумеется, могли не столько удовлетворять собой пытлиую мысль, сколько приводить ее к серьезным недоумениям. А так как более ценных соображений богословская мысль не в состоянии была дать, то древние благочестивые защитники христианства, во избежание несчастных последствий от богословских соображений, старались даже совсем избегать всяких соображений и, вместо научного оправдания христианства, усиленно указывали только на его непостижимость.

В этом положении вопрос об истине христианства находится и по настоящее время. Все дело *научного оправдания* христианства у нас обыкновенно сводится только к *защите* его, а вся защита христианства обыкновенно полагается только в *опровержении* разных отрицаний и искажений его. Такими опровержениями настолько богата европейская богословская литература, что всякий, интересующийся богословскими вопросами, всегда и весьма обстоятельно может узнать о том, как ему *не следует думать* по разным вопросам христианской веры. Что же касается положительного знания о том, почему именно следует признавать истину христианства и почему именно следует понимать христианство по духу и смыслу церковно-апостольского представления о нем, такого знания и в настоящее время крайне трудно найти, потому что его и на самом деле, пожалуй, не имеется у нас. За грех подозрительного отношения к науке и разуму мы теперь пробавляемся только созерцанием жизни неверия и довольствуемся такими убогими результатами, как доказательство в сущности весьма ничтожного положения, что противники церковной веры, несомненно, думают неправильно, а потому церковная вера *пока еще* слава Богу несколько не разрушена. Ведь все соображения неверия в действительности служат не обоснованием неверия, а только оправданием его отрицательных отношений к вере. Стало быть, в случае опровержения известных отрицательных соображений неверие все-таки не перестанет существовать, а если оно будет существовать, то значит всегда можно ожидать, и даже необходимо ожидать, все новых и новых отрицательных суждений о христианстве. Пусть все эти суждения непрерывно будут оказываться ложными, в них все-таки будет жить и будет распространяться неверие *в силу одной только невозможности убедиться в истине веры*. Ну что из того, что какой-нибудь Штраус не прав или Толстой не прав? Ведь я желаю знать не о том, кто и почему не прав; я желаю знать только о том, почему же именно я-то сам прав? Ну, что как и они не правы, да и я тоже не прав? Ведь одного только этого подозрения совершенно достаточно для того, чтобы человек поколебался в вере. А если он действительно поколеблется в ней, то что же может дать ему современная богословская наука? Да пока еще один только добрый совет обратиться к молитве: *помоги моему неверию и не введи меня во искушение*, и больше ничего.

Необходимо избавиться от этого невозможного положения. Следует,

конечно, задерживать волны неверия, следует опровергать ложные суждения о христианстве. Но прежде всего и главным образом необходимо указать действительный путь к христианству, необходимо научно обосновать разумную веру в его истину. Для этого нужно подвергнуть научно-критическому исследованию самый основной вопрос христианской веры христианское учение о спасении человека. Необходимо точно выяснить и определить, *какое собственно значение имеет идея спасения?* Если эта идея возникает только из субъективно-практических потребностей человека, то значит проблема истины христианства, безусловно, неразрешима, потому что никакими соображениями о Боге и о моральном достоинстве человека никогда и ни в каком случае нельзя доказать возможности объективного осуществления этой идеи. Следовательно, принятие или непринятие христианского вероучения в этом случае придется предоставить личным желанием и склонностям каждого отдельного человека, постановку же вопроса об истине христианства необходимо будет раз и навсегда признать невозможной. Если же идея спасения имеет онтологическое значение, как действительное выражение объективных целей бытия, то значит проблема истины христианства, несомненно, может подлежать научному исследованию, и в таком случае нужно только уметь поставить эту проблему, чтобы она допускала возможность ее положительного решения. Для этого нужно достоверно узнать и точно определить, *каким путем и при каких именно условиях возможно объективное осуществление идеи спасения?* Решение этого вопроса необходимо потому, что в зависимости от него можно будет поставить и решить самый важный вопрос в научно-критическом исследовании христианства: *насколько именно христианское учение о совершении спасения отвечает тем необходимым условиям, при которых действительно может осуществиться идея спасения мира?*

С решением этих вопросов получится несомненная возможность раскрыть путь апостольского разумения христианства, установить объективную точку зрения для правильного понимания христианства и наконец или совсем отвергнуть христианство, или указать действительное основание для разумной веры в его истину.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

Глава II

ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ И СМЫСЛ ИДЕИ СПАСЕНИЯ

1.

Постановка вопроса о конечной основе религии.

В науке о религии можно твердо установить одно капитальное положение: по своей психологической сущности религия представляет собой форму самосознания и самоопределения человека. Она не может быть сообщена человеку отвне, а может возникнуть только в самом человеке, как живое сознание некоторой связи между ограниченным бытием человека и безусловным бытием Божества, и потому она может выражаться только жизнью человека в установлении и развитии им живых отношений к сознанному бытию Божества. Конечно, содержание этих отношений прямо не определяется самосознанием человека, но оно раскрывается все-таки в неразрывной связи с жизнью самосознания, потому что оно всецело зависит от познания человеком себя самого и своей цели в мире именно под углом сознания той самой неведомой связи, которая заставляет человека чувствовать себя, как будто он находится в постоянном присутствии Бога. Под углом этого живого сознания человек, разумеется, не может думать о себе иначе, как только в направлении религиозного мышления. Вследствие же этого в своем мышлении о себе самом он уже естественно должен приходить к построению такого философского мировоззрения, систематическое изложение которого становится потом догматическим учением его религии и, в качестве религиозной догмы, необходимо определяет для него известную практику религиозного культа. Можно с полной очевидностью доказать, что всякая догматика всякой религии, в своем основном содержании, всегда и непременно является выражением известного познания о человеке, и всякая практика всякого религиозного культа, в своих основных задачах, всегда и непременно является деятельным выражением мыслящей воли человека к достижению им познанной цели жизни. Этим именно обстоятельством и определяется

Вся история религии служит доказательством этого положения. Вся эта история выражается процессом духовного развития людей под углом религиозного сознания и самоопределения. На почве сравнительного изучения религий мы с полной достоверностью можем определить как то основное ядро, которое составляет живую сущность всякой религии, так и внутреннюю связь с этим ядром отдельных религиозных верований. Мы можем с полной точностью указать, почему именно возникали известные верования, и как они исправлялись и дополнялись, и как они переживались, и как они заменялись новыми верованиями; и мы можем с полной точностью определить те умственные причины, которыми вызывалось преобразование самого ядра той или другой религии, почему именно переживалась известная религия и как в самом процессе ее переживания возникали новые элементы для необходимой замены ее новой религией. Словом, на основании изучения бывших и существующих религий мы с полной очевидностью можем установить, что религии действительно не падали с неба, что они наживались самими людьми. И если только не поднимать вопроса о загадочном *появлении* христианства, а иметь в виду лишь *распространение* его в качестве религии людей, то и относительно христианства нужно будет сказать, что в этом отношении оно не составляет какого-нибудь исключения, потому что и оно также находится в естественных условиях религиозного развития людей.

Кто принимает христианство, тот, очевидно, находит в христианском учении такое познание, которое представляется ему истинным; и кто не просто лишь принимает христианство как верную философскую доктрину, а делает его своей религией, тот, очевидно, находит в христианстве такое истинное познание, которое непосредственно относится именно к существу его религиозного сознания, которое раскрывает ему тайну этого сознания как объективную истину бытия. Только в этом единственном случае человек действительно может принять христианство и может сделать его своей религией, потому что в той своей части, в которой христианство окажется живым содержанием человеческого самосознания, оно уж необходимо окажется и действительным определением человеческой жизни, т.е. оно именно окажется живой религией. Но ведь таких людей, которые бы совсем не имели никакого решения тайны бытия и которые поэтому могли бы обращаться к христианству с одной лишь тайной своего религиозного сознания, в действительности наверное не существует. Каждый человек уже по тому одному, что он дух от духа своего народа и плоть от плоти его, и обретает это решение гораздо раньше, чем он приучится самостоятельно мыслить; и если впоследствии это решение окажется

для него совершенно неудовлетворительным, то те же самые влияния, которые разрушат в нем живую веру его детства, помогут ему создать и новое решение тайны бытия или по крайней мере укажут ему то направление, в котором он будет искать для себя этого решения. Поэтому всякий человек в действительности обращается и может обратиться к христианству только с готовым решением тайны бытия или по крайней мере с готовым представлением того пути, на котором ему следует решать эту тайну, а эти готовые познания, очевидно, должны заранее предрешать собой как понимание христианства, так и отношение к нему. Кто найдет в христианстве прямое отрицание своих познаний, тот никогда и не примет христианства, потому что в таком случае христианство необходимо будет представляться ему выражением пустого суеверия. А кто найдет в христианстве оправдание и разъяснение своих познаний, тот необходимо и примет христианство, потому что в таком случае содержание христианского вероучения собственно окажется содержанием тех самых познаний, которыми уже владеет человек и в истине которых он нисколько не сомневается.

Таким образом, единственное основание для признания или для отрицания христианства заключается только в согласии или несогласии христианского вероучения с различными решениями той тайны бытия, которая создается фактом религиозного сознания людей. Но эти решения могут быть совершенно ложными не только те решения, на основании которых отрицается христианство, но и те решения, на основании которых оно утверждается, в действительности всегда могут оказаться совершенно ложными. Многие миллионы людей, например, думают о себе, что они не волею слепого рока появились на земле, а что их создал Бог и что Он несомненно их создал затем, чтобы они угождали Богу и за это угождение наслаждались бы на земле всеми благами жизни; но, к величайшему своему несчастию, они оказываются такими плохими угодниками Богу, что совсем не заслуживают Божиих благодеяний и могут ожидать себе только страшного возмездия от Бога за свое греховное нерадение к исполнению воли Его. Как ни наивно такое познание о человеке, оно все-таки может прямо опираться на живые данные человеческого самосознания, и потому оно является почти общечеловеческим выражением религиозного самосознания и весьма легко может быть связано со всеми религиями, какие только существуют на белом свете. А так как в содержании христианского вероучения также находятся элементы, которые вполне отвечают этому познанию, именно учение о происхождении человека, учение о виновности его пред Богом и учение о невозможности для него оправдать свою жизнь и спастись от гибели, то в сумме этих учений христианство, разумеется, легко может быть усвоено языческим умом

человека как несомненное познание действительной истины; и стало быть, при органической связи с этим познанием всего содержания христианской догматики, все это содержание даже и в языческом уме человека легко может организоваться в сумму живых верований. Но эти верования не будут христианскими. Вся суть христианства здесь, очевидно, окажется в том, что Бог послал в мир Сына Своего, чтобы Он в человеческой природе и человеческой жизнью *угодил* Богу за всех людей и *заслужил бы* от Бога прощение людских грехов и богатые милости всему роду человеческому; и что Сын Божий действительно совершил это угождение Богу послушным исполнением Божией воли даже до принятия крестной смерти и действительно заслужил пред Богом райскую жизнь для людей. Это, конечно, не христианство, а только языческое понимание христианства.

Вез ложные понимания христианства могут быть пережиты людьми и несомненно будут пережиты ими, но пережиты лишь после того, как люди достигнут истинного познания о своей природе и цели. Пока не существует такого познания, христианство необходимо будет существовать под формою многих, и притом существенно разных, религий, необходимо будут существовать христиане-фетишисты, и христиане-политеисты, и христиане-деисты, и христиане-пантеисты; и необходимо будут существовать также решительные отрицатели христианства, как и вообще отрицатели всякой религии. Пытаться устранить это отрицание путем каких-нибудь философских соображений о мыслимости и разумности христианской догматики дело совершенно невозможное, потому что религиозная вера никогда не возникает и не может возникать из диалектической обработки богословских понятий. И пытаться устранить многоразличные искажения христианства ссылками на священные первоисточники христианского вероучения дело также совершенно невозможное, потому что Писание получает свой священный авторитет только в силу предварительной веры в истину христианства, и значит оно само-то необходимо понимается в судится лишь с точки зрения действительных оснований веры. Поэтому единственный путь к будущему всеобщему соглашению людей заключается в научном решении проблемы о человеке. Из решения этой проблемы возникает всякая религиозная вера, из решения этой проблемы возникает всякое религиозное заблуждение, и, наконец, из решения этой проблемы возникает и всякое отрицание религии, потому что на различных основаниях эта проблема решается совершенно различно.

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

2.

Опыт материалистического представления мирового бытия и очевидные недостатки этого опыта.

Первым основанием для решения проблемы о человеке служит непосредственное сознание каждого человека, что он представляет собой более, нежели простую вещь природы. По существу этого сознания проблема о человеке естественно решается в направлении спиритуализма. Но так как это сознание находится в решительном противоречии с действительным положением человека в мире, то, опираясь на это положение, конечно, будет так же естественно объяснять человека и в направлении материализма. Неотразимые факты действительности вполне убедительно говорят, что *участь сынов человеческих и участь животных участь одна; как те умирают, так умирают и эти, и одно дыхание у всех, и нет у человека преимущества пред скотом.* Имея в виду эту животную судьбу человека, можно указать в ней достаточное основание, чтобы утверждать известную догму материализма: *все идет в одно место, все произошло из праха, и все возвратится в прах* (Екклез. 3, 19, 20), тем более можно утверждать эту догму, что говорить о действительной природе человека значит именно говорить о том, что действительно есть человек, а действительное бытие человека несомненно определяется границами его физического существования. Стало быть, факт самосознания сам по себе, очевидно, весьма недостаточен для того, чтобы на основании его можно было строить какие-нибудь спиритуалистические соображения. Правда, самосознание существует, и показания самосознания безусловно верны, так что если человек сознает, что он более, чем прах, то безусловно верно, что он и действительно более, чем прах; но ведь это может быть верно не в том отношении, что будто человек имеет более, чем материальную природу, а лишь в том отношении, что он есть *прах сознающий и мыслящий.*

В этом положении материализма нет решительно ничего странного и

одно из коренных его свойств. В таком случае можно решительно утверждать действительную несводимость психических явлений на физические движения и при этом все-таки оставаться на почве материализма; потому что в этом случае душевные явления *по своей природе*, конечно, окажутся не продуктами мозговой деятельности, а самостоятельными отражениями в сфере сознания всякой вообще деятельности вещества, но в силу этого именование все *содержание* душевной жизни, очевидно, целиком будет сводиться на определенную сумму материальных движений, и весь *строй* душевной жизни целиком же будет определяться физическими основами жизни. Значит, вся тайна духа здесь собственно будет лишь тайной особой композиции вещества, той именно композиции, в силу которой многочисленные миллиарды физических атомов образуют собой один организм *соборную единицу материи*, так как вместе с организацией физических атомов необходимо должна осуществляться и такая координация атомных сознаний, в силу которой многочисленные миллиарды их должны образовать собой связанное психическое отражение материального организма в *соборной единице индивидуального сознания*. Эта именно соборная единица сознания и будет тем, что бы можно было назвать душой организма.

Понятно, что при таком объяснении души нельзя говорить о духовной субстанции. И не менее понятно, что если все объяснение человека заключается только в объяснении возможности *душевных явлений* в человеке, то по существу представленной конструкции материалистического объяснения нельзя сделать ни одного серьезного возражения. Но проблема о человеке заключается вовсе не в этом. На самом деле вся суть этой проблемы заключается в объяснении возможности *душевной жизни* человека, в объяснении того именно обстоятельства, что человеческое самосознание является не просто лишь *идеальным пунктом соотношения* психических явлений, но и *творческой энергией* разумной жизни сознания, и вследствие этого оно является не просто лишь *постоянным субъектом* всех сознательных действий человека, но и *реальной причиной* всех разумных действий его. В этом отношении, если строго держаться границ материалистического мировоззрения, человек представляет собой несомненное чудо для мира.

Для того чтобы яснее понять это чудо, нужно иметь в виду один достоверный факт, который вполне признается всеми материалистами

и по какому-то недоразумению отвергается их противниками. Этот факт заключается в том, что процесс самосознания лежит в условиях механической причинности и что он не включает в себе ни малейшего основания к тому, чтобы устранить или изменить эти условия в отношении мира сознания. Для составления процесса самосознания достаточно простого различения между явлениями внутреннего самочувствия и показаниями внешнего чувства. А так как условия этого различения даны самым фактом существования чувствующего индивидуума в некоторой среде, то, стало быть, процесс самосознания с механической необходимостью должен возникать в каждом живом существе, которое способно ощущать свои состояния, главным образом, конечно, состояния боли и удовольствия, и которое поэтому может стремиться к устранению или задержанию своих состояний путем изменения своих отношений к среде. В таком случае, разумеется, все, *что живет* на земле, то необходимо имеет и свое самосознание, свое *животное я*. Но это я, как выражение необходимых отношений между необходимо данными рядами психических состояний, несомненно служит только централизующим пунктом чисто механической связи психических явлений, и потому в *этом я* животное несомненно является только пассивным субъектом всех своих хотений и действий. Животное всегда хочет того, чего оно не может не хотеть по состояниям своего организма, и оно всегда поступает так, как его заставляет поступать характер и содержание его необходимых отношений к миру; так что в сфере животной мысли и жизни, при большем или меньшем свете самосознания, в сущности повторяется только бездушная механика мира.

В этом царстве всеобщего механизма существует и человек. Он также имеет свое животное я, которое физически страдает и наслаждается, в котором выражается физическое самочувствие организма и которое поэтому необходимо обращается в сторону физических отношений жизни и необходимо же повторяет во свете сознания бездушную механику мира. Но интересы человеческой жизни во всяком случае не исчерпываются интересами физического существования. Человек может желать не только того, что представляется ему полезным или выгодным, приятным или необходимым, но и того еще, что он сам признает для себя достойным предметом своего хотения; и вследствие этого он может стремиться не только к тому, к чему вынуждают его стремиться физические потребности жизни, но и к тому еще, относительно чего он сам полагает, что оно обязательно должно быть осуществлено им, хотя бы этим осуществлением заведомо нарушались интересы его благосостояния и даже подвергалась бы опасности самая

жизнь его. Эта оценка хотений как достойных и недостойных обнаруживает в человеке *разумную мысль*, а стремление к деятельности по мотивам такой оценки обнаруживает в нем *свободную волю*, в свойствах же свободы и разума открывается не *животное самосознание* человека, а чудо его *личности*,

Личность обыкновенно отождествляется с сознанием я, но это отождествление не отвечает действительному существу психологических данных и, как всякая ошибка, порождает только разные недоразумения³. На самом деле бытие личности опирается не на физическое самочувствие организма, а на сознание ее собственной ценности, и потому оно выражается не самоотделением животного индивидуума от всех других вещей окружающей его среды, а свободным самоопределением личного существа к разумной деятельности в мире, Такое бытие в пределах физической природы действительно представляет собой истинное чудо для мира, так как в мире ничто не имеет никакого значения, так как в нем все определяется всем и ничто не определяется само из себя. Ведь мир не знает разума и не ставит для себя никаких целей. Он одинаково слепо и создает и разрушает, и разрушение в нем так же естественно, как и созидание, потому что жизнь и смерть для него составляют лишь необходимые моменты в механическом движении его сил и, значит, одинаково не имеют для него никакого значения. Равным образом, мир не знает свободы и не стремится к чему-нибудь наилучшему. В нем все определяется соотношением меры и веса, и все необходимо происходит именно так, чему и как суждено в нем быть по роковой механике физических движений. В условиях этой механики, разумеется, нет места оценке и не может быть места выбору. Здесь все должно появляться и исчезать только по власти неумолимой судьбы. Здесь всякая мысль о том, что будто какое-нибудь явление в мире может осуществиться не потому, что оно необходимо должно осуществиться по роковому ходу мировой жизни, а потому, что оно *заслуживает* того, чтобы ему существовать, и вследствие этого оно *обязательно должно быть осуществлено* в бытии, здесь самая мысль об этом, очевидно, совсем невозможна, так как она явно противоречит действительному порядку мировой жизни, противоречит и самой природе физических отношений. И однако же, в сфере человеческой жизни такие мысли не только возможны и существуют, но и сопровождаются еще деятельным стремлением человека к действительному осуществлению таких явлений, которые признаются заслуживающими осуществления не по силе внешних условий жизни, а по их собственной внутренней ценности.

процесс жизни сознания выражается *логически установленным соотношением целей и средств*; и если материальные результаты мировой деятельности выражаются *законом сохранения материи и силы*, то результаты психической работы выражаются *законом возрастания психической энергии в развитии и реализации ее духовных ценностей*. Кто имеет в виду эти существенные различия между психическими и физическими деятельностями в мировом бытии, у того не может появиться даже и мысли о том, чтобы свести духовное на материальное. Ведь слишком ясно, что в мире на самом деле существуют два ряда совершенно разнородных деятельностей, и потому если в отношении ряда физических деятельностей мы имеем основание утверждать субстанциальную основу этих деятельностей в бытии материи, то ввиду несомненного существования духовных деятельностей мы, очевидно, имеем такое же основание утверждать и субстанциальное существование духа. Отрицать это существование можно лишь при одностороннем представлении мира сознания как мира *явлений*, т.е. значит как мира психических отражений в форме сознания материальных деятельностей. Если же мир сознания взять во всей полноте его действительного существования и как мир психических явлений, и как мир духовных *деятельностей*, то отрицание духа становится по меньшей мере так же невозможным, как невозможно и отрицание материи. Поэтому в научном смысле материализм не может существовать; его настоящий удел быть легкомысленной верой людей, все философское образование которых создается лишь темным поветрием разных модных взглядов и слов⁵.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

3.

Опыт дуалистического представления мирового бытия с критическим обоснованием этого опыта.

Действительному содержанию мирового бытия вполне отвечает только дуалистическое представление мира. Хотя это представление, в его обычных конструкциях, и не вполне отвечает всем требованиям научного мышления, однако от него все-таки никаким путем не может отделаться научная мысль, именно ввиду его точного согласия со всеми данными опытной действительности. Существенный недостаток его заключается не в том, что оно противоречит каким-нибудь фактам, а в том, что все философские попытки обработать его в строго научную доктрину постоянно оказывались неудовлетворительными, и дуализм даже по настоящее время все еще продолжает оставаться на ступени ненаучного представления. Дело все в том, что, при научной обработке дуалистического мировоззрения, сами собой возникают два капитальных вопроса: а) вопрос о форме связи духа и тела и б) вопрос о возможности их взаимодействия, и оба эти вопроса остаются безответными. Если дух действительно разнороден с телом, то его нельзя, разумеется, мыслить в терминах тела, а между тем, в силу несомненной связи его с телом, о нем неизбежно приходится спрашивать, *где же* именно он находится в теле, т.е. приходится мыслить его в терминах протяжения. И если дух действительно разнороден с телом, то он не может действовать на тело, как и тело не может действовать на дух, потому что в противном случае разнородные деятельности, очевидно, могли бы переходить друг в друга, а ведь это так же немыслимо, как немыслимо и превращение одной субстанции в разнородную другую. Под тяжестью этих недоумений дуализм находится и по настоящее время, и тяжесть этих недоумений естественно представляет его невозможным в науке.

Если в самом деле остановиться на таком соображении, что будто непосредственных взаимодействий между духом и телом в действительности не может существовать, то ясное дело, что дуализм окажется мыслимым только под формую окказионализма, т.е. под

условием признания взаимных отношений духа и тела за *чудо* внешнего совпадения их разнородных действий при отсутствии между ними всякой естественной связи. В таком случае весь интерес логического мышления, конечно, может сосредоточиваться только на условиях возможности этого чуда, как именно *по случаю* телесных движений могут возникать такие состояния духа, которые отвечают содержанию физических движений, и наоборот – как именно *по случаю* различных действий духа могут возникать такие телесные движения, которые вполне отвечают содержанию духовных действий? Но раз уж признано *чудо* постоянного совпадения, формальная логика здесь, очевидно, не может более встречать никаких затруднений. Само собой разумеется, что возможность чудесного совпадения разнородных действий несомненно должна опираться на единственный источник всякого чуда в мире – на Божию волю. Так именно и создавалась логическая обработка дуалистической доктрины в известных соображениях Гейлинкса. Но если при таком представлении дуализма взаимные отношения между духом и телом действительно становятся как будто понятными, то самый факт существования духа в теле является прямо бессмысленным. Если дух не может действовать на тело, то незачем было его и связывать с телом, потому что при таком условии он, очевидно, совсем не может исполнять какой-нибудь миссии в отношении материального мира, и в то же самое время он, очевидно, совсем не нуждается в теле как в необходимом условии для развития своей собственной жизни. В таком случае его соединение с телом, как не имеющее никакого значения ни для мира, ни для него самого, является: совершенно бесцельным и совершенно бессмысленным. Но этой бессмыслицы, разумеется, нет в бытии. Она, как и всякая вообще бессмыслица, возникает лишь из логической потребности связи между бессвязными частями доктрины, и потому она неизбежно требует необходимого преобразования доктрины окказионализма в какую-нибудь другую, более удовлетворительную, доктрину.

По смыслу окказионализма, единственной причиной в мировом бытии является Бог. Он именно создает одни действия по поводу других; Он, стало быть, и развивает оба ряда мировой деятельности, так что о духе и материи логически правильнее будет вовсе не говорить. Если они – не причины, то значит – и не субстанции; значит, они только разные формы божественной деятельности. Поэтому хотя дуализм и отвечает действительно содержанию мирового бытия, однако он все-таки не имеет другого смысла, кроме обозначения *разнородных процессов*, создаваемых деятельностью *одной и той же субстанции*. Такое

подгоняться к содержанию готового понятия и мир действительности должен уступить свое место миру умозрительных фикций. Но ведь если бы даже и можно было понять фикцию разнородной деятельности абсолютного, все-таки никаким усилием мысли было бы невозможно объяснить из этой фикции действительного мира вещей и особенно мира психических индивидуальностей. По теории монизма следует мыслить эти индивидуальности как отдельные моменты божественной жизни или как особые проявления абсолютной сущности мира, а на самом деле они существуют как реальные центры сил и как самостоятельные причины реальных действий. Как возможна опытная дата этого существования с точки зрения монизма это составляет такую же непроницаемую тайну бытия, как и тайна жизни самого Божества. Поэтому можно говорить о монистических тенденциях философской мысли, говорить же о монистическом миропонимании будет явно неверно, так как в условиях монистического мышления никакое объяснение мира в действительности совсем невозможно. Если мы попытаемся выйти из понятия абсолютной сущности мира, для нас окажется совершенно непонятным действительно существующий мир, как мир разнородных деятельностей и особенно как мир психических индивидуальностей; если же мы выйдем из опытно данной действительности существующего мира, то для нас окажется совершенно непонятной его единая сущность, потому что она совершенно исчезнет для мысли во мраке *разнородного тождества*.

Представление мира, каким он действительно дан в совокупности его разнородных явлений и каким он действительно существует в совокупности его разнородных деятельностей, само по себе служит утверждением дуализма. Мы не можем даже и спрашивать о том, возможен или невозможен дуализм в действительности. Такой вопрос был бы равносителен вопросу о том, возможна или невозможна разнородная двойственность в мировом бытии, а ведь эта двойственность нам несомненно дана, и она действительно существует в мире. Поэтому мы можем спрашивать только о *возможности мыслить* действительный дуализм бытия такой вопрос с нашей стороны действительно будет правильным и совершенно естественным. Мы вынуждены ставить этот вопрос, потому что, в силу разнородной двойственности мирового бытия, наша мысль естественно разделяет мир на две отдельные области, и вследствие этого, на основании законов нашего мышления, мы необходимо составляем свои понятия о духе и материи, имея в виду лишь разнородное содержание мирового бытия и совсем не принимая в расчет связного единства мира. Вследствие этого наши понятия о духе и материи естественно

понятие о материи, что материя не субстанция, а только представление духа, и в таком случае мы можем построить доктрину спиритуалистического монизма. Но так как эта доктрина не может объяснить нам материальной деятельности в мире, то и она, стало быть, так же неудовлетворительна, как и доктрина материализма. Ввиду этого мы можем допустить наконец, что оба наши понятия не верны, и можем попытаться построить доктрину идеалистического монизма; но так как эта доктрина не только не объясняет нам нашего мира, но и покрывает еще туманом непостижимости даже и то, что нам ясно в нем, то в научном отношении она еще более неудовлетворительна, чем односторонние доктрины материализма и спиритуализма. Таким образом, в конце концов у нас все-таки остается одно только дуалистическое представление мирового бытия. Значит, это именно представление и нужно обработать в научную доктрину о мире, а в таком случае наши понятия о духе и материи, очевидно, нужно оставить неприкосновенными и только попытаться дополнить их теми элементами, которые были отброшены при их образовании по закону логической абстракции.

Мы опытно знаем, что мир разнороден, и опытно знаем, что он один; потому что та разнородность, о которой мы знаем, непосредственно дана в нас же самих, а мы ведь не так существуем, чтобы наше тело находилось в одном мире, а наш дух существовал бы в другом. С тех самых пор, как мы появились на свете, мы и телом и духом своим принадлежим одному и тому же миру, и у нас нет решительно никаких оснований думать, чтобы мир когда-нибудь потерял нас. Такая потеря могла бы случиться только под условием двух обстоятельств. Мир мог бы нас потерять, если бы мы по смерти своей перестали существовать, т.е. превратились в ничто, в небытие; и он также мог бы нас потерять, если бы наш дух, по смерти нашего тела, ушел из него в какой-нибудь особый мир. Но первое из этих условий совсем невозможно, потому что все, что есть, то вечно есть — смерть изменяет только условия существования, уничтожить же самое бытие существующего она не может. Второе же из этих условий весьма невероятно, потому что если наш дух сейчас может существовать в этом мире, то зачем же ему оставлять этот мир после нашей смерти? Мнимую необходимость этого переселения можно утверждать лишь в силу наивного представления о форме связи духа и тела. Кто наивно смотрит на тело как на материальную квартиру духа, для того неизбежно, конечно, возникает недоуменный вопрос: где же будет существовать наш дух, когда будет разрушена его телесная квартира? неужели во гробе, если человек похоронен? и неужели в желудке хищного зверя, если человек будет съеден зверем? и неужели он сгорит вместе с телом, если человек

погибнет в огне? Наивная мысль неизбежно встречает целую массу таких вопросов, на которые она не в состоянии дать никакого ответа, и вот все эти безответные вопросы сразу уничтожаются одним соображением: бессмертный дух, по разрушении его брэнной квартиры, порвет всякую связь с нашим материальным миром и уйдет в свой особый духовный мир.

Но все эти недоуменные вопросы могут быть устранены и другим путем. Их можно вполне удовлетворительно разрешить на основании тех опытных данных, которые мы имеем о физической жизни духа. Мы знаем, что пределы одушевления в мире необходимо раздвинуть, по крайней мере на все ступени животного царства. Если на основании этого знания мы поставим вопрос: откуда появляются души животных? то ни один спиритуалист, вероятно, никогда даже и не подумает опровергать такого ответа на вопрос: они являются оттуда же, откуда являются и тела животных, *они рождаются*, т.е., значит, не приходят в наш мир из какого-нибудь другого мира, а прямо возникают в нашем мире вместе и одновременно с телом своим. Мы знаем, что между человеком и животными существует неизмеримая духовная разница, но в отношении способа происхождения между ними никакого различия нет. Человек, как и всякое животное, первоначально дан в зародышевом семени. Это семя планомерно развивается, и в его развитии постепенно осуществляется духовно-телесный организм человека. Ведь самый факт *планомерного развития* ясно показывает, что зародыш *живет*. Ведь если бы он был сначала безжизненным, то никакие внешние силы и никакие благоприятные условия никогда бы не заставили его развиваться и никогда бы не сделали его живым. А на этом основании и можно и нужно сказать, что человеческий дух появляется в мире не после того, как материальная природа физико-химическим путем приготовит ему телесное помещение, а, напротив, он сам-то именно и создает для себя свое тело. Возможность для него этого физического творчества теперь совершенно понятна. Эта возможность определяется именно тем обстоятельством, что ни в один момент своего существования в мире он не бывает бестелесным. Он появляется в бытии с телом материального семени и в течение всей своей жизни необходимо находится в деятельных отношениях к материальному миру.

По силе своего телесного существования человеческий дух естественно оказывается доступным для разных физических воздействий на него со стороны материального мира, а эти физические воздействия естественно же вызывают и его самого на физическую

деятельность в мире. Первым делом его, под влиянием этого вызова, и является именно создание материального организма как необходимого орудия для развития деятельной жизни в мире. Конечно, в деле этого создания дух не свободный художник. Мы знаем, что в мире существуют определенные типы органического развития и что образование каждого индивидуального организма всегда совершается лишь в общих пределах известного органического типа¹⁰. Но есть основание думать, что разные типы органического развития определяются типическими особенностями в строении той самой зародышевой плазмы, которая составляет первоначальное тело духа, и потому необходимое создание организма по заранее определенному плану все-таки естественно должно соответствовать типическим особенностям и природным силам духа. Мы знаем, что у многих видов животного царства организм служит только удобной *средой* для пассивного восприятия внешних воздействий и для такой же пассивной реакции на них; и у многих видов он является *орудием* произвольной деятельности в мире, причем у животных он является орудием познания мира и приспособления к нему, а у человека даже орудием изучения мира и господства над ним. С известной точки зрения это различие живых отношений к миру, разумеется, легко можно объяснить, как на самом деле часто и объясняют его, одним только различием в физической организации видов. Но кто имеет в виду, что эта самая известная точка зрения давно уже уничтожила всякую грань между человеком и животными в анатомо-физиологическом отношении, для того именно с этой самой точки зрения можно сделать весьма ясным и весьма убедительным, что физический организм не причина интеллектуального развития, а только орудие его, т.е., другими словами, он не причина духа, а собственное произведение его. Дух создает себе такой организм, которым он в состоянии пользоваться, и он так именно пользуется своим организмом, как по своей природе он может им пользоваться. Поэтому именно и возможно такое явление, что, несмотря на существенную близость между физической организацией человека и физической организацией некоторых обезьян, между человеком и обезьяной в интеллектуальном отношении все-таки существует неизмеримая пропасть. В этом случае, очевидно, сказывается неодинаковая возможность пользоваться одинаковой организацией, т.е. сказывается несомненное различие самих психических энергий¹¹.

При этом взгляде на организм как на произведение духа само собой устраняется то недоумение, которое неизбежно возникает при наивном представлении дуализма. Если только верно, что организм связан с

духом не *пространственными*, а *динамическими* отношениями, то в нем, значит, нельзя отыскивать какого-нибудь седалища духа. А если только по отношению к духу устранить вопрос, *где* он помещается в организме, то форма связи между духом и телом окажется настолько же ясной, насколько вообще может быть ясной для мысли закономерная связь какой бы то ни было деятельной причины с постоянным условием ее деятельности. Дух несомненно является самостоятельной причиной своеобразных деятельностей в мире, тело же несомненно составляет постоянное условие его деятельности; оно не носитель духа и не форма его существования, оно именно только данное условие его деятельности. Поскольку это условие дано как постоянное и необходимое, дух находится, конечно, в необходимой зависимости от него; но поскольку он, в качестве деятельной причины, может действовать и на самые условия своей жизни, он, по самой необходимости своего существования при данном условии, необходимо приспособляет это условие к цели развития своей жизни в мире. Отсюда естественно становятся возможными две различные точки зрения на тело: как *данное условие существования* человеческого духа тело является *внешним* по отношению к духу, а как *созданное самим же духом орудие* его произвольной деятельности оно является *своим* духу и составляет *собственное* тело духа. Дана духу телесность, создается же духом телесный организм.

В этом положении заключается все, что можно и нужно сказать о взаимных отношениях между духом и телом. Если нам трудно, удовлетвориться этим положением, то лишь в силу традиционной привычки нашей к известному способу мышления. Мы настолько сжились с представлением тела как помещения для духа, что нам непременно хочется мыслить взаимные отношения между духом и телом под формую пространственного воззрения. А так как это желание в действительности неисполнимо, то нам уж естественно, приходится только недоумевать о том, где же в самом деле находится дух, если он не занимает определенного места в каком-нибудь уголке физического организма? Между тем преодолеть это недоумение нам было бы очень нетрудно, если бы мы поближе стояли к действительным фактам и умели бы поглубже продумывать их. В этом случае достаточно подумать даже о самом известном факте: где, например, находится моя мысль, мое чувство, мое желание? В тот момент, когда я мыслю, моя мысль *несомненно существует*, и в то же самое время несомненно, что она *нигде не находится*. Ведь ее нет в моей голове там только вещество мозга; ее нет и во всем моем

организме там кости и жилы, мускулы и нервы, а мысли там нет; ее вообще не может быть ни в одном пункте пространственного мира, и тем не менее она все-таки несомненно есть, она несомненно существует. Достаточно только подумать об этом существовании, чтобы с очевидной ясностью можно было понять, что в мировом бытии не все может быть мыслимо под категорией пространства, что в мире существуют такие факты, относительно которых совершенно невозможно спрашивать, *где* они находятся. И все-таки эти непространственные факты неразрывно связаны с пространственными организмами, так как они или возникают по поводу физических движений, или вызывают собой ряд физических движений. Если только продумать эту взаимную связь разнородных фактов, то можно сделать очень понятной и взаимную связь между духом и телом. Может быть, и не привычно для мысли, но странного или непонятного нет решительно ничего в том, что дух не помещается в организме и не занимает какого-нибудь места в пространстве, что действительная связь его с телом не связь пространственных отношений, а только связь взаимодействия.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

4.

Представление мирового бытия как откровения безусловного бытия.

Мы знаем духовную жизнь в физических условиях ее развития и можем говорить о духе как о постоянной составной части налично данного мира. Но в жизни человеческого духа развиваются такие формы духовной деятельности, которые несомненно не принадлежат нашему миру. Эти исключительные формы выражаются фактами свободы и разумности. Обыкновенно мы свыкаемся с этими фактами и совсем не пытаемся продумывать их. Нам кажется, что если человек имеет цельное разумение бытия с точки зрения его оснований и целей, то этому так и следует быть, потому что человек разумен; и если у человека существует мотивация воли по идейному принципу смысла жизни, то и этому также следует быть, потому что человек свободен. Между тем представлять бытие с точки зрения его оснований и целей значит то же самое, что и творить идею бытия, а мотивировать деятельность принципом смысла жизни значит то же самое, что и творить само бытие по содержанию своей идеи о нем. Поэтому быть свободным и разумным значит быть таким существом, которое все условия своей деятельности имеет *в себе же самом* в глубине собственного ведения и в полноте собственной силы, значит быть таким существом, которое имеет силу и власть *из себя самого* ставить и осуществлять все свои цели, это значит *быть существом безусловным*. А ведь человек вовсе не такое существо. Он подчинен миру внешних условий и связан законом необходимых отношений, он ограничен и в мысли, и в жизни, и тем не менее он все-таки действительно вводит в мировое бытие творческие силы свободы и разума. Правда, что он не творит идей бытия, но в стремлении постигнуть эти идеи он все-таки творит познание о них, и правда, что он не творит бытия из небытия, но, по мере своего познания истины о бытии, он все-таки стремится осуществить эту истину как свое собственное дело. В этом творчестве познания истины и жизни по истине он, очевидно, является живым и истинным образом безусловного бытия, т.е. того именно бытия, которое одно только и

может иметь свободу и разум как действительные свойства своей природы. Человек, понятно, только *образ* безусловного бытия, потому что он только ищет истину и только стремится к свободе; но он все-таки живой и истинный образ безусловного бытия, потому что, в условных пределах своей ограниченной природы, он ведь действительно осуществляет в мире подлинные свойства этого бытия.

Это особенное положение человека в мире, в качестве истинного образа безусловного бытия, имеет огромное значение для философского разъяснения всей тайны бытия. Но так как идея безусловного бытия, обыкновенно, принимается лишь за простую логическую фикцию, то мысль о человеке как о действительном образе такого бытия естественно должна представляться до невозможности странной. Кто находит в идее безусловного бытия одно лишь логическое отрицание тех условий, в которых бытие дано для мысли и в которых оно действительно существует, тот уж, понятно, должен воображать, что в своем утверждении мысли о человеке как об истинном образе безусловного бытия мы совершенно оставляем реальную почву опытной действительности и забираемся в такие дебри умопомрачающего тумана, где, как говорится, ум за разум заходит, где совершенно исчезает всякая логика и теряется всякая мысль, откуда нельзя даже и возвратиться к действительному миру иначе, как только благодаря случайному воспоминанию об известном библейском учении. Вероятно, найдутся даже и такие мыслители, которые в этом случае могут серьезно опираться на такой пренаивный метод поверки, как опрос достоверных свидетелей: а что, мол, в самом деле, не сознает ли себя кто-нибудь из людей действительным образом безусловного бытия образом Божиим? И раз положительно дознано, что не только обыкновенные люди, но даже и сами святые подвижники не имели такого сознания, то значит самое очевидное дело, что такого сознания и нет совсем, и потому говорить о человеке как об истинном образе безусловного бытия, не в смысле простого повторения библейского известия, а в смысле опытно данного наличного факта, значит говорить лишь вздорную выдумку.

Тем не меже мы все-таки говорим об этом. Мы имеем в виду не отдельные явления человеческого самосознания, а самую природу самосознания, природу человеческой личности, природу тех деятельности, которыми создается и развивается в мире духовная жизнь человека. Поэтому для нас совершенно безразличен вопрос о том, сознает или не сознает себя человек образом безусловного бытия. Мы утверждаем гораздо больше; мы утверждаем, что он *есть* образ

мире, так как мир есть связанная совокупность условных существований и, стало быть, по самой природе мира, в нем может ?исключительно царить лишь закон механической необходимости. Но если верно, что свобода невозможна в мире, то каким же образом она существует на самом деле и как же можно связать признание ее невозможности с признанием ее существования? Решение этого вопроса, по самому существу его элементов, прежде всего и естественнее всего можно свести к решению дилеммы: или свобода действительно невозможна в мире и в таком случае ее нет совсем; или же, напротив, она действительно существует в человеческой деятельности и в таком случае, значит, неправда то, что будто она невозможна в мире. При такой постановке вопроса логически точное обсуждение и решение его, очевидно, не может представлять собой никаких затруднений. Мы решительно не можем отказаться от своего теоретического признания невозможности свободы, так как мы не можем иметь другого познания о мире, кроме того, которым принципиально отрицается свобода. Поэтому нам остается только решительно отрицать свободу. Так обыкновенно и поступают строго-логические умы в своем решении поставленной дилеммы.

Многие считают за очевидную истину, что если рассматривать человеческую деятельность в связи с теми условиями, в которых она совершается, то по существу своему она будто бы несколько не отличается от деятельности животного. Дело в том, что вместе со всеми другими животными человек несомненно находится под властью одних и тех же всемогущих чувствований боли и удовольствия, и что эти чувствования, действительно с механической силой внешнего принуждения, заставляют его и думать, и хотеть, и действовать. На этом именно основании будто бы и можно сказать, что человек по необходимости изучает окружающий мир, так как в различных отношениях к миру заключается постоянный источник его страданий и наслаждений; и что, в меру своего познания об этом источнике, он по необходимости строит различные идеалы жизни, так как в принудительной смене противоположных чувствований сама собой осуществляется противоположность идеи и действительности; и что, наконец, он по необходимости стремится к достижению намеченных идеалов жизни, так как властное чувство страдания неизбежно заставляет его искать себе желанного счастья в мире. С этой точки зрения, разумеется, все грандиозные продукты культуры, и все произведения искусства, и даже самая наука представляют из себя лишь особые средства для наилучшего приспособления к миру. Благодаря своему умению создавать эти средства человек несомненно отделяется от мира животных неизмеримой пропастью. Он

действительно не пассивный автомат; он не повторяет из века в век одну и ту же определенную схему жизни, а последовательно развивает свою жизнь, поэтому он создает и имеет свою историю. Но поскольку его деятельность определяется условиями его существования, он не может не действовать и не может не развивать свою деятельность применительно к совокупности данных условий. А вследствие этого весь прогресс его жизни все-таки представляет из себя лишь особую нить общей ткани мировой жизни, так что вся его произвольная деятельность ни в малейшей степени не выходит и не может выходить из общих границ мирового механизма.

Нет никакого сомнения в том, что эта точка зрения на человеческую деятельность в полной мере логична. В самом признании свободы как невозможной в мире заключается *очевидная логическая необходимость* признавать свободу за иллюзорную идею, возникающую только путем логического отрицания того условного бытия, которое существует на самом деле; а в этом отрицании свободы заключается *очевидная логическая необходимость* подвести человеческую деятельность под общий закон механической причинности. Но как ни очевидна эта логическая необходимость детерминизма, факты действительности все-таки еще более очевидны и более принудительны, чем самая ясная логика наших понятий о них.

Капитальный факт действительности заключается не в том, что мы *имеем идею свободы*, а в том, что мы *сознаем себя свободными*, в том, что сознанием свободы выражается действительная природа человеческой личности и что это сознание в отношении человека действительно основополагает собой закон деятельности, которая на самом деле может осуществляться человеком как деятельность свободная. Из сознания себя как личности человек выносит такой мотив своей деятельности, который в условиях космического механизма решительно не имеет для себя никакого основания и никакого смысла. Этот мотив заключается в сознании человеком своей нравственной обязанности. Основанием этого мотива служит идея бытия, *долженствующего быть*, а эта идея возникает из оценки человеческой деятельности как *истинной* или *ложной*, а эта оценка определяется сознанием соответствия или несоответствия между природой человеческой личности и фактическим содержанием человеческой жизни. Ведь действительность сама по себе, конечно, не может быть ни истинной, ни ложной, она просто действительность, и о ней можно сказать только, что она существует. Даже если рассматривать ее в отношении к человеку, она все-таки может

допускать не разумную, а только чувственно-рассудочную оценку ее, т. е. о ней можно говорить как о приятной или неприятной, как о полезной или вредной, но уж ни в каком случае нельзя обсуждать ее как истинную или ложную. Стало быть, оценка действительности с точки зрения истины имеет значение не вообще по отношению к мировой действительности, а только по отношению к действительности, создаваемой самим человеком, и потому именно положительным основанием этой оценки, очевидно, может служить только двоякая действительность самого человека. Такая двоякая действительность, конечно, существует в отношении каждой вещи. Она выражается действительностью того, что *есть* данная вещь, и действительностью того, что она *делает*. Но если бы действительность человеческих поступков стояла в полном соответствии с действительной природой человеческой личности и если бы при этом для человека совсем не существовало бы даже и *возможности* поступков, не соответствующих его действительной природе, то двоякая действительность человека, конечно, не могла бы давать никакого основания для противоположной оценки его поступков как истинных или ложных. Поэтому существование такой оценки, очевидно, указывает если уж не прямо на фактическое несоответствие между тем, что действительно есть человек, и тем, что он действительно делает, то по крайней мере на возможность такого несоответствия. Только под условием мысли об этом несоответствии отдельные факты человеческой деятельности могут представлять собой истинную или ложную действительность и, таким образом, могут давать положительное основание для мысли о должествующем быть, и эта мысль наконец может вводить в мировое бытие загон нравственной обязанности. Следовательно, мотив нравственной обязанности исключительно определяется только разумным самосознанием человека, т.е. собственной природой человеческой личности; и потому в каждом действии, которое совершается человеком по сознанию нравственной обязанности совершить его, человек действует *из себя самого* как *первая* причина своего поступка и, следовательно, как *причина свободная*¹².

Но если для человека действительно возможен такой мотив деятельности, который определяется не условиями существования, а только собственной природой человеческой личности, то уж никакие условия существования, очевидно, не могут быть определяющими условиями человеческой деятельности, а их делает такими условиями только собственная воля самого человека. Этим мы не хотим, разумеется, сказать, что будто деятельность человека совсем не

зависит от физических условий его существования. Она несомненно зависит от этих условий, но только эта зависимость не мешает человеческому сознанию свободы и не исключает действительной свободы человека. Свободы нет лишь там, где нет сознания свободы. В том, например, что необходимо переживается человеком как физической вещью мира, или в том, что необходимо случается с ним по механической силе физических причин, разумеется, нет свободы. Все такие явления человеческой жизни несомненно связывают человека общей цепью мировой необходимости и несомненно заставляют его действовать по общему закону механической причинности. Но, переживая все, что необходимо случается с ним, он в то же самое время и делает все, чтобы устранить эту необходимую зависимость. Эта его деятельность организуется в особый вид сознательно-произвольной работы по логически установленным мотивам и с рассудочно-творческим построением целесообразных средств, она деятельность несомненно свободная. Мы можем взять даже такой, по-видимому подневольный, труд человека, каким является, например, труд земледелия, но даже и в этом труде мы никогда не найдем *механического следствия физических причин?* а найдем лишь творческое дело человеческой мысли, т.е. найдем лишь несомненный продукт человеческой свободы. Ведь на самом деле физическое ощущение голода может с необходимостью вызывать только одно явление: оно может заставить человека не землю пахать, а немедленно же искать себе пищи, т.е. искать съедобных плодов и корней, чтобы по утолении голода человек мог мирно отдыхать, пока не появится у него новая нужда в питании. Если же человек не удовлетворился таким круговоротом жизни и взялся за обработку земли, то *причиной* этого было не физическое ощущение голода, а собственное желание человека устранить возможные голодовки и его же собственная творческая мысль, открывшая способ к действительному осуществлению этого желания; так что не мир, собственно, *принудил* человека к этой работе, а сам человек *придумал* для себя эту работу, *чтобы сделать себя независимым от мира*. Следовательно, эта работа на самом деле вовсе не подневольный труд; она опирается на сознание и желание свободы, и в ней фактически обнаруживается действительная свобода человека.

Конечно, эта работа несомненно зависит от данных условий существования человека, но дело-то ведь вовсе не в том, что она зависит от этих условий, а в том, что эти условия определяют собой не происхождение работы, а только ее содержание. Если бы, например, человек не жил на земле, то он уж, понятно, не мог бы обрабатывать

землю, но из того обстоятельства, что он живет на земле, никаким путем не следует того, что будто он не может не обрабатывать землю, т.е. никаким путем не следует того, что будто существование на земле и обработка земли находятся между собой в соотношении механической причины и ее необходимого следствия. Для сознательно произвольной деятельности человека мир представляет собой только внешнюю область, он именно дает только реальные *поводы* для фактического обнаружения человеческой свободы; потому что всякая сознательно-произвольная деятельность человека строится не по закону механической связи причин и следствий, а по закону логически установленного соотношения целей и средств, логикой же этого построения совершенно исключается принцип механической необходимости. Ведь по силе этого принципа человек мог бы только воспроизводить в своей мысли существующую действительность и мог бы только повторять в своей деятельности целесообразный порядок механических приспособлений к среде. Между тем из элементов существующей действительности он проектирует новую действительность и сам же находит необходимые средства для осуществления творческих проектов мысли. Можно ли объяснить эту творческую деятельность человека как необходимое следствие внешних условий жизни? Можно, пожалуй, если можно признать за несомненное, что данные условия существования принуждают человека не к тому, чтобы он подчинялся им, а к тому, чтобы он стремился к изменению их. Но признать за несомненное это положение, в сущности, значит не иное что, как признать за бесспорную истину такую немислимость, что будто мировые условия механической необходимости *принуждают человека, к тому, чтобы он сознавал себя свободным и действовал по сознанию свободы*¹³.

Вся вообще культурная деятельность человека ближайшим образом опирается на умственное творчество его, а это творчество определяется его стремлением к свободе, а это стремление возникает из его сознания свободы. Там, где условия существования имеют значение причин, человек и действует с пассивным сознанием необходимости, и все его действия несомненно являются следствиями не зависящих от него условий причин. Там же, где он по собственным планам преобразует окружающую его действительность, он всегда действует с активным сознанием свободы, и все его действия в этом случае являются не следствиями физических причин, а творческими произведениями его собственной мысли и воли, т.е. являются несомненно свободными. Мы можем нарочито выбирать самые необходимые действия из области культурных работ человека, и все-

таки, при анализе отношения их к условиям физического существования, мы не получим ни малейшего основания к тому, чтобы считать их на самом деле необходимыми по физической силе данных условий. По этой силе они собственно являются только возможными, и если человек осуществляет их в действительности, то не в силу какой-нибудь внешней необходимости, а лишь в силу его собственного признания их нужными, потребными для него по его собственным соображениям. Природа, например, заставляет человека защищаться от нападения диких зверей, и она же дает ему необходимые средства защиты камни и палки, но она вовсе не принуждает его создавать себе луки и стрелы или каменные топоры и ножи, как она не принуждает его делать себе сабли и пушки или строить пароходы и железные дороги, и вообще не принуждает его делать больше того, чем сколько может создаваться самой природой. Все культурные приобретения человека дело его собственного творчества. Он творит, конечно, в рамках определенных условий и применительно к данным условиям жизни, но эти условия только указывают ему, где он может проявить свое творчество. Он творит, потому что может творить и потому в каждом факте своего творчества он сам является первой и единственной причиной всего, что он делает.

Таким образом, не одна только моральная деятельность человека по закону нравственной обязанности, но и всякая вообще сознательно-произвольная деятельность его, из каких бы побуждений она ни выходила и к каким бы целям она ни направлялась, в действительности является свободной. Значит, свобода не просто лишь отрицательная идея ума, а живой факт человеческого сознания и реальный закон человеческой деятельности. А в таком случае наше мышление о бытии, очевидно, является незаконченным. Мы знаем бытие лишь в качестве мира условных существований, т.е. мы знаем его таким, что оно может только отрицать свободу. Между тем свобода в действительности существует. Ясное дело, что фактом ее существования нам дан элемент *другого* бытия такого именно бытия, которое не входит в состав мировых вещей, потому что этим составом только отрицается свобода; значит, фактом ее существования нам действительно дан элемент *безусловного* бытия. Но так как мы знаем о существовании этого элемента лишь благодаря сознанию и деятельности одной из вещей мира, то, утверждая существование другого бытия, мы этим самым утверждаем и другое значение нашего мира: *он является откровением того другого бытия, которым основополагается действительность свободы в мире*. Ведь свободы вообще несомненно бы не было, если бы вся полнота бытия исчерпывалась

только существованием нашего мира; и свободы несомненно не существовало бы в мире, если бы, при существовании другого бытия, он и сам был, однако, самосущим бытием, так как причинность свободы несомненно противоречит его природе и всеобщему закону его деятельности. Поэтому именно, если только свобода действительно существует в мире, то мир действительно является откровением другого бытия, и в таком случае, нам кажется, совершенно понятно наше суждение о человеке как об истинном образе безусловного бытия. Все основания этого суждения лежат в точных границах опытно данной действительности, и мы не ввели в это суждение *ни одного* элемента, которого бы нельзя было взять из области положительных знаний. Мы достоверно знаем, что человек *явление и сущность, и вещь и личность*; и мы пытались объяснить человека материалистически и построили материалистическое объяснение в такой форме, в какой оно может представляться наиболее основательным. Но убедительность фактов и логика умозрительных соображений последовательно уводили нас все дальше и дальше от материализма и приводили к другому построению научных данных о мире и человеке. Мы *знаем* мировую действительность в двух рядах разнородных явлений и под двумя законами разнородных деятельностей. Мы *знаем* в условном бытии человека деятельный элемент безусловного бытия, и вследствие этого мы *действительно знаем* в человека образ вечной сущности Единого Безусловного. Поэтому удивляться следует не тому, что мы заговорили об этом образе, а, напротив, тому, что другие совсем не говорят о нем, как будто в самом деле он дан не в природе человеческой личности, а только в известных словах катехизического учения о человеке.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

5.

Мировое значение религии и мировой смысл идеи спасения.

Мы начали с рассуждений о мире и узнали, что такое мир, но бытия мы не узнали и мира не объяснили, потому что на пути к этому знанию и объяснению пред нами неизбежно возникает новый вопрос: что же такое то безусловное бытие, которое открывается в мире, и так же именно следует мыслить его откровение здесь?

Можно думать, и многие думают так, что безусловное бытие составляет *реальную основу* всего и что оно раскрывается в мире *процессом саморазвития*. Так можно думать в силу того обстоятельства, что мировую действительность мы собственно знаем только в процессе осуществления мировых явлений. В мире все происходит и исчезает, в нем все только является, а явление представляет собой только действие или состояние того, что является; стало быть, помимо явлений, должно же существовать что-нибудь, что могло бы создавать их и являться в них. Но как ни основательно такое соображение, его все-таки невозможно обратить на мышление безусловного бытия; потому что, по духу этого соображения, безусловное, очевидно, окажется лишь *неведомым нечто*, которое существует и является и составляет весь мир познаваемой нами действительности. Но такой результат онтологических соображений вовсе не отвечает положительным данным научного познания о мире. На самом деле мы говорим о *безусловном бытии* не потому, что структура нашего ума заставляет нас непременно обращаться к мышлению *субстрата* явлений, а потому, что в мировой действительности мы положительно знаем реальный элемент безусловного бытия. Следовательно, в мышлении этого бытия мы имеем дело не с идеей ума о неведомом нечто, а с определенным фактом опытной действительности, и потому мы положительно знаем не только о том, что безусловное бытие *есть*, но и о том еще, что оно есть именно бытие *свободное*, и, значит, *разумное*, и, стало быть, *личное*.

Объективировать в этом бытии неопределенную идею субстрата явлений мы, конечно, имеем совершенно достаточные основания, потому что личность несомненно заключает в себе те элементы, мысль о которых выражается идеей субстрата, элементы постоянства и неизменности в бытии среди изменчивого мира явлений. Однако первая же попытка вывести мировую действительность как ряд деятельных состояний самосущей Личности с полной очевидностью показывает, что отождествление идеи субстрата мировых явлений с идеей безусловного бытия неизбежно приводит к ряду немыслимостей. Дело в том, что наш мир представляет собой мир различных явлений и мир разнородных деятельностей, мир вещей и мир человеческих личностей. А если в направлении идеалистического мышления мы еще, пожалуй, можем превратить все вещи мира в *наши* представления, то себя-то самих мы уж никаким усилием мысли не можем разрешить в состояние постороннего для нас сознания. В силу же этой невозможности для нас скорее мыслимо обратное положение, что не наша личность является одним из фокусов отражения в деятельности безусловного бытия, а, напротив, безусловное бытие составляет только одну из *наших* идей о бытии, потому что непосредственно мы сознаем и знаем бытие только в себе самих, и всякое наше познание о другом бытии развивается только из познания нами условий нашей же собственной деятельности.

Эта самостоятельность человеческой личности делает идею всеединого субстрата мировых явлений совершенно бесполезной фикцией мысли, так как при этой самостоятельности все наше познание о составе и содержании мировой действительности находится в решительном противоречии с мышлением такого субстрата мира. Поэтому если наш мир, при существовании в нем человеческой свободы, действительно не может быть всецело объяснен из него ' самого, то он теряет свое абсолютное значение и в том именно содержании, в каком он объясняется из другого бытия, несомненно зависит от этого другого бытия. Но если именно личность, существованием которой, собственно, и открывается действительность безусловного бытия, не может быть выведена из него как явление из своей основы, то отношение нашего мира к свободно-разумному бытию самосущей Личности, очевидно, имеет другой характер. Мы не можем, конечно, определить это отношение под формою положительного знания о мире, потому что положительных данных для: такого познания мы не имеем и не можем иметь; но, за отклонением гипотезы мира как *явления* безусловной сущности, для нашего мышления здесь остаются возможными всего только два предположения: или мировое бытие

связано с безусловным бытием *отношением взаимодействия*, или оно связано с ним *отношением произведения к своей абсолютной причине*. Для вероятности первой гипотезы достаточно объяснить лишь простую возможность реальных взаимодействий между мировым и безусловным бытием. Однако всякая попытка установить эту возможность логически разрешается в немыслимость. Мы не можем, конечно, мыслить взаимодействий условного и безусловного бытия в качестве необходимого онтологического процесса, потому что в таком случае безусловное бытие, очевидно, перестало бы быть свободным бытием и просто вошло бы в состав мирового бытия как одно из условных существований. Но мы не можем мыслить и свободы взаимодействий, потому что свободно может действовать одно только безусловное бытие, а если свободно действует только оно одно, то, значит, мировое бытие, собственно, не взаимодействует с безусловным бытием, а просто лишь подчиняется творческой силе самосущей свободной причины, и в таком случае оно уж ни в одной своей части не может действовать по закону свободы, а может только воплощать в себе деятельность безусловного бытия. Следовательно, логика дуализма, в сущности, приводит к тем же самым результатам, к каким приводит и логическое построение монизма. Она приводит к невозможности мыслить бытие, не отрицая свободы в безусловном бытии или самостоятельности в мировом бытии. Поэтому преимущественная степень вероятности остается за последним предположением, по которому отношение мирового бытия к безусловному бытию представляется связью творения с его абсолютной причиной. Это самое отношение, как известно, утверждается христианским откровением в качестве догматического учения веры, но в качестве логически возможного предположения оно несомненно лежит в собственных границах человеческой мысли, и сама же человеческая мысль может установить достаточные основания его вероятности. Существенное достоинство этого предположения заключается в том, что оно не требует перетолкования фактов и в логическом отношении вполне удовлетворительно объясняет ту самую действительность, которую мы опытно знаем, с точки зрения этого предположения прежде всего исчезает логическая необходимость отыскивать призрачные основания для неперемennого отрицания человеческой свободы. Свобода действительно непостижима, если мировым бытием исчерпывается вся полнота бытия; и человека действительно приходится мыслить не тем, что он есть, если необходимо толковать его природу и жизнь в терминах условного существования. Но этой необходимости на самом деле вовсе не существует, потому что человеком открывается истина безусловного бытия, а с точки зрения этой истины он оказывается совершенно

ее саморазвития, ни в сложный ряд ее деятельных состояний. И если, наконец, дуализм, опираясь на самостоятельность мирового бытия, создает из него второе безусловное, то теизм не отрицает и дуализма; он снова лишь повторяет свое прежнее утверждение, что здесь также не высказывается полная правда о бытии, потому что мир действительно имеет самостоятельное существование, но его самостоятельность все-таки несомненно условна. Таким образом, для теизма все онтологические доктрины являются отчасти истинными и ни одна из них не является безусловно ложной. В научно-философском отношении теизм возвышается над всеми философскими доктринами, потому что он обнимает собой все истинное содержание всех онтологических доктрин, и вследствие этого он дает возможность не только логически мыслить, но и действительно разумно осмыслить бытие как единое целое. С теистической точки зрения бытие, разумеется, всеедино, потому что *единое* Безусловное есть абсолютная причина всего и *все* есть откровение единого. Этим именно отношением всего к единому и определяется универсальный смысл мирового бытия. Если бы мы стали рассматривать мир как самозамкнутую полноту бытия, то в нем совсем бы не оказалось никакого смысла, так как все, что совершается в нем, совершается не по каким-нибудь разумным основаниям, а только по необходимости слепого случая. Правда, в мире живет человек, и человек может действовать по основаниям и целям, и он действительно создает себе разные цели жизни, начиная от цели физического наслаждения и кончая целью нравственного усовершенствования. Но если рассматривать человека с точки зрения мира, то никакая деятельность его, даже и нравственная, не может быть целью его существования; потому что ведь природа, конечно, не имела намерения, чтобы непременно создать человека, и, стало быть, что бы он ни делал, он одинаково не выполняет этим какой-нибудь мировой цели и его существование одинаково не имеет никакого смысла. Это бессмыслие исчезает лишь вместе с познанием мира как откровения безусловного бытия, потому что самое это познание мира является уж прямым определением его особого назначения, именно чтобы он служил действительным откровением Безусловного. Поэтому существование мира имеет смысл, и существование человека в мире имеет исключительный смысл. Со стороны мирового бытия, собственно, один только человек имеет сознание о безусловном бытии, и он же только один может возвыситься до ясного познания о бытии безусловного; стало быть, он только один и может созерцать в мировом бытии откровение безусловного бытия, он же, стало быть, и может осуществить всеобщую цель мирового бытия. Но признание этого

единственно возможного смысла в существовании мира и человека, составляя необходимое звено в онтологическом построении теизма, в то же самое время составляет и единственный пункт, с точки зрения которого эта доктрина неизбежно вызывает собой ряд глубоких недоумений.

Дело в том, что если цель мирового бытия действительно заключается в том, чтобы оно служило откровением безусловного бытия, то мировой процесс по существу своему, очевидно, должен быть религиозным процессом или религиозный процесс в человечестве по своему значению должен быть мировым. Сущность религии действительно отвечает этой универсальной задаче бытия. В самом деле религия заключается в том, что человек *как бы видит и слышит в мире Бога* и, вследствие этого, *живет как бы в присутствии Бога*. Значит, религия действительно представляет собой тот самый реальный факт в мировом бытии, который указывается онтологией теизма в качестве предвечной цели бытия. Поэтому хотя непосредственно религия и возникает лишь в человеческом духе, однако она имеет не субъективно-человеческое, а объективно-мировое значение, да в развитии религиозного процесса и на самом деле участвует все мировое бытие. Все, что возбуждает религиозное чувство или волнует религиозную мысль человека, т.е. именно все то, что заставляет его видеть и слышать в мире живое присутствие Бога, этим самым и участвует в религиозной жизни его; и все, что побуждает человека к деятельности и что именно делает человек как бы в присутствии Бога, этим самым и участвует в религиозной деятельности его; так что если справедливо то положение, что без человека в мире не могло бы существовать религии, то не менее верно, конечно, и другое положение, что человек не имел бы той религии, какую он имеет, если бы он не был связан с миром как его составная часть. Поэтому религиозный процесс несомненно мировой процесс, и, стало быть, посредством этого процесса действительно может фактически осуществляться универсальная истина бытия. Но в том естественном содержании, в каком исторически раскрывался и раскрывается в человечестве универсальный факт религии, он не только не выражает собой вечного смысла бытия, а скорее, напротив, является положительным доказательством его очевидного бессмыслия.

Дело в том, что если бы современному человеку даже и хотелось увидеть Бога в мире, то во всяком случае ему несомненно не захотелось бы жить в присутствии Бога, потому что на самом деле он живет не по вечному смыслу всецелого бытия, а только по

бытия и какого-то другого бытия в действительности и нет совсем? Уж правда ли в самом деле, что человек является более, чем простой вещью физического мира? может быть, в нем вовсе и нет ничего, чем бы он не был обязан механическому творчеству мировой силы? Все эти вопросы естественны и неизбежны, но в ответ на них мы все-таки можем повторить только свои предыдущие рассуждения. В этих рассуждениях мы имели в виду чисто научную цель — обнять и выразить в мысли всю мировую действительность во всей полноте ее разнообразного содержания, и наше представление мировой действительности вполне точно соответствует ее опытно данному содержанию. Можно, конечно, устранить это представление, и сделать это вовсе не трудно. Для этого нужно лишь предварительно *истолковать* некоторые факты действительности и сделать из своих перетолкований соответствующие выводы, т.е. для этого необходимо лишь втиснуть мировую действительность в рамки заранее составленных понятий о ней. Но это сочинительство, понятно, не дело науки и не дело философии, и не наше было дело перетолковывать факты, чтобы установить желательное представление бытия. Мы принимали мир таким, каким он опытно дан и каким он действительно существует; мы лишь пытались воспроизвести его в системе ясных понятий. В этом именно и заключается дело науки и дело философии, и, если только иметь в виду это важное дело, можно бесспорно надеяться на составление такого понятия о мировой действительности, за истину которого будет ручаться сама же объективная действительность. В противном случае у нас решительно потеряется всякий критерий достоверности нашего знания. Если мы будем вгонять бытие в рамки наших понятий о нем, то что же может ручаться тогда за истину наших понятий? неужели только *логика* сочиненных понятий и гипотетических соображений? Но ведь *эта* логика — простая паутина, которую каждый человек всегда может выткать, как ему заблагорассудится.

Опираясь на опытно данные факты мировой действительности, мы снова можем повторить только, что существует материя и существует дух, и что в человеческом духе фактически даны реальные элементы безусловного бытия самосущей Личности, и что наш мир не имеет абсолютного значения, а является откровением безусловного бытия. На этом основании мы можем спрашивать не о том, существует ли какой-нибудь смысл в мировом бытии, а только о том, почему же он на самом деле не осуществляется в нем и что же именно требуется для того, чтобы он действительно был осуществлен в бытии.

Сама по себе такая постановка вопроса, конечно, не определяет собой ни тех причин, которыми создается наличное состояние мирового бытия, ни тех условий, при которых могло бы измениться это состояние. Но вопрос, во всяком случае, утверждает ненормальное состояние мирового бытия и таким образом указывает реальное основание для мысли о спасении. Несомненно, что эта мысль может возникнуть и из других оснований. Несомненно, что она большей частью возникает из известных условий человеческой жизни и в существенном содержании своем обыкновенно сводится лишь к простому желанию человека изменить эти условия. В этом случае она, разумеется, не может иметь другой ценности, кроме условной ценности всякой вообще утилитарно-практической идеи. Но если эта же самая мысль возникает из представления мировой действительности в ее основании, содержании и цели, то в этом случае она, очевидно, имеет *мировое* значение и потому уж необходимо получает *религиозный* характер, а вместе с этим характером и ценность и смысл религиозной идеи. С точки зрения оснований и целей мирового бытия не имеет решительно никакого значения, страдает или не страдает человек от холода и голода и мучат или не мучат его разные лихорадки. На то ведь и дан ему творческий ум, чтобы он соображал свои отношения к миру и умел бы избегать физических страданий. Поэтому реальное основание идеи спасения заключается не в том, что человеку не так живется на земле, как ему хочется жить, и ценность этой идеи заключается не в том, что человеку грезится счастье рая. Объективное основание идеи спасения заключается в том, что по вине человека мировое бытие не достигает того назначения, которое определяется положением его как откровения безусловного бытия, и потому безусловная ценность этой идеи заключается в том, что дело спасения одинаково требуется как вечной правдой Бога, так и предвечным смыслом всего мирового бытия.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

Глава III

ПРОИСХОЖДЕНИЕ В МИРЕ ЗЛА И УСЛОВИЯ ВОЗМОЖНОСТИ СПАСЕНИЯ

1.

Философские опыты теодицеи и коренной недостаток этих опытов.

Мир есть откровение Бога, и мир не служит откровением Бога. Оба эти положения относятся к одному и тому же налично-данному миру, а потому, в случае признания их одинаково истинными, они обязательно должны быть связаны между собой как частные суждения одной и той же сложной мысли о мире. Между тем они представляются нам взаимно исключаящими друг друга, и вследствие этого наше мышление в них мирового бытия на самом деле может выражаться только круговой сменой одних и тех же утверждений и отрицаний. Мы можем выходить из того положения, что мир не служит откровением Бога, и в таком случае это положение, очевидно, будет представлять из себя совершенно достаточное основание для такого предположительного вывода, что, *может быть, мир вовсе и не есть откровение Бога.* Однако, при желании уничтожить гипотетический характер этого вывода и выразить его под категорической формой достоверного познания о мире, мы вполне основательно можем прийти к совершенно другому суждению, что, по всем фактическим данным нашего познания о мире, он наверное есть откровение Бога. Стало быть, в нашем мышлении мира мы с одинаковым правом можем выходить и из этого суждения, и в таком случае оно в свою очередь, конечно, будет также представлять из себя совершенно достаточное основание для совершенно другого гипотетического вывода, что *на самом деле может быть, мир еще и служит как-нибудь действительным откровением Бога.* Однако, при точной проверке этой гипотезы, мысль снова и необходимо возвращается к своему прежнему положению, что мир не служит откровением Бога; и таким образом все наше мышление о мире в конце концов, очевидно, может сводиться лишь к простому вопросу естественного недоумения: если мир, по своему происхождению и назначению, действительно есть откровение Бога, то почему же на самом деле он не является Его откровением в духовно-творческом развитии своей деятельности?

На этот вопрос имеется очень ясный и очень определенный ответ в религиозно-нравственном сознании человека. В том, что мир не выполняет своего назначения, человек считает виновным себя самого. По собственному суду его нравственного сознания он является совсем непригодным для осуществления предвечной цели мирового бытия, потому что он имеет не настолько чуткую душу, чтобы ощущать в мире живое присутствие Бога, и он совсем не обладает такими нравственными совершенствами, чтобы мог являть собой миру живое подобие Бога. Это сознание человеком своей непригодности является всеобщим фактом религиозно-нравственного опыта во все времена и у всех людей, и в этом сознании своем люди, конечно, нисколько не ошибаются. Ведь в этом сознании выражается лишь то, что действительно переживается человеком и что им действительно испытывается, на что он действительно способен и к чему на самом деле он совсем непригоден; так что если он непосредственно сознает свою непригодность для осуществления предвечной цели мирового бытия, то, стало быть, он и действительно непригоден к этому делу, и в таком случае вопрос о том, почему именно мир не служит откровением Бога, очевидно, не может допускать никакого другого решения, кроме данного ему всеобщим опытом человеческой жизни. Но на самом деле это решение приводит к новому кругу логических противоречий и вызывает собой новое глубокое недоумение, а вследствие этого психологическая невозможность другого решения вопроса в действительности неизбежно падает пред логической необходимостью думать непременно иначе. Необходимость эта вызывается тем, что, на основании непригодности человека к осуществлению мировой цели, мы можем связать наши несогласимые суждения о мире, очевидно, лишь в таком положении: мир действительно есть откровение Бога, *но только откровение неудачное*. А это положение, под словесной формою мысли, заключает в себе совершенную бессмыслицу, потому что если мы можем говорить о мире как о действительном откровении Бога, то лишь в смысле действительного создания его Богом по идее божественного самооткровения. В силу же такого мышления непригодность нашего мира к осуществлению божественной идеи о нем, очевидно, касается не одного только мира, но имеет с миром касается и Бога. Она именно свидетельствует не только о том, что мир недостоин Бога, но этим самым она также свидетельствует и о том, что будто божественная идея мира оказалась ложной идеей и что божественное творчество поэтому оказалось совершенно напрасным.

Насколько это свидетельство может представляться неотразимым, об этом весьма убедительно говорит печальная школа религиозных мыслителей, которые ввели осуждение Бога даже в свое исповедание веры. Для древних индийских мыслителей, созерцавших мир в его наличном бытии и в его отношении к Богу, казалось до очевидности ясным, что Вечный и Неизменный, создавая наш мир, уклонился от своей истинной, ему свойственной, жизни и впал в роковое заблуждение; можно даже сказать о нем, что Он совершил несомненное преступление, потому что создание такого мира, каким действительно является наш мир, можно считать только за несчастную ошибку

и за роковой грех божества¹. Ясное дело, что эти мыслители не в состоянии были отыскать какого-нибудь другого выхода из логического круга несогласимых суждений, кроме признания нашего мира за неудачное откровение Бога, и потому они остановились на этом положении, как бы на действительном познании всей подлинной сущности мира. Конечно, они хорошо понимали, что такое познание совершенно разрушает божественность Бога, потому что оно само собой ведет к неизбежной постановке дилеммы: или Бога совсем нет, или же мир находится совсем в другом отношении к Богу; но они предпочли оставаться при *слепой* вере в Бога, потому что никакие поиски разумной веры на самом деле никогда еще не выводили философскую мысль из круга глубоких противоречий.

Наиболее широкий путь, по которому шла в этих поисках религиозно-философская мысль древнего мира, несомненно, открывался дуалистическим представлением бытия. Людям хотелось не только отделить, но именно противопоставить мир Богу, чтобы сделать Бога совершенно непричастным к наличному злу мирового бессмыслия. В этих именно видах они ставили мир в положение независимого бытия и мыслили его таким бытием, которое по самой природе своей неспособно к единению с Богом и, стало быть, может только противодействовать всему божественному. Таким опозорением мира они, конечно, надеялись спасти от крушения свою религиозную веру в Бога как в премудрого и всемогущего зиждителя нравственного миропорядка; но если им действительно иногда удавалось это спасение веры, то, несомненно, лишь путем многих вынужденных недомолвок и даже путем явных противоречий. Ведь самый факт религиозной веры составляет решительное противоречие дуалистическому представлению бытия, потому что весь жизненный смысл религии выражается непосредственной уверенностью человека, что Бог недалек от него и что он поэтому может иметь живое отношение к Богу. Стало быть, противопоставляя Богу мировое бытие, древние поборники дуализма естественно должны были при этом исключать человека из мира, а так как на самом деле человек живет в мире и, стало быть, несомненно, принадлежит миру, то, с целью выделить его из враждебного Богу мира, они вынуждены были представлять себе человека бесплотным духом, лишь временно заключенным в темницу материального тела. Но само собой разумеется, что такое представление о человеке несколько не устраняет того религиозного соблазна, с которым вынуждена была бороться религиозная мысль. Ведь если человек действительно есть дух, заключенный в темницу тела, то сам собой возникает вопрос: кто же именно заключил его в эту темницу и за что же он заключен сюда? А на этот вопрос человек сам отвечает сознанием своей виновности пред Богом и в этом ответе, очевидно, снова возвращает к себе все свои глубокие недоумения: как могло случиться, что Божие творение оказалось не достойным Бога? Неужели же в самом деле Бог ошибся в своем создании человека?

Философы-дуалисты не столько разрешали эти недоумения, сколько старались убежать от них. Пользуясь исконным преданием народов о бывшем

падении первого человека под влиянием преступных внушений со стороны злого искусителя, языческие апологеты религиозной веры возвели этого самого искусителя в самосущего врага Бога и сделали его безначальным владыкой всего материального мира. Таким путем они как будто и в самом деле объяснили существование зла и ненормальное положение человека в мире. По их представлению выходило, что зло необходимо должно существовав в мире, потому что мир есть порождение самосущего зла; и человек естественно должен страдать от владычества зла, потому что, до существу своей духовной природы, он, несомненно, является истинным творением доброго Бога, и только по оболещению злого искусителя совершилось его отпадение от родной ему области Божия царства, и он очутился в несвойственных ему условиях материальной жизни. Такое объяснение зла и морального сознания человеческой виновности пред Богом действительно гармонирует с известным преданием народов, и потому это объяснение было широко распространено в религиозной философии многих древних народов, и оно даже по настоящее время существует в догматическом учении многих языческих религий. Но если кто-нибудь и когда-нибудь считал это объяснение за некоторую теодицею, то, конечно, лишь потому, что оно отодвигает и закрывает собой религиозные недоумения, несколько, однако, не разрешая их. Ведь кто действительно ищет религиозной веры в Бога, для того, разумеется, важно знать вовсе не о том, как именно человек очутился под владычеством зла, а главным образом и даже исключительно о том, как именно Бог мог потерять человека, особенно если эта потеря совершилась по воле его совечного врага и, значит, вопреки собственной воле всемогущего Бога. Кто действительно ищет этого знания, тот уж, понятно, не может удовлетвориться подозрительной гипотезой самосущего зла, потому что эта гипотеза несколько не выводит философскую мысль из круга логических противоречий и метафизических несообразностей, и потому очень понятно, что еще в пределах древнего языческого мышления были сделаны весьма решительные попытки устранить эту несостоятельную гипотезу и оправдать религиозную веру совершенно другим путем.

Дуалистическое противоположение Бога и мира несколько не обеспечивает жизненных интересов религиозной веры, а выделение человека из мира и представление материальной природы в качестве особого бытия самосущего бессмыслия несколько не удовлетворяют даже элементарным требованиям философского мышления. Ввиду этого, несмотря на широкое распространение дуализма в религиозной метафизике древних культурных и современных необразованных народов, из седой старины того же самого востока, который создал типические образцы религиозно-философских доктрин дуализма, выступает целый ряд мыслителей совершенно другого направления и указывает на возможность другого выхода из круга логических противоречий в теистическом мышлении мирового бытия. Так, например, известные творцы вероучительной системы китайской религии смотрели на мир как на истинное произведение Бога и признавали наличное состояние мира совершенно достойным Бога. Конечно, они не думали отвергать существующего в мире

решительно будет доказывать собой действительность вечного смысла в бытии.

Но, с другой стороны, мы необходимо должны утверждать, что пока существует в мире зло, оно всегда и решительно будет доказывать собой, что вечный смысл мирового бытия в действительности не осуществляется. Следовательно, по существу действительного значения зла, мы, собственно, можем говорить не о ничтожестве его, а только о том, чтобы оно действительно никогда не существовало в бытии.

Конфуций, несомненно, понимал справедливость этого положения, потому что он, несомненно, ограничивал существование зла областью мира явлений. Признаваемая им религия является единственной в мире религией, которая говорит лишь о небесном жилище добродетельных людей и совершенно не знает никакого ада³. Очевидно, по эсхатологии этой религии, царство добра раскрывается во времени и существует в вечности, а зло хотя и проявляется в злых людях, однако вместе с ними оно совершенно уничтожается и потому в вечность не переходит. Такое представление о зле и добре вполне отвечает интересам оптимистического мировоззрения Конфуция. Но, как ясный и отчетливый ум, китайский мудрец, разумеется, хорошо понимал, что для оправдания этого представления требуется положительное знание о том, что злые люди, исчезая с лица земли, действительно исчезают из мирового бытия, т.е. совершенно уничтожаются. Между тем это уничтожение в действительности прямо немыслимо, и потому, систематически умалчивая о загробной участи порочных людей, Конфуций только и мог ограничиться своим знаменательным молчанием⁴.

Но это молчание, естественное и возможное для спокойно-рассудочного благочестия таких мудрецов, как древние моралисты школы Конфуция, является трагическим и невозможным для пытливых носителей критической мысли, требующих цельности и законченности всякого познания, ясности и отчетливости всякого разумного убеждения. Поэтому совершенно понятно, что в истории европейской философии построение теодицеи было с давних пор переведено на другой путь. Древние греческие мыслители вполне точно и определенно уяснили себе, что при существенной противоположности доброго и злого теистическое миропонимание становится решительно невозможным; потому что если Бог действительно не желает зла, то появление его в мире *вопреки воле Бога*, очевидно, может доказывать собой только одно из двух, что или Бог совершенно не предвидел возможности его появления, или же Он не в состоянии был предупредить его, а в том и в другом случае Он одинаково, лишается своего божеского достоинства. Вследствие этого для значительного большинства греческих мыслителей было совершенно безразлично, исчезнет ли когда-нибудь зло из мира или же навсегда останется в нем. Они поражались глубоким недоумением от самого *появления* в мире зла, факт же его появления, конечно, не делается *не бывшим* от того, что зло впоследствии будет уничтожено в бытии. Поэтому очень понятно, что

следование его по избранному пути всегда и обязательно совпадают только по отношению к злу, т.е. человеку достаточно только пожелать сделать недоброе дело, и он действительно может сделать его; между тем как если он имеет самое ясное представление об истинном содержании нравственной жизни, и теоретически вполне признает вечную, реальную ценность нравственной деятельности, и вследствие этого выбирает для себя именно путь нравственной жизни, то в его безусловной власти, собственно, только и находится один этот выбор, потому что жить нравственной жизнью он в действительности может и не иметь власти. Ввиду этого философы-моралисты, разумеется, не могли и не думали отрицать, что для исчезновения зла и для утверждения добра недостаточно одного только ясного познания о добре, потому что зло на самом деле является совершенно естественным для человека, добро же оказывается для него делом сверхчеловеческим. Но они стояли на такой точке зрения, которая заставляла их принципиально *извинять* существование зла, и потому его существование несколько не мешало им набрасывать на мировую действительность искусственный мираж оптимизма и признавать мировую жизнь за действительное произведение вечного разума. Платон, например, решительно утверждал роковую необходимость зла в пределах нашего мира, но это утверждение, само по себе, несколько не противоречило его знаменитому положению, что "добровольно никто не бывает злым"⁶. Демокрит несколько не скрывал факта не редких противоречий между умственным развитием человека и действительной жизнью его, что именно "многие не учившиеся разуму, живут по разуму, и многие из тех, которые ревнуют о наилучших помыслах, совершают самые постыдные дела"; но он легко мог относить этот факт на счет слабой убедительности человеческих познаний и потому спокойно мог оставаться при своем убеждении, что "причиной греха бывает только незнание наилучшего"⁷. Для Аристотеля не подлежало никакому сомнению, что зло создается человеческой волей в прямую противоположность добру и что божественный ум в человеке бессилен преодолеть в нем его животную волю, но справедливость этих суждений несколько не разрушает его принципиального положения, что "Бог и природа ничего не совершают напрасно"⁸, и потому ему было очень не трудно прийти к такому соображению, что зло хотя и *не соответствует* божественному плану мироздания, однако оно все-таки *может содействовать осуществлению* этого плана, и значит оно существует не напрасно в мире, и стало быть оно вовсе не делает нашего мира недостойным Божия величия.

Таким образом, оптимизм греческих мыслителей создавал несомненную возможность теистического миропонимания, но создавал эту возможность *только путем примирения Бога со злом*. На самом деле другого выхода из того положения, в котором на долю религиозной веры остается лишь бездна сомнений и недоумений и на долю философской мысли, требующей смысла в бытии, вместо указаний определенного смысла, остается лишь непосильная борьба с фактом мирового бессмыслия, в собственных пределах человеческой

мысли нет и не может быть. Ведь мысль не может устранять существующих фактов; она может только раскрывать их взаимную связь и может только удовлетворяться теми объяснениями данной действительности, к которым приводит ее мышление действительных фактов. Поэтому, пока она может думать о мире, что существующие в нем недостатки нисколько не мешают ему быть воистину *космосом*, т.е. вполне достойным Божия величия, она с логической необходимостью развивает религиозную веру в Бога в качестве *истинного миропонимания*. И даже в том случае, когда она логически продумывает факт существования зла и, вследствие этого, превращает космос в арену борьбы двух противоположных сил – божественной-космической и материальной-акосмической, она все-таки с логической необходимостью развивает религиозную веру в Бога в качестве *истинной философии человеческого духа*. Но лишь только она начинает продумывать факт существования человека в его вероятной зависимости от Бога и в его несомненном подчинении злу, как немедленно же возникает пред нею естественный призрак атеизма в неизбежном признании мирового бессмыслия. Ввиду этого совершенно понятно, что, при всей неудовлетворительности оптимистического мировоззрения, оно все-таки постоянно притягивало к себе философскую мысль, потому что, уложенное в рамки логического мышления, оно действительно устраняет грубые противоречия мысли и действительно вносит в мировое бытие по крайней мере хоть некоторый призрак смысла. И поэтому же очень понятно, что оптимизм даже и в настоящее время многими считается за единственный путь к философскому построению цельного мировоззрения и, по связи этого мировоззрения с теистическим миропониманием, за единственный путь к философскому обоснованию теизма, т.е. очень понятно, что философское *обоснование теизма* даже и теперь еще не редко достигается только *путем оправдания зла*.

Само собой разумеется, что оптимистическое мировоззрение нашего времени строится гораздо шире и глубже, нежели как оно строилось в философии древнего мира. Греческие мыслители утверждали свой оптимистический взгляд на мир, собственно, не на основании каких-нибудь познаний о мире, а напротив – в прямое исправление своих действительных познаний о нем, именно ввиду явного противоречия в содержании этих познаний⁹. Между тем современная философская мысль стремится вывести оптимистическое представление мира из научного познания о мировой жизни как о процессе непрерывного образования физических миров и прогрессивного развития духовных человеческих сил¹⁰. Это познание, во всяком случае, доказывает нам, что, с теистической точки зрения, мир постепенно только становится тем, чем он должен быть по божественной мысли о нем; и потому, на основании этого познания, можно утверждать оптимистический взгляд на мир, нисколько не отвергая действительного несоответствия между наличным состоянием мира и предвечным планом божественного творчества. В этом случае логическая обработка оптимистического мировоззрения, очевидно, будет

определяться выяснением соотношения между различными точками зрения на мир. Мы, по логической необходимости самого понятия о Боге, должны принимать за несомненное, что Бог представляет себе мир не в отдельных моментах его существования, а в его цельном бытии, т.е. Он представляет себе мир как вполне осуществленную свою идею, как совершенно законченное бытие. Поэтому для божественного разума, несомненно, представляется до очевидности ясным, что ни одна ступень мирового развития в действительности не составляет отрицания божественной воли, как, например, не составляет ее отрицания то обстоятельство, что человек не сразу из ничего появляется на свет, а в течение определенного времени постепенно организуется в человека в утробе своей матери. Но мы, конечно, не боги, а люди; мы переживаем и знаем мировое бытие только в процессах его развития, т.е. мы, несомненно, знаем его, как *несовершенное*, как далеко еще *не законченное*, и потому оно естественно представляется нам не соответствующим его идее, так как оно и на самом деле в настоящее время *пока еще* не соответствует ей. Стало быть, зная божественную идею мира и имея в виду несоответствие нашего мира этой идее, мы, конечно, можем только осудить наш мир как действительно не соответствующий божественной мысли о мире; но, зная мировую жизнь как историю непрерывного прогресса, мы все-таки не можем считать это несоответствие действительным злом мирового бытия¹¹.

Для оправдания мира, с нашей человеческой точки зрения, очевидно, требуется, чтобы далекое будущее было нашим настоящим, т.е. чтобы *конец* мирового развития приходился *в середине* или даже *в самом начале* мирового процесса. Но разум, понятно, не может предъявлять такого нелепого требования, потому что в мышлении бытия, как единого целого, для разума слишком ясна неразрывная связь настоящего со всем прошедшим и со всем будущим. Ведь и нефилософ, конечно, может ясно понять, что все те духовные ценности, которыми владеет современное человечество, потому только и приобретены нами, что над их приобретением работал весь род человеческий за все время его существования на земле. И все будущие успехи духовной культуры вплоть до того умопредставляемого момента, когда действительно осуществится наконец всеобщая цель мирового бытия, не будут исключительным достоянием будущих поколений, потому что эти поколения сами по себе никогда бы ничего не достигли, если бы не стояли за ними ряды предыдущих работников. Стало быть, мы естественные наследники прошедшего и естественные участники будущего. Все, чем мы владеем теперь, принадлежит не нам только одним, но и всем нашим предкам, и все, чем овладеют будущие поколения людей, будет принадлежать не им только одним, но вместе с ними и нам. Можно ли после этого нам гордиться тем, что в развитии наших духовных сил мы, несомненно, превосходим наших отдаленных предков? И можно ли нам жаловаться на то, что будущие поколения людей наверное уйдут далеко вперед и мы окажемся в таком же отношении к ним, в каком стоят по отношению к нам наши отдаленные предки?

Такая гордость и такая жалоба могли бы доказывать собой только наше неразумие. Ведь было бы очень смешно, если бы, например, какой-нибудь каменщик, которому пришлось положить последний кирпич при сооружении великого здания, стал бы на этом основании воображать о себе, что будто он только один и осуществил гениальный план архитектора, все же остальные рабочие дни понапрасну изнуряли себя бесполезной работой. Точно так же было бы смешно думать и о последнем поколении людей, которому суждено будет завершить процесс мирового развития, что будто одно лишь это поколение осуществит Божию мысль о мире, весь же остальной род человеческий будет лишь родом печальных неудачников. На самом деле и настоящее не исключительно наше, и будущее не исключительно будущих людей; все, что достигнуто или будет достигнуто людьми, очевидно, принадлежит или будет принадлежать всему роду человеческому и даже всему Божию миру вообще, так что если только действительно придет такое время, когда Божия мысль о мире действительно будет осуществлена в бытии, то ее осуществление, несомненно, будет принадлежать всему роду человеческому и будет иметь существенное значение для всего Божия мира вообще.

Но придет ли когда-нибудь это время? С точки зрения идеи прогресса как всеобщего закона мировой жизни, оно непременно должно прийти, в реальном же значении идеи прогресса для нас не может существовать никакого сомнения. Ведь мы действительно находим эту идею в раскрытых пред нами страницах истории мира, и значит, рассматривая мир как творение Божие, мы действительно имеем в этой идее самое достоверное познание о божественном плане мироздания. В этом познании мы видим и, на основании его, можем положительно утверждать, что Бог создал мир не как *осуществление*, а как *осуществителя* своей мысли, т.е. на мир следует смотреть не как на художественную панораму Божиих действий, а как на процесс живого раскрытия Божия дела в постепенном развитии собственной жизни мира. Стало быть, если бы духовная сторона мировой жизни представляла собой действительную историю постепенного усовершенствования, то никакие недостатки мирового существования не могли бы сделать мирового бытия недостойным божественного творчества, потому что в этом случае всякие недостатки, очевидно, были бы только временными состояниями относительного несовершенства и мы имели бы несомненное право думать, что мир переживет эти состояния свои в дальнейшей истории своего развития. Но в том именно и заключается великий соблазн теистического миропонимания, что духовная сторона в мировом бытии на самом деле занимает совсем другое положение. Мы знаем, что в человеческой жизни существует не просто лишь недостаток полного совершенства, но что в ней существует также и несомненное противоречие моральному сознанию в осуществлении не должествующего быть, и в ней существует даже прямое отрицание вечного смысла в бытии, т.е. отрицание духа и отрицание Бога, и утверждение исключительной силы и ценности материальных начал бытия. Такое развитие человеческой жизни составляет подлинное зло нашего мира, и

в нем заключается несомненная вина человека.

Можем ли мы рассчитывать на будущее исчезновение этого зла и можем ли мы надеяться на будущее снятие с человеческого рода этой вины? Надеяться на это, в естественных границах и условиях человеческого существования, мы не имеем никаких оснований, потому что хотя история человеческой жизни и является процессом развития духовных сил человека, однако это развитие вовсе не определяет собой непременно усовершенствования человеческой жизни. На самом деле оно одинаково может быть направлено и к поддержанию, и к разрушению нравственных устоев жизни, и при этом отрицание нравственных устоев жизни всегда и немедленно может быть проведено в действительную жизнь, как положительное содержание злой человеческой деятельности, между тем как признание этих устоев непосредственно ведет лишь к расширению и углублению нравственного сознания человека и в действительности может сказываться не столько усовершенствованием его жизни, сколько страданием его за жизнь вопреки сознанному и признанному им идеалу нравственного совершенства. По крайней мере до настоящего времени история непрерывно подтверждала этот самый ненормальный порядок жизни. Мир никогда еще не видал людей, которые были бы совсем неповинны в утверждении или распространении зла на земле, отрицателей же нравственного добра и всяких ученых апологетов мирового бессмыслия он уже не мало видел и, вероятно, еще больше увидит; потому что борьба зла и добра давно уже перешла из области практической жизни в область философской мысли и стала борьбой враждебных мировоззрений, а ведь если жизнь может порождать только недобрых людей или даже неисправимых злодеев, то мысль, несомненно, может создавать и вооружать на разрушительную деятельность прямо непримиримых врагов добра. Значит, по всему тому, что мы знаем об отношении зла и добра к факту развития духовных сил человека, мы не можем возлагать на это развитие оптимистическую надежду будущей победы над злом. Напротив, пользуясь широким опытом прошедшего и настоящего, мы скорее можем допустить в завершении наличного строя мировой жизни полное осуществление пророческих слов Христа, что едва ли в то время будет существовать вера на земле (Лук. 18, 8, срав. Матф. 24, 12), т.е. именно, конечно, живая вера в истину открытого и осуществленного Христом вечного смысла жизни.

Увлеченные идеей прогресса, современные защитники оптимизма обыкновенно совсем не обращают внимания на возможность и действительность *духовного* служения злу. Между тем факт этого служения имеет огромное значение. Он решительно уничтожает собой религиозно-философский оптимизм, а вместе с ним, стало быть, уничтожает и то единственное основание к философскому мышлению бытия, с точки зрения которого мы можем утверждать в нем несомненную действительность разумных оснований и целей. Конечно, оптимизм безусловно прав в своем основном положении, что существование в мире добра служит положительным доказательством предвечного смысла в мировом бытии. Но он бессилен в

жизни, считал и считает необходимым придумывать всякие извинения злу, как будто оно вовсе не зло. Само собой понятно, что такие построения теодицеи не могут выдерживать даже и самой снисходительной критики, и потому, если бы кто наивно вообразил себе, что будто религиозная вера и философия вечного разума могут опираться лишь на такие слабые основания, тот, понятно, в силу критической оценки этих оснований, мог бы только отвергнуть и религию и метафизику¹³. Между тем жизненные интересы человека на самом деле, конечно, требуют не того, чтобы он обольщал себя воображаемым смыслом бытия, а того, чтобы он действительно осуществил всеобщую цель мирового бытия, т.е. жизненные интересы человека могут быть обеспечены не признанием бытия самосущего зла или не отрицанием в мире наличности зла, а исключительно только действительным освобождением мира от зла. Вследствие же этого правильная постановка космологической проблемы несомненно и исключительно может быть сделана только в духе религии.

Религия совершенно правильно говорит, что Бог всегда и безусловно прав, и потому она совершенно правильно обнадеживает человека явлением ему Божией правды как действительного примирения всех противоречий бытия в действительном осуществлении Божией мысли о бытии. Если она может неправильно сообщать человеку Божию мысль о мире или может неправильно указывать ему способ осуществления этой мысли в мире, то эти ошибки не касаются правильности того пути, на котором стоит религия. Все-таки для устранения глубоких недоумений веры и мысли она не отрицает существующего противоречия в бытии, а требует лишь такого познания Божией правды, при котором, несмотря на полное и решительное признание наличного бессмыслия в мировом бытии, могли бы, однако, исчезнуть все недоумения мысли. При наличности такого познания космологическая проблема, конечно, перестала бы существовать, потому что мировое бытие было бы тогда насквозь прозрачно и вся Божия тайна мира была бы как день ясна. А потому если не существует такого познания, то единственная задача религиозно-философской мысли естественно должна заключаться именно в том, чтобы непременно достигнуть его.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

2.

Библейское известие о начале зла и о падении первого человека.

По давнему преданию разных народов, зло появилось на земле вместе с первым падением человека, В настоящее время это предание возвещается только религией в качестве основного догмата веры, но на самом деле оно весьма ясно и весьма решительно подтверждается и одним мировым фактом, именно фактом морального сознания человеческой виновности пред Богом; потому что каждым актом этого сознания человек осуждает себя как нарушителя Божией воли, т.е. в каждом акте этого сознания он в собственном и точном смысле осуждает себя за свое отпадение от Бога. Такое осуждение, разумеется, было бы совершенно невозможно, если бы у человека при этом не было другого сознания о том, что преступление божественного миропорядка не составляет неизбежного следствия мировой необходимости, а что оно создается собственной мыслью и волею самого человека и что в собственной человеческой жизни оно вытекает не из какого-нибудь недостатка человеческой природы, а всякий раз возникает лишь из эгоистического желания человека возвести свою ограниченную волю в единственный закон мирового существования, чтобы сделать себя целью не только для себя самого, но и единственной целью всего мирового бытия, не исключая даже и самого Бога. Если бы не было в человеке такого сознания, то он и не мог бы, конечно, подчинять свою деятельность верховному суду Божией воли, т. е. не мог бы осуждать или одобрять свои поступки с точки зрения безусловной нормы жизни. А если в основе нравственного самоосуждения действительно лежит сознание о свободном нарушении человеком божественного миропорядка, то, значит, фактзла, несомненно, тождествен с фактом *падения*, и потому первым виновником зла в мире, несомненно, было то существо, которое первое отступило от Бога на свою собственную волю, и значит первое появление зла на земле, несомненно, выражается первым падением человека. Стало быть, давнее предание об этом падении мы вполне основательно можем рассматривать как историческое свидетельство о действительном событии, а вследствие этого едва ли кому-нибудь

покажется странным, если со всеми недоумениями нашего философского мышления о мире мы обратимся к библейскому изложению предания о падении.

По библейскому учению, Бог непосредственно осуществил в бытии собственно не мир, а только безвидный хаос элементов мира (Быт. 1, 1-2). Но всемогущая сила божественного творчества сообщила природе этого хаоса неизменный закон планомерного развития, и потому, как только появился хаос, в нем последовательно *стало совершаться* то самое, что *говорил* о нем Бог (Быт. 1, 3, 6-7, 9, 11, 14-15, 20, 24), т.е. в необходимых процессах своего механического творчества слепая природа стала постепенно осуществлять то самое, что предвечно заключалось в божественной мысли о мире¹⁴.

Поэтому на всех ступенях своего последовательного развития природа неизменно оказывалась достойной своего Творца, и сам Бог неизменно одобрял ее как *хорошую* (Быт. 1, 4, 8, 10, 12, 18, 21, 25), и сам же Он дополнил ее творческую деятельность созданием на земле первых людей. По библейскому сообщению, человек был создан Богом не посредством механических сил природы, а новым непосредственным актом Божественной силы, образовавшей из земли физический организм человека и сообщившей ему особую душу по собственному образу Божия бытия (Быт. 1, 26-27). Этим осуществлением в бытии Божия образа закончилось все дело миротворения (Быт. 2, 2-3), так что в свободном самооткровении Бога посредством творения и для творения, очевидно, вполне осуществилась та Божия мысль, которая служила предвечным основанием мирового бытия и в которой поэтому выражается вечная цель бытия. И библейская история положительно уверяет нас, что в начальный период своего существования мир действительно соответствовал этой цели творения.

По сказанию Библии, первые люди живо ощущали в природе реальное присутствие Бога, и слышали голос Его, и могли даже беседовать с Ним (Быт. 3, 8-10). Поэтому все их отношения к природе сначала определялись не какими-нибудь практическими мотивами, а исключительно только живым созерцанием в ней истинного Божия храма. Несмотря на то что в самом превосходстве своей духовной природы они получили власть над всем, что есть на земле (Быт. 1, 25), они все-таки не думали о фактическом осуществлении этой власти и нисколько не заботились о том, чтобы поработить себе окружающую природу и сделаться царями земли. Напротив, чувствуя в мире живое присутствие Бога, они в силу этого сознавали и свою обязанность пред

Богом непременно охранять первобытную красоту Божия дела и всеми силами содействовать поддержанию в природе того нормального порядка жизни, на котором они ясно видели печать божественной силы и премудрости (Быт. 2, 15). Поэтому ничто живое тогда еще не испытывало никаких страданий от человека, и сам человек еще не знал тогда никаких страданий жизни. В то исключительное время, по библейскому сообщению, человек умел довольствоваться самой скромной долей: он не думал о сооружении крепкого жилища, не помышлял о приобретении имущества и не считал даже нужным прикрывать свою наготу какими-нибудь одеждой; он неприспособленно питался хлебными зернами и древесными плодами и прикрывался лишь тенью того сада, плодами которого питался (Быт. 1, 29; 2, 25). Это мудрое умение человека жить при самом ограниченном круге действительно необходимых потребностей, несомненно, определялось тем обстоятельством, что человек смотрел на природу лишь с точки зрения тех религиозных волнений, которые создавались в нем ощущением Божия присутствия в мире. Он видел, например, около себя животных и считал себя обязанным изучать их природу и жизнь, но не потому, что имел в виду как-нибудь воспользоваться ими, а потому, что самое присутствие их около него он считал за особое дело Божией воли, нарочито приведшей их к человеку именно затем, чтобы, по библейскому выражению, он нарек имена им (Быт. 2, 19, 20), т.е. чтобы он изучил их и в устройении их природы и жизни узнал бы творческую волю и мысль единого мирозидателя. Значит, первобытный мир действительно осуществлял предвечную цель своего бытия и действительно являлся живым откровением Бога; потому что первобытная природа сначала видела в человеке не эгоистичного царя-завоевателя, а только доброго хранителя и промыслителя своего и сама она, как живая среда действенного проявления Божией силы, сначала была для человека не источником счастья или несчастья его жизни, а исключительно только необъятным храмом его чистого служения Богу.

Но эта первобытная гармония мирового бытия с предвечным планом божественного миротворения с течением времени была нарушена, и нарушена прежде всего в сфере духовного мира. Библейские сообщения об этом мире весьма небогаты, потому что ни истории его создания, ни истории его жизни Библия совсем не касается. Но те мимоходные библейские указания, которые относятся к этому миру, все-таки дают нам совершенно достаточные основания для того, чтобы судить об условиях существования бесплотных духов и на основании этих условий осветить, по крайней мере, *психологическую* историю первого преступления. Библия говорит нам, что Бог даже *и в ангелах*

своих усматривает недостатки (Иова 4, 18). Это показывает, что бесплотные духи пока еще не достигли той, возможной для них, высокой ступени нравственного совершенства, которой они непременно должны достигнуть по творческой мысли о них; а отсюда необходимо следует думать, что творческое мановение божественной воли осуществило их в бытии не в состоянии законченного совершенства, а лишь в состоянии нравственной чистоты и духовной силы к действительному осуществлению божественной идеи духовного бытия. Поэтому жизнь бесплотных духов, несомненно, должна подчиняться закону развития, и в силу свободного творчества жизни среди них естественно должно существовать как разнообразие духовных служений, так и различие степеней духовного совершенства. Смотря по господствующему содержанию своих впечатлений, одни из бесплотных духов, например, могут более всего поражаться Божиим всемогуществом, и потому в созерцании Божия творения они естественно будут стремиться к благоговейному созерцанию божественной *силы* Всемогущего; другие, созерцая премудрое устройство вселенной, могут более всего стремиться к разумению сокрытых в Божием уме конечных *начал* бытия; третьи, в сознании своего бытия как святого Божия дара могут иметь центральным предметом своего мышления признание Божией *власти* над ними и над всем бытием вообще; иные, по силе созерцания нравственных совершенств божественной природы, преимущественно могут служить благоговейными исповедниками Божия *господства* над всеми возможными ступенями тварного совершенства; иные, в созерцании полноты божественных совершенств, могут более всего поражаться царственным величием Бога и потому естественно могут желать, чтобы каждая вещь в мире и прежде всего сами они были достойными *престолами* Божией славы. Словом, вселенная может вызывать много различных впечатлений и чувств, и каждое чувство может определять собой сообразный с ним вид духовного служения Богу. Но чувством, конечно, определяется только вид духовного служения Богу, а не степень его энергии, потому что и самое чувство может иметь различные степени энергии, это зависит от доброго желанья и свободного усердия к его разумному воспитанию. Поэтому если допустить различие в этом усердии, то среди бесплотных духов, очевидно, должны существовать не только разные виды духовного служения Богу, но и различные степени личного духовного совершенства. И библейское учение действительно указывает на существование этих различий.

Библия, как известно, различает *ангелов* и *архангелов*. Это различие, при единстве природы бесплотных духов, конечно, не может быть изначальным установлением божественной воли, потому что царство духов — царство разумной свободы, а это царство даже и в отношении самого Бога исключает возможность такого распоряжения в нем, чтобы Он ни за что ни про что одних его членов сделал властными, а других подчиненными. Если уж в этом царстве действительно существует различие высших и низших, то оно, несомненно, существует здесь не в силу внешнего подчинения одних другим, а лишь в силу нравственного превосходства одних над другими, так что оно лишь постепенно могло образоваться здесь как неизбежный результат неодинакового развития духов. Наиболее энергичные духи, разумеется, должны были достигнуть и наибольшего развития своих сил, а в силу этого, совсем независимо от собственного желанья, они естественно могли оказаться примерными образцами жизни для наименее сильных духов и, по собственному желанью этих последних, могли сделаться вождями-руководителями их как в деле совершенного познания Бога, так и в деле непрестанного служения Ему. Такой порядок жизни в сфере духовного мира вполне достоин Божией правды и вполне сообразен с природой разумного духа. Поэтому, нисколько не рискуя ошибиться, мы можем вполне допустить, что духовно-начальственное положение в сфере бесплотного мира определяется только действительным преимуществом духовного труда и принадлежит только бесспорному авторитету нравственного совершенства. И однако, это самое начальственное положение, как результат собственной деятельности свободного духа, определило собой первый преступный мотив к первому нарушению божественного миропорядка.

По мимоходному библейскому указанию (1 Тим. 3, 6), первый виновник падения *возгордился* высотой своего положения и возымел желание подчинить себе мир, *чтобы заменить собой* для него Бога¹⁵. С точки зрения психологического анализа не может быть никакого сомнения в том, что в положении падшего духа были достаточно веские основания для безмерного проявления его гордости. Если у него появилось желание сделаться *богом* для мира, то значит — по степени своего развития он превосходил всех своих братьев и пользовался у них авторитетом наиболее совершенной личности во всем Божием мире. Иначе его греховное помышление о себе несомненно бы оказалось гораздо более скромным. То есть если бы он был только одним из многих равных духов и являлся руководителем лишь некоторой части духовного мира, то в этом случае он, конечно, мог бы возгордиться своим начальственным положением и мог бы желать расширения своей

власти, но только не на счет власти Бога, а непременно на счет власти равных ему других духов. Это потому бы непременно вышло так, что самое существование многих и равных духов слишком бы ясно говорило первому виновнику падения о явном безумии его желания сделаться богом, когда на самом деле он не имеет никакого преимущества пред многими другими вождями духовного мира и в действительности является только *одним из многих*. При таком условии его преступная гордость, несомненно, толкнула бы его на другой путь. В качестве грубого эгоиста он мог, конечно, нисколько не бояться Бога, но, как один из многих равных вождей, он не мог не опасаться своих товарищей и не мог не видеть в них своих непримиримых врагов. Ведь, не имея божеской славы и чести и, однако, болезненно раздражая себя мыслью об их приобретении, он обязательно должен был думать, что как только его товарищи узнают об его помышлении, так и явятся претендентами на чарующее его благо, потому что право на это благо у всех одинаково, точнее при одинаковом неимении здесь какого бы то ни было права все одинаково могут присвоить его себе. Поэтому, как чудовищный вор в своей мысли, первый виновник падения обязательно должен был подозревать своих товарищей, что и они также способны на воровство, и вследствие этого он обязательно должен был думать, что если они вздумают добиваться божеского достоинства, то ему неизбежно придется бороться с ними и, может быть, вместо божеской славы придется покрыть себя срамом позора. В силу же неизбежной необходимости этого подозрения и соображения основная задача преступной деятельности гордого духа, очевидно, могла выражаться только в форме злого желания его во что бы то ни стало погубить своих великих товарищей, чтобы не иметь себе в них возможных соперников. Следовательно, сжигая себя мыслью о божеской чести, он, при указанных обстоятельствах, все-таки мог стремиться не к тому, чтобы *заменить собой Бога* для мира, а лишь к тому, чтобы ему *пользоваться божеской честью* в мире, и притом пользоваться этой честью только ему одному. Поэтому если он поставил своей задачей не подрыв нравственного авторитета своих товарищей с целью считаться высшим из Божиих творений, а устранение мира от самого Бога с целью занять в нем положение Бога и если, значит, он начал свою преступную борьбу не с товарищами своими, а именно с Богом, то ясное дело, что его положение в мире было положением исключительным¹⁶.

Погибавший великий дух, несомненно, был выше всех и во всем Божиим творении не имел себе равного, так что в сфере духовного мира он пользовался огромным и общепризнанным авторитетом, и ему,

в сущности, доставало только одного, чтобы его считали и почитали за Бога. В этом исключительном положении он действительно мог подумать о том, что ему приходится делить свою великую славу с единым верховным Владыкой бытия; потому что он не мог, конечно, не видеть, что мир бесплотных духов с любовью почитает в нем только своего великого вождя пред Богом и мудрого руководителя к Богу и что вся та великая слава, которой он был окружен, собственно, принадлежит не ему, а лишь тому великому Божию служителю, каким он действительно был и каким он продолжал еще, понятно, считаться, когда зародилась в нем преступная гордость. Поэтому, ввиду охватившего его чудовищного эгоизма, он естественно должен был почувствовать тайную зависть к Богу, и в силу этой зависти у него естественно должно было появиться такое желание, что *для него* было бы весьма хорошо, если бы Бога совсем не было. Но он достоверно знал, и не мог не знать, что Бог существует, потому что, претендуя на божеское достоинство, он все-таки положительно знал, что он вовсе не Бог, что своим ограниченным бытием он в действительности обязан лишь творческой силе истинного, самосущего Бога¹⁷. И так как об этом не менее его достоверно знали и все другие бесплотные духи, то существование Бога, естественно, оказалось для него непреодолимым препятствием к достижению его гордой мечты. А между тем эта мечта успела завладеть всем его существом, и он жил только этой мечтой и не думал отказываться от нее. Поэтому, видя в Боге препятствие к ее осуществлению, он уж, естественно, стал думать не о бесконечной благодати Бога и не о всемогущей силе Его, а исключительно только о том, что Его существование является для него единственным препятствием, из-за которого он не может достигнуть божеской чести. И вот он увидел в Боге своего врага и вспылал к Нему чувством непримиримой ненависти.

Под влиянием этого чувства, если только о характере падшего духа можно судить по всем дальнейшим действиям его в человеческой истории, он, вероятно, разразился дерзкой хулой на Бога, вероятно именно постарался приписать Богу все те нравственные недостатки, которые выросли из его собственной гордости и исказили в нем его богосозданную природу. По крайней мере, иначе совершенно невозможно объяснить, хотя бы только и относительный, успех его замыслов. По косвенным библейским указаниям (например, Ефес. 6, 72), он, несомненно, увлек за собой немалое число бесплотных духов¹⁸. А ведь для того, чтобы чистые духи при положительном знании их о своем существовании как о свободном даре Божией благодати могли все-таки пристать к явному врагу Бога, для этого необходимо, чтобы в них самих возбудилось враждебное чувство к Богу. Стало быть, виновник

их падения успел возбудить в них это чувство, и в таком случае не может подлежать никакому сомнению, что он шел к своей цели путем клеветы. Если мы поставим вопрос: как в самом деле добрые духи могли вдруг оказаться неблагодарными в отношении Творца своей жизни? то психологически здесь возможен только один ответ: они могли оказаться неблагодарными по отношению к Богу лишь в одном и единственном случае, если именно каким-нибудь образом им пришло на мысль и они уверились в том, что будто Бог создал их *только ради Себя самого*, чтобы было над кем Ему властвовать и было бы кому славословить Его. Такое представление об основаниях божественного творчества, разумеется, может определять собой не чувство благодарности, а скорее чувство нерасположения к Богу, потому что оно представляет Бога в недостойном Его свете корыстных побуждений, т.е. оно прямо лишает Бога его божественности. А если мы поставим вопрос: каким образом добрые духи могли вдруг оказаться враждебными Богу? то психологически и здесь также возможен только один ответ: они могли сделаться врагами Бога лишь в том единственном случае, если им пришло на мысль и они себя уверили в том, что будто, в пределах своей природы и сил, они могли бы достигнуть гораздо более высокого положения, чем какое они занимают в действительности, если бы только Богу угодно было поставить их в наиболее благоприятные условия жизни, но что Ему будто бы не угодно этого сделать из опасения потерять в них своих покорных рабов. Такое представление о Боге естественно, конечно, могло определять собой только враждебное чувство к Нему, потому что, выставляя Бога таким существом, которое *по нежеланию добра* своим разумным созданиям *намеренно препятствует* им в достижении их насущных целей, оно тем самым, конечно, выставляет Бога явным врагом своих созданий, и вследствие этого оно уж естественно должно вызывать собой такое именно отношение к Богу, какое возможно только в рассуждении *лично*го врага. Следовательно, имея в виду те необходимые условия, при которых действительно могло совершиться падение духов, и соображая возможную наличность этих условий с точки зрения того преступного настроения, которым был охвачен первый виновник падения, нам кажется, мы имеем достаточно веские основания, чтобы определить, по крайней мере, психологически-вероятный процесс древней небесной катастрофы.

Эта катастрофа, вероятно, совершилась таким образом, что первый ненавистник божественного миропорядка, прикрываясь мнимой любовью к своим собратьям и будто бы ратуя за их интересы, искусно забросил в них ложную мысль о действительных основаниях

своим Богом Творце они имеют вечный и единственный образ бесконечного совершенства, так что если они действительно желают идти по пути нравственного усовершенствования, то в этом случае для них, несомненно, возможен только один путь — путь возможного уподобления Богу, потому что всякое отклонение от Бога, как отклонение от реального образа истинного совершенства, есть отклонение к пустоте, т.е. к совершенной потере нравственного существования. На этом основании чистые духи, естественно, могли высказать только свое решительное осуждение по поводу ложных представлений о Боге и об их собственном тварном величии. А так как их бывший вождь упорно настаивал на своем представлении, то они, естественно, увидели в своей жизни первую печальную необходимость начать обязательную борьбу с первым заблуждением. По библейскому известию, энергичным защитником истины тогда выступил один из вождей духовного мира — архангел Михаил, около которого и соединились все небесные защитники истины. Обе стороны, как выражается апостольское слово, тогда *воевали* друг против друга, т.е. каждая из них старалась доказать свою правоту, и виновник падения *не устоял* в этой духовной борьбе, т.е. не мог доказать свою ложь. Однако, вместо того чтобы сознаться в своем заблуждении и тем показать, что он лишь *невольно ошибся*, по ограниченности своего несовершенного ума, он с упорством дикой ненависти к Богу все-таки продолжал повторять свою ложь и таким образом ясно показал всему бесплотному миру, что он вовсе не ошибся, а *намеренно выдумал* свою ложь. Поэтому защитники истины могли без всякого затруднения проникнуть в скрытую им тайну его непримиримой ненависти к Богу. Они поняли, что Бог мешает гордому духу быть единственным высшим существом для мира и что он потому именно и старался отвлечь их от Бога, чтобы заменить собой Бога для них; они поняли это обстоятельство и вместо божеской славы и чести покрыли своего бывшего вождя позором *клеветника*.

В сфере духовного мира клеветнику было нечего делать. После разоблачения его замыслов он уж, конечно, не мог рассчитывать на успех своей пропаганды и потому перенес свою преступную деятельность в пределы нашей земли. Здесь также находились свободно-разумные существа и благоговейные чтители Бога, это были первые люди. По библейскому рассказу (Быт. 2. 9, 17, 3, 22), они жили в особом саду, посредине которого росли два дерева: одно называлось *деревом жизни*, потому что с ним было связано Божие обещание, что, питаясь его плодами, люди не увидят смерти; а другое называлось *деревом познания добра и зла*, потому что с ним была связана Божия

заповедь не есть от плодов его под опасением смерти²⁰. И люди были настолько послушны Божией воле, что даже усилили содержание данной им заповеди и порешили не только не есть плодов запрещенного дерева, но, во избежание соблазна, совсем и не прикасаться к нему (Быт. 3, 3). Этих-то самых искренних служителей Бога дьявол и решил погубить.

В видах достижения своей цели дьявол, конечно, не мог подействовать на людей путем духовного внушения им преступных желаний; потому что, при их несомненном желании быть послушными Божией воле, недобрые мысли хотя и могли, конечно, появиться у них, однако не могли настолько привиться к ним, чтобы сделаться достаточными мотивами для начала преступной деятельности. Поэтому дьявол решился подействовать на людей особым путем, не путем внутреннего голоса их собственной мысли, а путем внешнего голоса физической природы. Он именно поразил однажды Еву необычайностью такого события, что во время ее прогулки по райскому саду с нею вдруг заговорил змей. Разумеется, присутствие животных в раю несколько не могло показаться удивительным Еве, но то обстоятельство, что животные могут говорить, естественно должно было изумить ее, потому что такая способность животных, несомненно, должна была представиться ей *совершенно неожиданным открытием*. Поэтому весьма понятно и весьма естественно, что она заинтересовалась этим открытием и, под влиянием этого интереса, могла спокойно выслушать и стала серьезно обдумывать такое сообщение змея, которое она с решительным негодованием всегда бы и несомненно отвергла, если бы только оно возникло в качестве ее личного соображения. Собственно, разговор ее со змеем начался, в сущности, безобидным вопросом мнимого неведения. Змей будто бы слышал, что Бог предоставил людям рай и в то же время запретил им пользоваться плодами его, и вот он будто бы не знает, как ему следует относиться к этому странному слуху, правду ли ему говорили или нет? Жена ему разъяснила правду, что на самом деле они пользуются плодами всех райских деревьев, кроме одного только дерева познания добра и зла, так как употребление плодов этого дерева Бог действительно запретил им под опасением их смерти. Таким образом беседа сама собой перешла к факту Божией заповеди, и змей воспользовался этим обстоятельством, чтобы оболгать Божию заповедь и высказать свою клевету на Бога: "Нет, возразил он жене, не умрете; но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как Боги, знающие добро и зло" (Быт, 3, 4-5).

В этих словах змей прямо не высказал, почему именно Бог запретил людям питаться плодами с дерева познания; но он весьма искусно показал жене, как будто ему положительно известно, что употребление плодов запрещенного дерева способно сделать богами людей и что всеведущий Бог, конечно, хорошо знает это обстоятельство и потому данная Им заповедь, стало быть, представляется удивительно странной, опасение же людей, как бы они в самом деле не умерли от нарушения заповеди, является прямо напрасным. Благодаря этому хитрому сплетению мнимого знания и притворного удивления, змей естественно вызвал доверие к своим словам и естественно же добился такого результата, что жена нисколько не возмутилась его сообщением, а, напротив, отнеслась к нему с большим вниманием и вполне серьезно стала обдумывать его. По библейскому рассказу (Быт. 3, 6), жена увидела, что запрещенное дерево *хорошо для пищи*, т.е. оно видимо ничем не отличалось от других деревьев, плодами которых питались люди и относительно которых жена по опыту знала, что они действительно приносят хорошие плоды, и жена также увидела, что запрещенное дерево *приятно для глаз*, т.е. в нем совсем не было таких признаков, которые могли бы указывать на смертоносное свойство его плодов, так что на вид оно было вовсе не страшно, а, напротив, даже очень красиво, и на него было приятно смотреть. Стало быть, это обследование запрещенного дерева явно говорило в пользу змея, и стало быть жена имела достаточное основание поверить ему, что дерево в самом деле не смертоносно и что опасаться смерти от вкушения его плодов людям действительно нечего. А между тем его название прямо наводило на мысль, что оно может сообщать людям познание о добром и злом, познание же это, во всяком случае, не страшно, оно только в высшей степени желательно. Поэтому жена набрала плодов запрещенного дерева, поела их сама и накормила ими своего мужа.

Таким образом, виновником в мире зла, по библейскому учению, несомненно, является разумное Божие создание – высший дух на небе и первая пара людей на земле. Следовательно, библейским учением решительно утверждается то самое положение, которое всегда приводило философскую мысль к целому ряду глубоких недоумений и всегда делало невозможным строго-философское построение теистического миропонимания. Знал ли Бог, что его разумное создание окажется недостойным Его и даже сделается враждебным Ему? И если Он знал об этом, то мог ли Он предупредить это событие? И если мог, то почему же не предупредил, а если не мог, то зачем же Он создал мир, если только Он действительно знал, что цель Его творчества не

будет достигнута? Кто пришел раз к этим вопросам, тот уже не может освободиться от их властной силы над ним, и никакой священный авторитет никогда не заставит его отбросить свои недоумения. Между тем библейское учение не философская доктрина; оно вовсе не имеет в виду поставленных нами вопросов, как естественных недоумений человеческой мысли, и вследствие этого оно совсем не дает прямого ответа на эти вопросы в смысле научного согласования своих утверждений с принципиальным понятием о Боге. Следовательно, философская мысль по необходимости должна искать этого согласования путем самостоятельной философской спекуляции.

На основании понятия о Боге, как о всеведущем и всемогущем, мы обязательно должны думать, что Бог предвидел появление зла и что Он всегда мог предупредить его появление, если бы только Он не хотел допускать его. Значит, на основании этого понятия о Боге, мы весьма легко можем прийти к известному примирению Бога со злом. Мы можем думать, что действительное существование зла выходит из идеи его существования в божественном плане миротворения, т.е. мы можем думать, что Бог сам хотел существования зла, только, разумеется, хотел его не как постоянного бытия, а лишь как временного момента в мировом бытии, такого именно момента, который нужен лишь в качестве содействующего условия к положительному развитию добра и который поэтому непременно должен исчезнуть из бытия, как только добро сделается абсолютным принципом мирового существования²². Однако это возможное для мысли объяснение зла решительно опровергается его действительным значением в человеческой жизни, и потому оно не может быть принято в качестве истинной формулы бытия. Зло могло бы содействовать добру лишь в том единственном случае, если бы область его существования ограничивалась только областью человеческих представлений, т.е. если бы люди только боролись с ним, как с искушением, и никогда бы не осуществляли его в действительности. Тогда бы оно несколько не разрушало собой божественного миропорядка, и тогда бы о нем действительно можно было сказать, что идея его входила в божественный план мироздания, потому что все частные представления о нем в человеческом духе тогда бы действительно только содействовали воплощению Божией мысли о мире в точном осуществлении конечной цели мирового бытия. Но ведь на самом деле человек переживает зло: он или страдает от зла, или погибает во зле, и, во всяком случае, он не только борется со злом, но и создает то самое зло, против которого он обязан бороться. При таких обстоятельствах зло, очевидно, не содействует развитию добра, а только разрушает его, и потому именно Бог не может хотеть его

существования, так как в этом случае хотение зла в сущности было бы нехотением того, что действительно Бог хотел создать. Но почему же в таком случае Он допустил его появление в мире?

Решение этого вопроса логически совершенно естественно может приводить к построению такого соображения: если Бог действительно не может хотеть существования зла, а зло между тем существует в мире, то значит Бог не предвидел его появления, потому что иначе Он, несомненно, предупредил бы катастрофу первого падения, и никакого зла тогда бы не существовало и не могло существовать. В пользу этого соображения отчасти может говорить и то обстоятельство, что зло, по библейскому учению, имеет своим основанием личную свободу разумных созданий, так что оно не вытекает из цепи необходимых причин, а всякий раз вступает в мировой процесс, как такое событие, которое, по природе тварного бытия, несомненно, является только возможным. Но если бы всеведущий Бог не мог положительно предвидеть того, что действительно получится из Его творений, то Он не имел бы никакого основания создавать мировое бытие, потому что при этом условии Он явно *рисковал бы* не исполнить своих намерений и мог бы *по ошибке* явиться причиной такого бытия, которого лучше было бы совсем не творить. Следовательно, ограничением божеского всеведения, в сущности, утверждается только *предвечная* нелепость мирового существования, но для объяснения его действительной нелепости вовсе не требуется того, чтобы мир непременно явился в бытии путем божественного творчества. Утверждая действительность этого творчества, мы можем утверждать только предвечную разумность мирового бытия, утверждая же эту разумность, мы решительно не можем допустить, чтобы действительным основанием божественного творчества служило только *гадательное предположение* Бога, не окажется ли мир и на самом деле таким, каким Бог желал его видеть. Если мир действительно является Божиим творением, то Бог, несомненно, созерцает его как свое законченное дело, и потому в процессе мирового бытия не может быть решительно ничего такого, чего бы не было в Божием созерцании мира²³.

Мы не имеем божественного ведения и не можем объять мирового бытия в Божием созерцании всей его действительности. Мы видим только, что в мире существует зло и что его существование противоречит нашему понятию о Боге; и отсюда у нас неизбежно возникают серьезные недоумения, потому что мы и в самом деле не можем иначе мыслить мир, как только в противоречивых формулах. Но при всей ограниченности нашего разумения, мы все-таки можем

понять, что творческая идея мира, по которой он осуществлен в бытии, и объективное созерцание всей мировой истории в Божием уме нисколько не отрицают друг друга, так что божественный ум, мыслящий идею мира и созерцающий его действительность, одновременно созерцает в нем не только появление и существование зла, но и действительное осуществление предвечной идеи бытия.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

3.

*Анализ библейского учения о сущности
зла и о неизбежных последствиях его.*

Кто принимает истину теистического мировоззрения, тот в этой самой истине имеет для себя положительное основание думать, что в будущем нашего мира, несомненно, осуществится предвечная идея мирового бытия. Но при наличии тех противоречий мысли, которые неизбежно возникают из факта существования зла, эта вера в неведомое будущее логически может состояться лишь в том случае, если будет точно определен тот путь, которым действительно могла бы осуществиться Божия мысль о мире. А для точного определения этого пути необходимо предварительно выяснить, почему именно зло существует в мире. Ведь обстоятельства его появления, насколько мы разъяснили их, ни в малейшей степени не определяют собой, чтобы оно *появилось и необходимо продолжало существовать*.

Напротив, если зло действительно вошло в мир только чрез свободную деятельность разумных существ, то, кажется, совершенно естественно думать, что оно и может существовать лишь до того времени, пока разумным существам будет угодно его поддерживать; а как только они пожелают его отвергнуть, то оно совершенно исчезнет из мира, и мир снова будет таким, каким он был до появления в нем зла. Между тем библейское учение прямо и решительно отвергает эту оптимистическую мечту, и притом отвергает ее не только по отношению к прошедшему и настоящему, но и по отношению ко всему будущему процессу мировой жизни, т.е. оно отвергает ее безусловно. По словам апостола, зло не может исчезнуть из мира по одному только желанию людей уничтожить его, потому что склонность к нему, по крайней мере в человеке, имеет значение *физического закона* жизни (Рим. 7, 21-23). Но чем, собственно, определяется это необходимое существование зла, ясного и подробного ответа на этот вопрос апостольское учение нам не дает.

Между тем этот вопрос существенно важен, и, конечно, не трудно понять, в чем заключается его особенная важность. Если верно, что

зло, раз введенное в мир свободной волей разумных существ, потом уж действительно не может исчезнуть из мира, то само собой понятно, что осуществление конечной цели мирового

бытия может быть достигнуто только путем какого-нибудь *чуда*, т.е. таким исключительным путем, который лежит вне естественного хода мировой жизни и потому совершенно не может быть определен в естественных границах человеческого мышления. Если же существование или не существование зла всецело зависит от свободной воли разумных существ, то для построения веры в будущее уничтожение зла, конечно, не требуется никакого другого основания, кроме действительного факта свободы, и в таком случае вся задача философской мысли по отношению к теистическому пониманию мира, очевидно, будет состоять лишь в определении тех условий, при которых действительно могло бы осуществиться предвечное назначение бытия. Следовательно, в зависимости от того, как и чем объясняется существование зла, возможно признание или отрицание не только библейского взгляда на зло, но и всей вообще сущности библейского вероучения в его подлинном, *сверхъестественном* содержании; потому что вся сущность библейского учения, несомненно, выражается учением о *Божьем* спасении мира от зла, а это учение можно сделать понятным и вероятным исключительно только в познании о невозможности *естественного* уничтожения зла. Но правда ли, что мир не может сам собой освободиться от зла, и почему же именно он не может освободиться от него? Этот вопрос во всяком случае решается не одинаково.

По известному богословскому мнению, человек совершил три великие зла: а) бесконечно оскорбил беспредельно-великого Бога, б) заразил грехом все свое существо и с) вызвал гибельные последствия греха как в своей собственной природе, так и в природе внешней. В этих великих злах обыкновенно и указывается роковая причина для *необходимого* ряда всех последующих зол. Но если кто вздумает обсудить это положение в точки зрения библейского рассказа о первом падении людей, тот наверное никогда не уяснит себе, когда же именно человек совершил эти великие зла и откуда же, собственно, обрушились на него все гибельные последствия греха? На основании всех наших сведений о настроении дьявола и о характере его деятельности мы можем положительно утверждать, что заведомо ложное сообщение его о мнимых свойствах запрещенного дерева имело своей целью привести жену к такому заключению, что Бог дал людям первую заповедь будто бы только по нежеланию им добра; и таким образом оно имело своей

целью вызвать в людях чувство вражды к Богу. Но если мы будем точно следовать библейскому рассказу, то нам будет до очевидности ясно, что Ева совсем не сделала того заключения, на которое, несомненно, толкал ее змей, потому что она вовсе не имела враждебного чувства к Богу, когда решилась преступить Его заповедь. Ведь на самом деле она обсуждала на свою гибель только ложное сообщение змея и совсем не обсуждала Божию заповедь. Она видела, что запрещенное дерево ничем не отличается от других райских деревьев, и с этой точки зрения она совершенно правильно полагала, что употребление плодов запрещенного дерева не может угрожать ей какими-нибудь страшными последствиями, встать же при этом на другую точку зрения она, видимо, совсем позабыла. По-крайней мере, Библия не дает нам решительно никаких оснований думать, что Ева обсуждала вопрос: почему именно Бог дал людям свою заповедь и почему Он сказал Адаму, что преступление заповеди приведет его к смерти? Если бы она поставила себе этот вопрос, то она, несомненно, дополнила бы свое соображение, и в таком случае бесспорный факт ее благоговейного отношения к Богу непременно бы заставил ее построить такое суждение: запрещенное дерево *само по себе*, правда, не может быть смертоносным; но Бог все-таки не может говорить неправду, и если Он сказал, что от вкушения запрещенных плодов последует смерть, то значит она и на самом деле последует; но в таком случае она, стало быть, последует не от того, что дерево смертоносно, а от того, что употребление плодов этого дерева запрещено Богом, т.е. смерть последует не от самого вкушения запрещенных плодов, а только от преступления Божией заповеди. В этом суждении Ева, очевидно, встала бы на другую точку зрения, она именно стала бы обсуждать сообщение змея не с точки зрения своих соображений о действительных свойствах запрещенного дерева самого по себе, а лишь с точки зрения, данной им относительно дерева, Божией заповеди, и эта правильная точка зрения с логической необходимостью привела бы ее наконец и к правильной оценке ложного сообщения змея. Ева легко поняла бы тогда, что если запрещенное дерево ничем не отличается от других деревьев и является исключительным только в силу данной о нем Божией заповеди, то само по себе оно, очевидно, одинаково не может ни смерти причинить, ни познания дать, а как смертью угрожает преступление заповеди, так и познание может быть достигнуто людьми только путем неуклонного сохранения данной им заповеди. Следовательно, она ясно увидела бы, что змей ошибся, и ясное разумение этой ошибки составило бы для нее логически совершенный и психологически необходимый мотив, чтобы решительно отвергнуть заведомо ложное сообщение змея и сохранить Божию заповедь.

Но в своем разговоре с лукавым искусителем Ева хотя и упоминала о Боге, однако думала только о себе самой, и хотя она упоминала о Божией заповеди, однако думала все-таки не о заповеди, а только о мнимых и действительных свойствах запрещенного дерева. Поэтому она не приняла во внимание всех условий, при которых запрещенное дерево могло бы сделаться или средством к действительному познанию доброго и злого, или же орудием неминуемой смерти, и она сама же вполне чистосердечно объяснила, как именно это случилось с ней. *Змей, говорит, обольстил меня* (Быт. 3, 13). Очевидно, она *обольстилась* необычайно легкой возможностью достигнуть божеского ведения о добром и злом. Значит, в момент совершения своего преступления она думала о божеском ведении, как о той великой цели, которой она действительно желала бы достигнуть, и думала об указанном ей средстве, при помощи которого, по словам змея, она будто бы могла ее достигнуть; и вот, обольщенная легкой достижимостью высокой цели, она совсем даже и не подумала о том, насколько указанное ей средство может соответствовать достижению предположенной цели. Следовательно, она преступила Божию заповедь только по несчастной ошибке, т.е. *не на зло Богу, не в видах намеренного противодействия воле Его*, а лишь на мнимое добро себе самой, именно в видах достижения того высокого ведения, которого люди, несомненно, желали и к которому они, несомненно, стремились, но которого в действительности они пока еще не имели²⁴.

Последующая история первого падения служит вполне ясным подтверждением этого представления о нем. По библейскому рассказу, люди наелись плодов запрещенного дерева, "и открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания" (Быт. 3, 7). Эта поспешная забота людей о скорейшем прикрытии своей наготы весьма убедительно показывает, что они еще не сознавали того, что они совершили преступление, потому что иначе, конечно, у них явилась бы мысль не о том, что они *наги*, а прежде всего мысль о том, что они *преступники*, и значит прежде всего они устыдились бы не наготы своей, а своего греховного обольщения, того именно, что они так легковерно поддались грубому обману и так легкомысленно нарушили Божию заповедь. Но библейская история ясно и положительно говорит, что сначала они устыдились только своей наготы. Стало быть, это чувство стыда хотя и появилось у них в несомненной зависимости от совершенного ими преступления, однако все-таки до сознания ими своей преступности; так что его появление

нужно рассматривать не как *первое следствие* грехопадения, а как *прямое продолжение* того самого греховного процесса, который только что пред этим выразился нарушением Божией заповеди. Опираясь на очень ясную, хотя и сложную, психологию этого процесса, мы можем считать за несомненное, что после того, как люди поели плодов запрещенного дерева, они естественно стали ожидать для себя какого-то особого чудесного прозрения, и это наивное ожидание естественно позволило им заранее усладить себя блаженством божеского ведения. Очень понятно, что в таком приподнятом настроении они могли видеть в себе только будущих обладателей наивысшего совершенства; и не менее понятно, что с этой точки зрения они и буквально хотели смотреть на себя, т.е. и на самом деле они самодовольно осматривали себя, т.е. они попросту любовались собой, как будущими совершенствами. Но это приятное занятие, по закону контраста, психологически необходимо приводило их к одной мысли, которая совсем не гармонировала с их настроением и от которой по этому самому они совершенно не могли отделаться. Они хотели смотреть на себя как на особые, высшие существа, а на самом деле видели в себе только физическую природу животных. Само собой разумеется, что они и раньше видели себя, и хорошо знали внешнее устройство своего организма, и хорошо также знали, что в физическом отношении они вовсе не отличаются от многих животных. Но раньше это обстоятельство нисколько не смущало их, потому что они еще не имели никакого желания видеть в себе больше того, чем сколько действительно находили в себе. Теперь же, когда они ожидали существенной перемены в своем положении, *открылись глаза у них обоих и узнали они, что наги*, т.е. у них явилась неотвязная мысль, что они весьма сходны с обыкновенными животными, и эта мысль, возвращая их из приятного мира мечты в мир наличной действительности, тем самым как бы *унижала* их и вследствие этого была неприятна им. Поэтому они и устыдились своего действительного положения, устыдились не того, что и на самом деле могло бы их сделать простыми животными, а устыдились самой мысли о близости их к миру животных; и вследствие этого именно они и поспешили скрыть от мира и от себя самих свое несомненное сходство с животными, чтобы только отделить себя от этого мира и не видеть того, что говорило им об их ничтожестве²⁵.

Но в состоянии обольщения люди не могли долго находиться. По мере того, как время проходило, а чудесное прозрение все не являлось и не являлось, их вера в это прозрение естественно должна была рушиться; потому что, утомленные напрасным ожиданием, они не могли наконец

не смутиться тяжелым предчувствием возможной ошибки и не могли не поставить себе тревожного вопроса, не ждут ли они такого чуда, которого на самом деле вовсе не будет? По обстоятельствам этого сомнения, они естественно должны были обратиться к тому событию, которое послужило основанием их напрасных надежд; и по обстоятельствам своего тревожного положения, они естественно должны были обратиться к тому вопросу, которого раньше не догадались поставить себе: можно ли достигнуть божеского ведения при помощи такого внешнего средства, как употребление в пищу древесных плодов? И первые люди, вероятно, поставили и решили этот вопрос, потому что, по библейскому рассказу, в них исчез туман обольщения, и они услышали *голос Господа Бога, ходящего в раю* (Быт. 3, 8). Очевидно, они припомнили, что дерево познания в их соображениях представлялось только *деревом познания*, а на самом деле оно не только дерево познания, но и, кроме того, еще *запрещенное Богом дерево*, так что, желая достигнуть божеского ведения, они думали достигнуть его путем преступления Божией заповеди. Поэтому они сознали теперь, что они преступники, и это сознание поразило их чувством ужаса. В силу их глубокого благоговения пред Богом, они не могли себе простить своего забвения о данной им заповеди, и в силу их глубокого сознания вины этого забвения, они не могли просить себе прощения у Бога. Поэтому для них страшно было близкое присутствие Бога, и они решились убежать от лица Божия. *Скрылся*, говорит священный историк этой великой драмы, *Адам и жена его от лица Господа Бога между деревьями рая* (Быт. 3, 8).

У нас не может быть никакого сомнения в том, что несчастные преступники желали убежать не от суда, а именно только от лица Божия, потому что чувство Божия присутствия несомненно должно было увеличивать собой их душевную муку²⁶. По чувству стыда перед Богом за свое преступление, они естественно должны были желать теперь, чтобы всеведущий Бог, зная об их преступлении, оставил бы их на произвол судьбы и они могли бы умереть, не испытав невыразимого страдания от возможной встречи их с Богом, пред которым они были виновны и с которым уже более не смели беседовать. Но в той чаще сада, куда они скрылись, Адам ясно услышал обращенный к нему Божий вопрос: *где ты?* Из этого вопроса можно было понять, что Богу нужен не рай, а только человек, и что, стало быть, несмотря на его падение, Бог все-таки не изменил своего отношения к нему и не желает его оставить. А между тем человек резко изменился и, по своему

душевному состоянию, решительно не мог находиться в прежних отношениях к Богу. Поэтому что же теперь было делать ему, ввиду ясного желанья Бога непременно увидеть его? Он не смел показаться Богу, и в то же самое время он не смел сказать Богу о своем преступлении, и потому он решился ответить: *голос Твой я услышал в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся* (Быт. 3, 9-10). Конечно, Адам вполне сознавал, что он преступник, и стало быть в душе своей он прямо называл себя именем преступника, но сказать об этом Богу для него было мучительно тяжело, и потому совершенно естественно, что он хотел избежать этой муки, и совершенно понятно, что в своем ответе Богу он не высказал той главной правды, под тяжестью которой он действительно погибал. Но Бог ждал правды и потому новым вопросом: *не ел ли ты от дерева, с которого Я запретил тебе есть?* Он сам помог человеку вынести боль и стыд преступника от собственного рассказа его о своем преступлении тому самому Святому, пред которым он был виноват. Адам поведал Богу о своем преступлении и рассказал, как оно совершилось: "Жена, которую Ты мне дал, она дала мне, и я ел". И жена последовала примеру своего мужа, и также чистосердечно созналась, и рассказала, как именно случился с ней грех: "Змей обольстил меня, и я ела" (Быт. 3, 11-13). Этой короткой беседой и ограничилось первое отношение людей к Богу после преступления ими Божией заповеди. Самая характерная и самая замечательная черта этой беседы, несомненно, заключается в том, что люди не просили себе прощения у Бога. Для нравственной характеристики первых преступников это обстоятельство имеет такое большое значение, что нам непременно следует его выяснить. Ведь люди вполне откровенно признали перед Богом факт совершившегося преступления; и своей боязнью Бога, как и стремлением убежать от Него, они явно показали, что сознают и признают себя виновными в том, что Божия заповедь была ими нарушена; и они еще ранее знали, что вина этого нарушения непременно приведет их к смерти. Почему же в таком случае они не просили себе помилования? Такое поведение с их стороны, разумеется *при полном сознании ими своей виновности*, возможно и необходимо лишь в том единственном случае, если они сами признавали свое преступление *совершенно неизвинительным*. В этом случае они не могли даже и думать о помиловании, потому что самая мысль о помиловании является очевидным извинением вины. Ведь для того, чтобы, при сознании своего преступления, они все-таки могли просить себе прощения в нем, для этого безусловно необходимо, чтобы они размышляли таким образом, что как ни велико их преступление, а все-таки оно еще не так

велико, чтобы его невозможно было простить; так что если Бог не простит им его, то это будет не потому, что их преступление не извинительно, а единственно лишь потому, что Бог, видимо, не такое существо, которое желает и может прощать. Следовательно, для просьбы о помиловании людям нужно было предварительно самим себя простить. И если бы только они сами простили себя, то несомненно, что и пред Богом они стали бы тогда оправдывать себя и стали бы умолять Его о прощении. А если на самом деле этого не было, то значит они не могли простить себе своего преступления, и в таком случае весьма нетрудно понять, чем, собственно, определялась для них эта нравственная невозможность. Очевидно, они думали не о том, что они погибали, а только о том, что они виновны пред Богом, т. е., другими словами они думали не о себе, а только о Боге; стало быть, они любили Бога больше себя, и потому-то именно они не могли простить себе своего преступления²⁷.

Имея в виду библейскую историю первого падения и принимая в особенное внимание высокое нравственное настроение первых преступников, всякий естественно может спросить: да чем же, собственно, они могли нанести бесконечное оскорбление беспредельно-великому Богу? Неужели только тем, что они нарушили Его заповедь? Но ведь Божия заповедь непосредственно имела в виду не послушание человека Богу ради прославления Божия имени, а нравственное воспитание человеческой воли ради собственного благополучия людей. По библейской формуле заповеди Бог не сказал человеку: не ешь от плодов запрещенного дерева, потому что иначе *Я накажу тебя смертью* за это; а Он сказал: не ешь от плодов запрещенного дерева, потому что иначе *ты умрешь*. Т.е. Бог *не угрожал наказанием* за нарушение Его заповеди, а лишь заранее предупредил человека о том, что *необходимо последует*, если данная ему заповедь будет нарушена ими. Стало быть, исполнение заповеди нужно было не Богу, а только людям в интересах их нравственного усовершенствования, и стало быть преступлением заповеди человек мог только себя погубить, нанести же этим преступлением бесконечное оскорбление Богу он вовсе не мог. Ввиду этого совершенно понятны те резкие возражения, с которыми неизбежно встречается проповедь об этом оскорблении и которые совершенно несправедливо обращаются, к сожалению, и на библейский рассказ о падении людей. На самом деле Библия решительно ничего не говорит об этом невозможном нанесении какой-то обиды Богу, и на основании библейского текста можно только осудить это недоброе измышление схоластического богословия.

Каждый, разумеется, может понять, что беспредельное величие Бога безусловно исключает собой возможность в Его жизни всяких аффектов. Человек может быть равнодушным к Богу, и может ненавидеть Его, и может даже желать оскорбить Его, но это желание только и может быть *желанием человека*, потому что Бог может увидеть в этом желании не оскорбление Себе, а лишь нравственное безобразие того человека, который имеет такие желания, и явное безумие того человека, который думает оскорбить Великого, когда Он безмерно выше всех, и следовательно никогда и никак Он не может быть оскорблен никем²⁸.

Но если преступлением заповеди человек действительно не обидел Бога, потому что не мог он обидеть Его, то что же он сделал противного Богу и в чем же, собственно, заключается его вина пред Богом? По этому вопросу для нас пока очевидно только одно, что человек уже был преступником, когда он нарушил Божию заповедь, так что это нарушение было не началом греха, а только первым осуществлением греховного настроения в человеческой деятельности. Для нас очевидно это потому, что первые люди, как нам известно, совершенно не имели враждебного чувства к Богу и если нарушили Его заповедь, то вовсе не из желания противодействовать воле Его. На самом деле они желали только достигнуть божеского ведения о добром и злом, а в этом желании с их стороны нет решительно ничего преступного. Правда, они думали осуществить свое желание путем употребления в пищу запрещенных плодов, и правда, что в этом случае они действительно нарушили Божию заповедь, но ведь всякое преступление, которое не является целью человеческой деятельности и совершается без всякого намерения совершить его, не может быть поставлено в вину человеку. А люди нарушили Божию заповедь именно без всякого желания и намерения непременно нарушить ее. Следовательно, это нарушение может быть поставлено им в вину только по какой-то особой причине, т. е. не потому собственно, что они поели запрещенных плодов, а потому, что, поевши плодов дерева познания, они согрешили каким-то образом *независимо от того, что употребление этих плодов было запрещено им*. Поэтому для определения действительной вины первого падения людей нам, очевидно, следует прежде всего выяснить и определить, что именно такое случилось с людьми, когда они нарушили Божию заповедь? Мы знаем, что в момент преступления Божией заповеди люди имели неправильное представление о запрещенном дереве. Они думали, что плоды этого дерева имеют особое магическое свойство давать познание о добром и злом. И мы знаем, что люди не ограничились только составлением своего ложного

мир должен был оказаться напрасным творением Бога.

Отсюда становится совершенно понятным, в чем именно заключалось первое преступление людей. Оно заключалось в том, что суеверным употреблением в пищу древесных плодов люди разрушили истину божественной идеи бытия и сделали совершенно бесцельным как свое личное существование, так и существование всей материальной природы. Стало быть, для сущности первого преступления главное значение имеет не то, что люди поели *запрещенных* плодов, а то, что они *суеверно* поели древесных плодов с целью сделаться через это более совершенными. Они одинаково были бы преступниками, и именно такими же преступниками, какими они сделались, если бы и не преступили Божию заповедь, а употребили с указанной целью какой-нибудь другой материальный предмет, если бы, например, ради приобретения высшего знания они вздумали бы смачивать свои головы водой из Евфрата или носить на своих головах какие-нибудь райские ветки. Но сами по себе они, вероятно, никогда бы не создали суеверного отношения к материальным вещам. Это отношение у них явилось только под влиянием обольщения со стороны дьявола, дьяволу же было необходимо искушать их не каким-нибудь другим материальным предметом, а именно только деревом познания добра и зла, потому что он, несомненно, имел в виду сделать их не суеверами, а намеренными преступниками Божией заповеди ради намеренного противления Богу по чувству враждебного отношения к Нему. Поэтому совершенно понятно, что люди создали суеверное отношение именно к дереву познания добра и зла, и отсюда совершенно понятно, почему именно первое преступление людей оказалось *вместе с тем* и преступлением Божией заповеди, и отсюда наконец совершенно понятно, почему именно преступление Божией заповеди, хотя люди и не имели намерения преступить ее, было, однако, несомненным преступлением людей.

Обольщенные ложным представлением о запрещенном дереве, люди извратили нормальное взаимоотношение мира и личности и заняли в мире совсем не то положение, в котором они действительно были поставлены Богом. Это нарушение божественного миропорядка естественно должно было повлечь за собой их неизбежную гибель. Но так как, по всем обстоятельствам дела, это преступление было только несчастной ошибкой с их стороны, потому что они сами же испугались своего преступления и сами же осудили его как неизвинительное, то глубоко понятно великое сообщение библейской истории, что Бог не оставил преступных людей и не изменил своего отношения к ним.

Великий в силе и бесконечный в любви, Он тотчас же явился на помощь людям, как только они сознали свое преступление. Это сознание ясно показывало, что по отношению к людям диявол не достиг своей цели, что падшие люди хотя и оказались недостойными Бога, однако они все-таки Ему только одному хотели принадлежать и Его только одного они признавали как превечного Владыку бытия. Отсюда естественно, конечно, должна была возникнуть печальная история человеческих страданий, и всеведущий Бог предвидел эту историю: Он видел, что в лице своего могущественного искушителя люди приобрели себе непримиримого врага и что этот враг их теперь уж не успокоится до тех пор, пока не истребит в них последнюю искру их благоговейной любви к Богу; и в то же самое время Он видел, что падшие люди способны к добру и желают быть добрыми и что поэтому те из них, которые не пожелают сделаться врагами Бога, будут глубоко страдать за свою любовь к добру, и страдать совершенно напрасно: и вот Он благоволил заранее предупредить людей о той нравственной борьбе, которая неминуемо ожидает их, *Вражду положу* сказал Он змею, *между тобой и между женой, и между семенем твоим и между семенем ее* (Быт. 3, 15). Это не значит, разумеется, что Бог захотел *создать* вражду между царством добра и царством зла. Такая вражда уже явилась, и создавать ее было нечего. Божие слово, очевидно, говорит только о предмете вражды, что сам Бог именно составит предмет вражды между добрыми людьми и злыми духами, что люди станут бороться за свою принадлежность Богу, а падшие духи за уничтожение Божией власти над людьми. Следовательно, Божия речь змею заключает в себе прямое утверждение, что, несмотря на падение людей, Бог все-таки признает их своими людьми и делает их в мире преступления своими поборниками.

Библия не указывает нам, что именно почувствовали несчастные преступники, когда они услышали ясную Божию волю, что они остаются *Его* людьми. А между тем божественная любовь еще не ограничилась этим снисхождением к людям, она также проявилась и положительной заботливостью о них. Вместе с благожелательным предупреждением людей, что им непременно придется бороться за Него, Бог явил им и богатый источник нравственных сил для борьбы. Он дал людям положительную надежду, что их борьба со злом будет не бесконечной, потому что у них явится такой Потомок, который сокрушит гордую голову змея. Когда это будет и как это будет, Бог не сказал; но, чтобы люди не составили себе какой-нибудь ложной мысли о будущем поражении зла, Он заранее предупредил их, что сами они не увидят этого события, что, напротив, их постигнут теперь труды и болезни и

они должны будут возвратиться в землю, из которой взяты (Быт. 3, 16-19). Этим предупреждением своим Он предохранял людей от возможных обольщений и разочарований и вместе с тем укреплял их на мужественную борьбу со злом. После этого предупреждения люди не могли соблазняться разными бедствиями жизни, и даже в самую тяжелую минуту страданий они не могли усомниться и не могли подумать о Боге, что будто Он изменил своему вечному слову и отказался от них. Бог сказал им все, чему надлежит быть и что действительно будет, и уже не предвѣдение Бога, конечно, было причиной того, что над ними прежде всего стало оправдываться именно Божие предупреждение об их страданиях.

Люди сами поставили себя в зависимость от внешнего мира, и потому совершенно естественно, что они оказались именно в таком положении, в какое они сами и добровольно поставили себя. Они прежде всего увидели, что и рай и дерево жизни в действительности принадлежат не земле самой по себе, а лишь тому порядку жизни на земле, который изначально был установлен Богом; так что при том порядке жизни, который они сами ввели своим суеверным поступком, ни рая, ни дерева жизни более уже не было на земле. Вследствие этого они увидели, что действительная зависимость от мира является совсем не такой, в которой они желали бы находиться. На самом деле эта зависимость требовала от них много тяжелого и упорного труда на одно только добывание хлеба и доставляла им много мучительной скорби из-за одной только напрасной потери труда. Они узнали, что можно посеять хлеб, а вырастут лишь "терние и волчцы"; они узнали и труд, и печаль и болезнь, и наконец, им пришлось испытать последнее выражение их зависимости от мира – возвратиться в землю, из которой они были некогда взяты. Как существа физические, они всегда, разумеется, подчинялись физическому закону жизни и всегда, стало быть, жили только разрушением физической основы жизни²⁹. Но до времени своего падения они имели в своем распоряжении благодатное дерево жизни, при помощи которого им нетрудно было восстанавливать запасы физической энергии, и потому они могли наблюдать явление смерти только в окружающей их природе, а сами они могли бы вечно существовать³⁰. После же их падения эта возможность бессмертия для них перестала существовать. Они подчинили свою душевную жизнь физическому закону механической причинности и, значит, ввели свой дух в общую цепь мировых вещей. Вследствие же этого, они естественно могли теперь жить лишь той жизнью, которая возможна и существует по собственной природе физического мира, а при этих условиях смерть является неизбежной. Значит, смерть не откуда-нибудь совне пришла к людям, *в качестве, например, Божией кары*

за грех; она пришла к ним сама собой, как естественное и необходимое следствие того преступления, которое совершили люди. На самом деле того мира, в котором люди пожелали жить и в который они действительно вступили фактом своего преступления, Бог не создавал и не хотел создавать, и все явления, которые существуют в этом мире *как в мире преступления*, существуют не по творческой воле Бога, а только по механическим силам физической природы. Тот же мир, который действительно был создан Богом, человек уничтожил своим преступлением.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

4.

*Исследование и определение
необходимых**условий, при которых могло бы совершиться освобождение мира от зла.*

Материальная природа, конечно, не изменилась от того, что люди не устояли в истине своего назначения. Библия нам говорит только, что, в силу падения людей, *все творение* подчинилось *суете* (Рим, 8, 20, т.е. напрасному, бесцельному существованию — бессмыслию), т.е. потеряло разумную цель своего бытия, перестало соответствовать разумному основанию бытия. В содержании же своем мир несомненно остался таким же, каким он был и до падения человека; и он несомненно управляется теми же законами, которые изначально принадлежат его природе как деятельные силы творческой божественной воли. Изменился, собственно, один только человек, но и он изменился не в существе своей природы, а только в соотношении ее элементов. Он не потерял ни ума, ни чувства, ни свободной воли своей и сохранил ту же самую физическую организацию, с которой осуществила его в бытии премудрая Божия воля. И тем не менее он все-таки действительно стал совсем другим человеком, потому что его падение осуществило в нем то роковое противоречие тела и духа, которое, как *наличный закон его греховной природы*, подчинило его *физическому закону греха* (Рим. 7, 18-23; 8, 5-8; Гал. 5, 17) и одновременно поставило его в ненормальное отношение и к Богу, и к миру.

Греховность уничтожила в человеке то высокое душевное настроение, которое наполняло его жизнь ясным видением Бога и исключало для него возможность быть недовольным природой. Для греховного человека, напротив, было тяжело чувствовать Божию близость, и вследствие этого многие явления природы, которые прежде восхищали его чувством религиозного восторга, теперь стали вызывать в нем чувство религиозного страха, и он естественно должен был избегать того, чего прежде искал и желал, избегать возможности встретиться с Богом в природе. А между тем другое, *не-религиозное*, созерцание природы могло быть только созерцанием его собственного положения в природе, т.е. созерцанием той подлинной зависимости от нее, которой он прежде не замечал и не знал. Поэтому такое созерцание природы естественно должно было вызывать в нем новое чувство страха, именно страха физического, потому что многие явления природы теперь уже необходимо оказывались для него неприятными или вредными, и вследствие этого он естественно должен был избегать этих явлений и избегать даже возможности встретиться с ними. При таких обстоятельствах, очевидно, у него сами собой возникали две разные задачи жизни. Ему нужно было сделать факт своего падения *единственным* в его жизни, т.е., *несмотря на все неизбежные последствия этого факта*, ему нужно было установить такое отношение к Богу, которое вполне бы соответствовало Божью признанию человека за поборника правды и добра на земле. И в то же самое время, *ввиду неизбежных последствий падения*, ему необходимо было обезопасить себя, т.е. необходимо было установить такое отношение к природе, при котором никакие непредвиденные случайности не могли бы нарушать его

мирный покой и тем более не могли бы угрожать его существованию на земле. Но соединить такие задачи, из которых одна обязательно требует от человека не смотреть на то, что по другой ему необходимо иметь в виду, значит неизбежно вызвать в человеческой жизни роковую коллизию обязанности и необходимости.

С точки зрения своего назначения в мире человек, конечно, обязан видеть в себе только свободного носителя разумного духа, а потому он обязан так неуклонно следовать своей нравственной цели, чтобы никакие болезни его смертного тела и даже прямая опасность неминуемой смерти не могли бы подавлять собой его нравственной личности. Но если бы он действительно перестал существовать, то все равно, понятно, исполнять его назначение в мире тогда было бы некому, и значит его погибель на самом деле могла бы подтверждать собой не истину божественного творчества, а лишь несомненное бессмыслие мирового существования. Поэтому, нисколько не отвергая религиозной основы жизни, человек может, однако, *оправдывать* все свои заботы о сохранении своей жизни и даже может положительно утверждать эти заботы как одну из своих нравственных обязанностей. Между тем эта мнимая обязанность в действительности выходит не из религиозного самоопределения человека, а лишь из познания им своей необходимой зависимости от мира, и потому она фактически определяет собой такую внешнюю деятельность человека, которая не имеет решительно никакого отношения к его нравственному сознанию и совсем даже не может подлежать какой-либо нравственной оценке. В видах охранения своей жизни, например, человек может убивать нападающих на него хищных зверей, и может вообще истреблять всех опасных для него хищных животных, и даже может истреблять всех и всяких животных, хотя бы они только косвенно могли наносить ему вред, уничтожая, например, засеянное им поле и угрожая ему будущим голодом. И в тех же самых видах сохранения своей жизни человек может нуждаться в рабочей силе животных, или в шерсти их, или в молоке и мясе их, и вследствие этого он может не только приручать полезных ему разных животных, но и прямо поработать их себе до самовластного распоряжения их жизнью и смертью. Можно ли сказать об этой деятельности человека, что она составляет исполнение его *нравственной обязанности* по отношению к себе самому? Всякому ясно, что нет. Всякому понятно, что истреблять животных и поработать их себе человек не обязан, а только вынужден к этому силой обстоятельств, и потому вся эта культурная деятельность его лежит вне сферы данного ему назначения и характеризует собой только ненормальное положение *человека-вещи*. Ведь при этой деятельности нет и не может быть места для религиозного созерцания природы и для нравственного отношения к ней. На самом деле вместо созерцания великого и совершенного Божия творения здесь явно выступает опытно-разумное познание мира как источника благоприятных или враждебных человеку явлений, как суммы полезных или вредных ему вещей; и поэтому вместо нравственного отношения к природе в нарочитом создании наилучших условий для творческого проявления ее сил здесь открыто является животн-эгоистическое и утилитарно-практическое отношение к ней в стремлении овладеть ею и пересоздать ее применительно к велениям физической нужды. Следовательно, давать этой деятельности религиозную санкцию было бы явной ошибкой, но в то же самое время и отрицать эту деятельность во имя религиозной основы жизни, очевидно, было бы не меньшей ошибкой, потому что она существует не по желанию человека отрицать истину религиозного мировоззрения, а исключительно только по желанию его сохранить свою жизнь и избежать невольных страданий жизни.

Ясное дело, что после падения людей, когда именно существенно изменилось их положение в мире, они уже не могли восстановить в себе нормального

соотношения *вещи и личности*, потому что прямые интересы их существования неотразимо ставили перед ними чисто физические цели жизни и неизбежно подчиняли их деятельность чисто животному закону борьбы за существование. При таких обстоятельствах для полного согласования жизни с истиной религиозно-нравственного сознания людям, очевидно, следовало бы размышлять таким образом, что для них лучше не существовать, чем существовать, лишь бы только во всем, что окружает их, они видели разумную Божию силу и во всем, что случается с ними, они видели святую Божию волю. Но, имея в виду свою неизбежную участь, они по необходимости должны были думать, что религиозно-нравственное отношение к природе *для них* совершенно не имеет никакого значения, потому что всякое развитие жизни для них может иметь только один конец — они умрут, и всякая их деятельность будет окончена. Поэтому совершенно естественно, что нравственная личность, умевшая прежде подчинять себе животную особь ради духовно совершенной жизни, не могла уже более подчинять ее себе, когда этим подчинением требовалось совершенное уничтожение человека. А в силу этого совершенно естественно, что люди должны были оказаться в круге противоречий жизни; потому что, вынужденные жить по закону физических потребностей, они все-таки должны были судить свою жизнь по нравственному закону духовного совершенства. Вследствие же этого они одновременно должны были и осуждать, и оправдывать себя, осуждать себя за всякий поступок, который противоречил истине их предвечного назначения, и оправдывать себя в каждом поступке, который вполне соответствовал их действительному положению в мире.

Мы не знаем, как именно переживалось это противоречие в мысли и жизни первых преступников. Но библейская история человечества, во всяком случае, не оставляет никакого сомнения в том, что люди довольно скоро узнали о решительной невозможности для них освободиться от этого противоречия и что эта невозможность довольно скоро определила собой человеческую жизнь как историю вольного и невольного пребывания человека во тьме заблуждений. По сообщению книги Бытия 3, 22-23, в жизни первого человека было такое событие, что о нем "сказал Господь Бог: вот Адам стал, как один из нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и *не взял бы также от дерева жизни и не вкусил бы, и не стал бы жить вечно*. И выслал его Господь Бог из сада Едемского, *чтобы возделывать землю, из которой он взят*". Это событие, *по библейскому контексту*, совсем не связано с так называемым Божиим судом над людьми. После библейского сообщения о признании людей за поборников добра на земле, и о данном им обещании относительно будущей победы над злом, и о предупреждении их относительно трудов, болезней и смерти следует библейская заметка о новых отношениях мужа и жены (Быт. 3, 20) и затем еще вторая библейская заметка об одном замечательном событии в их новой жизни, что именно *сделал Господь Бог Адаму и жене его одежды кожаные, и одел их* (ст. 21). Значит, люди успели уж некоторое время прожить в новых условиях жизни, и, во всяком случае, они уж успели увидеть нужду, ради сохранения своей жизни предавать смерти ни в чем не повинных перед ними животных. И вдруг после этого они были изгнаны из Едемского сада. Вполне естественно поставить вопрос: чем было вызвано это изгнание? уж не желанием ли Бога наказать людей за преступление Его заповеди? Библейский текст, в подчеркнутых нами выражениях, вполне ясно отвечает на этот вопрос. Очевидное дело, что люди готовы были забыть, что Едемский сад только *был* для них раем, а сам по себе он — вовсе не рай и что поэтому хотя дерево жизни и продолжало еще расти в этом саду, однако оно уж не могло более предохранять их от смерти; и в силу того, что они готовы были забыть об

этом обстоятельстве, они готовы были повторить свое преступление, т.е. готовы были суеверно поесть плодов дерева жизни, чтобы приобрести себе вечную жизнь и таким образом избавить себя от печальной необходимости непременно бороться с природой за свое существование. В предупреждение этого преступления Бог и выслал их из Едемского сада и страхом видения херувима с пламенным мечом заставил их держаться вдали от бывшего дерева жизни (Быт. 3, 24). Ясное дело, что противоречие сознания и жизни глубоко тяготило еще первых людей, и они несомненно желали бы разрешить это противоречие в пользу нравственного отношения к природе, но для осуществления этого желания не в состоянии были придумать никакого другого средства, кроме неудавшейся попытки нового преступления. Относительно же потомков Адама и Евы библейские сведения прямо указывают, что явное несоответствие между истиной религиозно-нравственного сознания и действительностью наличного положения людей последовательно привело к совершенному подавлению в людях нравственной личности.

Конечно, дети Адама и Евы были несколько не виновны в преступлении своих родителей, но так как они родились в мире преступления, то им естественно пришлось жить той самой жизнью, которая существует лишь по собственным законам материального мира, т.е. определяется только физической природой жизни. Вследствие же этого они с первого дня своего рождения должны были почувствовать на себе тяжелое бремя физической нужды, и с первым же пробуждением в них сознательного мышления они должны были узнать роковую необходимость во что бы то ни стало бороться с нуждой. Уступая же силе этой необходимости, старший сын Адама совсем отверг мировую цель человека и подчинил все свои отношения к природе и к Богу одним только материальным интересам своей борьбы с нуждой. По библейскому сообщению о первом братоубийстве (Быт. 4, 3-8), единственным основанием этого преступления послужило, как известно, неодинаковое отношение Бога к жертвоприношениям Каина и Авеля. По каким-то признакам, о которых Библия не упоминает, братья догадались, что жертва Авеля была принята Богом, а жертва Каина была отвергнута, и вследствие этого "Каин сильно огорчился, и поникло лице его". У него просто явилось чувство ненависти к брату. В течение некоторого времени он, видимо, пытался еще бороться с этим чувством, но так как религиозно-нравственные мотивы в нем были гораздо слабее животной-эгоистических влечений, то, очутившись в поле наедине с своим братом, он в конце концов все-таки не удержался от злого поступка "восстал на Авеля, брата своего, и убил его". Это преступление ясно показывает, что Каин огорчился, собственно, не тем, что его дар был отвергнут Богом, а лишь тем, что одновременно был принят дар его брата. Стало быть, то обстоятельство, что он оказался недостойным Бога, его несколько не смущало, и, стало быть, он приносил свою жертву Богу не как чистый дар своего благоговейного преклонения пред Ним, а как воображаемую взятку, за которую он надеялся получить себе особую милость от Бога. Иначе его *огорчение*, несомненно, выразилось бы только в сознании им своего духовного несовершенства, и потому, вместо ненависти к своему брату, он бы увидел в нем только пример, которому следует подражать. Если же на самом деле Авель, вопреки своему желанию, явился для Каина ненавистным соперником, то ясное дело, что Каин мог усматривать это соперничество не в стремлении своего брата к нравственному усовершенствованию жизни и не в желании его быть действительно достойным Бога, а лишь в тех последствиях Божия снисхождения к Авелю, которыми мог бы воспользоваться и сам Каин, если бы только не существовало на свете Авеля. Ведь своим нравственным достоинством, конечно, мог пользоваться только Авель и больше его никто. Значит, в этом отношении для Каина было совершенно безразлично, владел или не владел Авель каким-нибудь духовным богатством, а вот если бы случилось, что Бог стал

бы помогать ему и он сделался бы богатым материальными благами, то это совсем другое дело, потому что и помощью Бога, и материальными благами мог бы воспользоваться и Каин. Ввиду этого, ожидая будущих материальных успехов своего брата, он и возненавидел его, и, может быть, ввиду действительных успехов Авеля убил его. Он убил человека, который так же нуждался в Божией помощи, как и он, и которому поэтому Бог мог бы оказывать свою сильную помощь как будто *в мнимый ущерб ему*; он устранил претендента на Божию помощь, чтобы самому оказаться единственным претендентом на нее.

Очевидно, религиозные воззрения Каина были так далеки от истины, что одно только решительное порабощение духа материальными интересами жизни может до некоторой степени объяснять эти воззрения в первом сыне Адама. Между тем эти воззрения для естественного человеческого мышления были типическими, потому что в зависимости от действительного положения человека в природе как одной из вещей природы *необходимое* содержание человеческого мировоззрения, очевидно, может создаваться только мышлением *необходимых* отношений человека к мировому бытию, мир же этих необходимых отношений в действительности ограничивается только миром материального бытия. Вследствие этого вся сущность человеческого мировоззрения совершенно естественно может сводиться только к одному простому соображению: ввиду того что с природой необходимо бороться, ее непременно следует победить. А для того чтобы действительно можно было победить ее, необходимо достоверно узнать, что именно существует в мире и как именно легче всего и вернее всего можно сделать все существующее полезным именем человека. Стало быть, религиозное отношение к Богу может даже совсем не входить в сферу ограниченного мировоззрения человека-вещи; и мы можем прямо сказать, что если бы только Каин сумел вычислить и имел бы в своем распоряжении все элементы для решения своей практической задачи, то он наверное стал бы думать о Боге как об очень далеком существе, в котором он совсем не нуждается и к которому поэтому он может совсем не иметь никакого отношения. Но дело все в том, что беспомощное невежество, бессильное создать идею Бога, имеет, однако, достаточную силу для того, чтобы заставить человека молиться Богу, а потому религией в действительности не только *необходимо выражается* нравственное мировоззрение человеческой личности, но *может выражаться* и рассудочно-утилитарное мировоззрение человека-вещи. В этом последнем случае только религия, конечно, перестает быть действительным выражением подлинной истины бытия и становится простым измышлением человеческого невежества, потому что в этом случае она, очевидно, вводится человеком не по сознанию им своей истинной цели и истинного суда над собой, а лишь по желанию его воспользоваться Божией силой в качестве могущественного средства для достижения чисто физических целей жизни. Каин и создал религиозное отношение к Богу именно в значении этого средства, и вследствие этого он уже не просто лишь *пал* на пути к своей истинной цели, но он положил начало совершенному *отпадению* от Бога.

Само собой понятно, что в то отдаленное время, когда еще только закладывались первые основания культуры, каждый шаг человека в его освободительной борьбе с природой несомненно стоил ему огромных усилий, и потому нет ничего удивительного в том, что каждый значительный успех свой в этой области человек наивно превозносил до размеров *чуда*, т.е. произведения силы божественной. Однако такие чудеса на самом деле приписывались Богу только до тех пор, пока человек сознавал себя слабым и беспомощным. Когда же он почувствовал себя достаточно обеспеченным и мог не только бороться за жизнь, но и наслаждаться жизнью, всякие материальные успехи явились для него

особого рода подмостками, на которые он мог забираться лишь для самодовольного возвышения себя самого. Так, например, Каин нуждался в Боге и желал почитать Его, потому что без особого содействия Его всемогущей силы он не надеялся даже на простое сохранение своей жизни (Быт. 4, 13-14). Один же из его ближайших потомков, довольный своим богатством и сильный изобретением металлических орудий из меди и железа, напротив, с гордостью мог заявлять о себе, что будто он сумеет защитить себя в семьдесят раз лучше, чем бы это мог сделать для него всемогущий Бог (ст. 19-24, сн. 15). В этом хвастливом заявлении самодовольного Ламеха, очевидно, заключается прямая насмешка над человеческой верой в Бога и над истиной религиозного служения Богу. Очевидно, по мере того как люди переставали нуждаться в Боге, они уже не хотели более и думать о Нем, потому что никаких нравственных отношений к Нему они не имели. И библейские сведения действительно раскрывают пред нами "великое развращение человека на земле" (Быт. 6, 5). Было время, когда люди перестали думать о своем назначении в мире. Они с пренебрежением отбросили религиозно-нравственные задачи жизни и все свои жизненные интересы свели только к физическому удовольствию, к желанию грубых наслаждений и к свободному удовлетворению этих желаний; так что, по библейскому выражению (Быт. 6, 3), они были *плоть*, и в них решительно не было ничего такого, что могло бы указывать на истину их происхождения от премудрого и всесовершенного Бога. По библейскому сообщению, тогда во всем человеческом роде нашлось только одно семейство, которое не успело еще подчиниться инстинктам животного существования и могло еще несколько тревожить людей напоминанием о Боге (Быт. 6, 8-10). Но и это единственное семейство несомненно, конечно, погибло бы в волнах всеобщего растления, если бы только, как утверждает Библия, сам Бог не вмешался в историю человечества и не омыл бы оскверненную землю волнами потопа, в которых погибло все, что напрасно жило и что угрожало даже погубить Божие дело в мире.

По библейскому сообщению, Бог спас от гибели одно только праведное семейство Ноя, да и это единственное семейство Он спас только условно. Бог именно только освободил семейство Ноя от вредного влияния развращенных людей, взять же его из мира противоречий или восстановить для него нормальные условия первобытной жизни людей даже и сам Бог не мог, потому что Ной был не победитель зла, а напротив побеждаемый злом, и потому спасение его семейства, благодаря внешнему содействию божественного всемогущества, ввиду очевидного бессмыслия всей истории человечества от времени Адама и до всемирного потопа, было бы совершенно правильным осуждением Божией правды и любви как явной несправедливости и очевидного недоброжелательства ко всему погибшему человечеству. Ведь, опираясь на Свое всемогущество, Бог, несомненно, мог бы не допустить падения первых людей, но Он не захотел подавлять их свободы, потому что не Ему же было уродовать в людях Свой собственный образ, И после падения первых людей Он несомненно мог бы отобрать у Адама всех его детей и, тотчас же по рождении их, поставить их в те самые условия жизни, в которых находился Адам до своего падения; но Он не захотел допустить, чтобы созданный Им человек действительно был создан напрасно и, хотя бы в отдаленном потомке своем, не победил бы то зло, которому он позволил восторжествовать над собой³¹.

Между тем Ной так же не победил зло, как и все другие праведники, которые раньше его ходили пред Богом и боролись со злом и ушли из мира, не увидев спасения. Ввиду этого совершенно понятно, что Бог явил Свое спасение Ную именно только в смысле освобождения его от развращающих влияний среды, потому что Он несомненно спасал не лично Ноя и семейство его, а вообще людей, то есть Он вообще спасал Свою вечную мысль о человеке.

Для этого спасения Бог избрал такое средство, которое позволило Нюю встать *почти* в первобытные условия нравственной жизни. Нюю повелено было спасти не только свое семейство, но и все роды животных, так что во время наводнения он обязан был питать животных и заботиться о них и потом выпустить их на свободу (Быт. 6, 19-21; 8, 17), Значит, в своем ковчеге Ной поневоле повторил историю райской жизни Адама, и значит по выходе из своего корабля он снова мог начать историю человеческой жизни с того самого нравственного момента, с которого началась история допотопной жизни после Божия благословения людей на многотрадальную борьбу со злом. Но в новом мире были те же условия жизни и те же условия борьбы со злом, в которых жило и человечество допотопного мира. Люди знали нужду и знали. страдания, и по необходимости обращались в сторону физических условий и отношений жизни, и по необходимости же оказывались в круге противоречий жизни. Для того чтобы облегчить людям переживание этих противоречий, Бог снял с человеческой совести все те ненормальности, которые *необходимо* возникают из условий физического существования человека. Он именно допустил завоевательные стремления человека в отношении физической природы, т.е., помимо *нравственного владычества* над природой, Он допустил и возможность *физического господства* над ней³². Но, при естественном желании человека удалить от себя самую возможность нужды и страданий, действительные границы необходимости легко могут заменяться границами воображаемыми, и необходимостью на самом деле могут оправдываться совершенно свободные действия человека. Из желания удалить нужду естественно возникает желание счастья, а из этого желания, когда оно принимается за положительную цель человеческой жизни, само собой возникает подчинение религиозно-нравственного принципа жизни условным интересам физического существования, т.е. само собой возникает и полное искажение религиозной истины, и решительное извращение нравственной обязанности. Это именно зло погубило потопом людей, и оно же опять развилось в новой истории человечества, и оно сделало эту историю, в сущности, простым повторением истории погибшего мира. Библия сообщает о новом избрании Богом одного праведного семейства для хранения истины религиозно-нравственных заветов (Быт. 12, 1-3), и о даровании Богом особого кодекса религиозно-нравственных законов для народа, происшедшего от избранного Им семейства, и о посольстве к этому народу целого сонма избранных людей для нарочитого возвещения Божией воли. Но все эти божественные вмешательства в судьбы человеческой истории в действительности имели только одно значение, что в людях не угасла истина религиозно-нравственного сознания, да и этот результат достигался не столько нравственной силой закона и убедительной правдой вдохновенного пророческого слова, сколько физической силой материальных наград и материальных лишений (Лев, 26, 3-45; Второз. 28, 1-45; Суд. 2, 7-15, и др.).

Мы уже знаем теперь, что такое сохранение религиозно-нравственной истины было явлением совершенно естественным и, пожалуй, даже единственно возможным, потому что, в условиях наличного положения человека, нравственная обязанность сама по себе, т.е. чистая, безусловная, не имела и не могла иметь для людей решительно никакого значения. Слушая нравственные требования положительного закона, люди, разумеется, должны были судить свою жизнь с точки зрения этих требований. Но, обсуждая самые эти требования с точки зрения их положительного значения для личных целей человеческой жизни, они видели только, что "всеу и всем одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злому, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику, как клянущемуся, так и боящемуся клятвы" (Еккл. 9, 2; срав. Иова 21,

то ведь и относительно парсизма нужно также спросить, откуда могла в нем возникнуть эта великая идея. А в случае постановки такого вопроса, путем сравнительного изучения различных религий и культур, можно вполне убедительно доказать, что идея воскресения на самом деле служит не продуктом спекулятивной работы культурных умов, а древнейшим остатком от единой первобытной религии людей. Дело в том, что, несмотря на всеобщее господство в человечестве естественной веры в посмертную жизнь, у всех культурных и некультурных народов земли существует, однако, и такое понятие о смерти, по которому она является вовсе не переходом человека в новую жизнь, а, напротив, временной остановкой или временным прекращением человеческой жизни. Так, например, в языках всех европейских народов вполне согласно передается одно и то же общее воззрение на смерть, что она именно есть только *успление* = сон и что умерший человек, собственно, является только *усопшим*. Откуда могло возникнуть это удивительное воззрение, когда на самом деле те же самые европейские народы и также совершенно согласно исповедуют общечеловеческую веру в действительность посмертной жизни людей?

В ответ на этот вопрос мы прежде всего с полной уверенностью можем утверждать, что загадочное сближение смерти и сна, несомненно, возникло независимо от культурного влияния христианских идей, потому что это сближение существует также и у народов совершенно других рас и других культур, и даже у совершенно диких народов. Так, например, африканское племя бушменов, при всем убожестве своего наивного миросозерцания, имеет, однако, в своем языке и глубокомысленную поговорку несомненного философского характера: "Смерть есть лишь сон"; и такого же взгляда на смерть держится дикое австралийское племя тасманийцев; и, наконец, это же самое воззрение на смерть встречается и у диких индейских племен Северной Америки³⁵. Если мы примем во внимание широкое распространение этого воззрения, и особенно если мы примем во внимание факт существования этого воззрения даже в миросозерцаниях диких народов, то в этом одном факте мы будем иметь неопровержимо ясное доказательство своего положения, что толкование смерти как сна действительно представляет собой уцелевшее выражение исконного убеждения людей, так как оно ни в каком случае не могло войти в обиход дикарского мышления путем внешних влияний на это мышление со стороны культурной мысли. Ведь на самом деле один только первый человек на земле и только при первом случае смерти мог по неведению смешать ее с глубоким продолжительным сном. Всякая же дальнейшая возможность этого смешения даже и у первого человека, хотя он и не был еще научен горьким опытом жизни, (все-таки неизбежно должна была исчезнуть пред зловещим фактом посмертного разложения тела. А потому если в современных языках культурных и некультурных народов существует странное определение смерти как сна, то это определение, очевидно, имеет в виду не описание факта смерти, а конечное истолкование смысла этого факта. Т.е. это определение, собственно, говорит не о том, что можно иногда по ошибке принять смерть за сон, а о том, что было такое время, когда люди, хорошо зная посмертное разрушение человека, тем не менее, однако, были непоколебимо уверены, что это разрушение лишь временно и что умерший человек снова возвратится к своей прерванной жизни подобно тому, как теперь уснувший человек пробуждается от сна к своей прерванной деятельности.

Такое время действительно было. Из памятников Древнего Египта мы знаем о той трогательной заботливости, с которой относились древние египтяне к бранным останкам своих мертвецов. В зависимости от различного общественного положения и имущественного благосостояния умершие у них или тщательно засушивались, или искусно бальзамировались, и во всяком

особенного риска ошибиться можем отнести время появления идеи воскресения к самой начальной эпохе первобытного человечества; к той именно доисторической эпохе, когда вопреки роковому закону смерти *все* человечество согласно было уверено в том, что "смерть есть лишь сон".

В таком случае идея воскресения, очевидно, представляет собой не только древнейшее, но и самое первое выражение человеческой веры в истину библейского известия о Божием обетовании спасения людей. Ведь если в самом деле люди по необходимости знали роковую правду о смерти, т.е. знали, что умерший человек вовсе не спит в своей могиле, и тем не менее все-таки убежденно утверждали противное тому, что они достоверно знали, то само собой разумеется, что логическая возможность такого утверждения могла опираться у них не на какие-нибудь знания, а исключительно только на глубокую *веру* их, что смерть Наверное *будет* уничтожена и что умершие люди снова возвратятся к жизни; а между тем в естественных границах человеческого мышления никаких оснований для составления этой глубокой веры в действительности нет и не может быть. Стало быть, если вопреки своему знанию роковой правды о смерти люди все-таки верили, что она есть лишь сон, то в этом случае они несомненно стояли в тех самых фактических условиях, о которых сообщается библейским известием, т.е. в этом случае они могли опираться не на какие-нибудь счастливые догадки хотя бы и весьма уважаемых авторитетов, а исключительно только на свое безусловное доверие к чудесному сообщению первых людей о полученном ими Божием обетовании; потому что без такого заверения людей божественным авторитетом им никогда бы даже и на ум не пришло считать смерть за сон.

Значит, идея воскресения действительно служила когда-то первым и общечеловеческим толкованием Божия обетования о спасении людей. Но непрерывное господство смерти и неисполняемость надежды на ее уничтожение постепенно затемнили и устранили собой это первобытное толкование, и, на смену идеи воскресения, изнемогшая в сомнениях религиозная мысль создала человеку совершенно другую идею, именно идею посмертного спасения его в царстве загробного мира. Однако эта новая идея в действительности лишь очень медленно овладевала религиозным сознанием человечества и окончательно не овладела им даже и по настоящее время. Мы знаем, например, что пред самым появлением христианства, когда философская мысль энергично разрабатывала грандиозную идею апокатастасиса, каждый набожный римлянин, веруя в жизнь загробного мира, с глубоким трепетом, однако, видел в нем только свирепого Оркуса, который властно держит "бледные души, не щадя ни добрых, ни злых". Эта печальная эсхатология, очевидно, еще не успела уклониться от первобытной правды библейского откровения, потому что и по библейскому учению смерть безразлично царит над добрыми и злыми и спасение доброго человека заключается вовсе не в смерти его, а в освобождении от смерти; но идея воскресения успела уж исчезнуть из религиозного сознания римлян, и потому, в отличие от библейского Иова с его несокрушимой верой в будущую жизнь воскресения, верующий римлянин в действительности мог жить только своей беспросветной верой в безжизненный аид. И таких странных эсхатологий, в которых мысль о бессмертии является на положении единственного жизненного убеждения человека, а между тем представление в них загробного мира остается существенно верным изначальному библейскому представлению о нем, можно немало еще указать и в настоящее время, хотя бы только в религиозных воззрениях разных некультурных народов, потому что теперь уж они только одни пока еще не искусились в диалектической обработке своих первобытных идей и понятий. Для примера можно указать здесь на индийское племя гуронов, которые верят, что "загробный мир с его охотой и рыбной ловлей, с его превосходными томагавками, одеждами и ожерельями,

походит на земной, *но души стонут и плачут там день и ночь*". Можно также указать еще и на верование негритянского племени басутов, по мнению которых в царстве загробного мира "тени бродят спокойно и молча, *не ощущая ни радостей, ни печалей*"³⁸.

Таким образом, от первобытного осмысленного убеждения всего человечества, что "смерть есть лишь сон", в конце концов осталась всечеловеческой одна только эта приточная пословица, которая потому только, конечно, и сохранилась во всех человеческих языках, что она всеми народами получена из одного и того же источника, именно получена ими в наследство от первых людей. Поэтому, хотя многие народы и не думали уже более о смерти, как о временном прекращении человеческой жизни, однако они все-таки продолжали еще повторять о ней привычную притчу, так как в этой притче они несомненно имели выражение хотя и забытой ими и совершенно неведомой им, однако все-таки несомненно родной для них, старинной мудрости. В действительности неуклонными проповедниками этой мудрости, в пределах древнего мира, оставались одни только священные писатели еврейского народа, знавшие печаль загробного существования и утверждавшие животворную надежду будущего воскресения из мертвых. Но для мира, потерявшего эту надежду, они были только безвестными глашатаями маловероятной мечты. Ведь для того, чтобы человек действительно мог жить надеждой будущего спасения от смерти, ему необходимо иметь какое-нибудь положительное ручательство за истину этой надежды. Между тем, зная всеобщий и необходимый закон смерти, люди древнего мира вовсе не знали и не могли знать *закона* воскресения из мертвых. А потому для них было совершенно естественно смущаться невольным вопросом скорбного недоумения: *когда умрет человек, то будет ли он опять жить* (Иова 14, 14)? Ведь смерть, как естественное и необходимое следствие греха, может считаться бессмысленным отрицанием жизни только в отношении человека действительно святого, действительно достойного Бога. Люди же на самом деле все без исключения повинны в грехе (Пс. 52, 3-4), и на земле еще не было такого человека, который мог бы сказать о себе: "Я очистил сердце мое, я чист от греха моего" (Прит. 20, 9). Стало быть, желание людей, чтобы смерть была уничтожена, в сущности, вполне равносильно желанию их, чтобы в мире преступления был введен такой порядок жизни, который на самом деле решительно невозможен в нем, и невозможен именно по вине самих людей. Для уничтожения смерти люди непременно должны сделать ее бессмысленной, а для того, чтобы сделать ее бессмысленной, они непременно должны победить зло и оправдать вечный смысл своей жизни. Пока не исполнено это условие, все "неправо умствующие" люди могли *совершенно правильно* рассуждать: "Коротка и прискорбна наша жизнь, и нет человеку спасения от смерти, и не знают, чтобы кто освободил из ада. Случайно мы рождены, и после будем как не бывшие: дыхание в ноздрях наших дым, и слово искра в движении нашего сердца. Когда она угаснет, тело обратится в прах и дух рассеется как жидкий воздух; и имя наше забудется со временем, и никто не вспомнит о делах наших; и жизнь наша пройдет как след облака, и рассеется как туман, разогнанный лучами солнца и отягченный теплотой его. *Ибо жизнь наша прохождение тени, и нет нам возврата от смерти: ибо положена печать и никто не возвращается*" (Прем. Солом. 2, 1-5).

5.

*Познание невозможности естественного освобождения от зла
и,
определенный этим познанием, путь апостольской
веры в истину христианского откровения.*

В жестокой правде этого рассуждения апостолы нашли для себя непреложное основание для уразумения неведомой им тайны Христа. Они поняли, что человек не имеет и не может иметь никакого оправдания пред Богом (Рим. 3, 20), потому что религиозно-нравственный закон обрядов и заповедей, исполнением которого мог бы похвалиться несмысленный человек, в действительности существует не для того, чтобы человек мог искать себе какого-нибудь оправдания за неделание указанных в законе преступлений, а только для того, чтобы осуждать человека за каждое преступление нравственных заповедей (Рим. 4, 15). Дело в том, что религиозно-нравственный закон человеческой жизни, касаясь всех тайников души человека, подвергает суду и осуждению не одно только внешнее поведение его, но и все помышления и чувства, и все пожелания и склонности его, а вследствие этого исполнение безусловного закона добра, во всей его абсолютной полноте, было бы действительно возможно для человека лишь в том единственном случае, если бы он действительно мог создать в своей жизни совершенное подобие жизни божественной. Если, например, мы представим себе такого идеального человека, который во всю свою жизнь, при огромном множестве всяких добрых дел и святых помышлений, имел за собой всего только одно и единственное дурное помышление, то в этом идеальном представлении мы будем иметь пред собой не образ совершенного человека, а, напротив, образ повинного осуждению несчастного грешника; потому что "кто соблюдает весь закон и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем" (Иак. 2, 10; Гал. 3, 10). Ведь единственное *дурное* помышление человека не может сделаться *хорошим* от того, что все другие помышления этого человека были хорошими, а если оно не может из дурного сделаться хорошим и останется дурным, то значит человек повинен в нем, а если он повинен

в нем, то значит он подлежит осуждению за него. Безусловный закон добра не взвешивает добрых и недобрых дел человека и не судит по стрелке весов, чего в человеке больше добра или зла; он просто лишь указывает человеку, *всели, что было и есть в человеке, было и есть в нем согласно закону добра или не все?* Если оказывается, что при огромном множестве всяких добрых дел и святых помышлений у человека все-таки было одно и единственное дурное помышление, то закон и отмечает простую наличность этого факта и тем самым указывает, что *не все* в человеке было согласно с законом добра, что в жизни человека, стало быть, этот закон не выполнен. Поэтому если бы человек подвергся суду по закону, то само собой разумеется, что он не мог бы найти себе оправдание в том самом законе, которого он не выполнил, так как на суде его спросили бы вовсе не о том, сколько он сделал добрых и сколько недобрых дел, а только о том, почему не вся его жизнь служит осуществлением одного только закона добра, и в отношении этого вопроса человек необходимо оказался бы безответным. Все те добрые дела, которые он сделал, он *должен был* сделать, и, следовательно никакой заслуги в этих делах он не имеет, а то единственное недоброе помышление, которое он имел в себе, он *не должен был* иметь, и, следовательно оправдать себя в том, что он имел в себе это недоброе помышление, он никаким образом не может³⁹.

Невозможность такого оправдания пред Богом ясно показала апостолам, что люди собственно нуждаются не в мудром учителе истинной жизни, а в Спасителе их от жизни неистинной от той самой жизни, которую они фактически ведут и которая вовсе не заслуживает того, чтобы ее действительно стоило вести человеку. Если бы человек сам собой мог прекратить эту неистинную жизнь, то для него, конечно, требовалось бы только простое откровение истинного закона жизни, и тогда свободным исполнением этого закона жизни он мог бы осуществить свое подлинное назначение в мире и тем самым мог бы оправдать свою наличную жизнь на земле в качестве свободно-разумной нравственной личности. Тогда, разумеется, никакого спасителя было бы не нужно людям: *если законом оправдание, то Христос напрасно умер* (Гал. 2, 21), Но познание истинного закона жизни в действительности служит только к решительному осуждению человека, потому что это познание делает его *сознательным* преступником истины (Рим. 7, 9-13), и в силу этого он уж не только оказывается недостойным жизни, но и становится еще виновным в прямом отрицании той самой жизни, ради осуществления которой он

только и призван к бытию. Поэтому в познании истинного закона жизни, помимо обязанности оправдать свою жизнь, человек необходимо налагает на себя еще другую невыполнимую обязанность — освободить себя от всякой вины своей против истины жизни, если на самом деле он живет вопреки закону. Между тем это освобождение от вины во грехе для человека в действительности безусловно невозможно. Даже и сам Бог может только *простить* человека, т.е. может только освободить человека от *наказания* за вину его против истины жизни, сделать же так, чтобы *виновный* человек был *невиновным*, даже и сам Бог этого не может сделать, потому что для этого было бы необходимо превратить неправду в правду и зло считать за добро, т.е. для этого было бы необходимо, чтобы и сам Бог явился таким же поборником лжи, каким является человек. Поэтому хотя в познании истинного закона жизни люди несомненно приобретают себе самое верное средство для оправдания своей жизни, однако это средство для них, в сущности, оказывается совершенно недействительным, потому что и при ясном познании истинного закона жизни они все-таки не в состоянии исполнить своего назначения в мире. А если они не в состоянии сделаться достойными жизни, то само собой разумеется, что никакая Божия милость не в состоянии даровать им этого несуществующего достоинства.

Ясное дело, что оправдать свою жизнь может только сам человек, и ясное дело, что оправдать ее он может не иначе, как только неуклонным выполнением религиозно-нравственного закона жизни. Если же это оправдание жизни для человека в действительности невозможно, а между тем ему не желательно думать о себе, что будто он напрасно родился и жил на земле с живым человеческим сознанием, то ему остается только совершить над собой невероятное чудо и невозможное дело: если он непременно должен уничтожить в себе всякую свою виновность против истины жизни, то для *уничтожения* в себе этой виновности он не имеет никакого другого средства, как вместе с виной своей уничтожить и себя самого, но так уничтожить, чтобы *после своего уничтожения он все-таки оставался живым, только уж достойным жизни*. Ведь пока живет человек, всякая вина его остается в нем и на нем, и если в течение всей своей жизни человек сделает только один и единственный грех, то этот единственный грех все-таки является его вечным грехом; потому что никакая высокая праведность никогда не может превратить греха в добродетель, и даже сам Бог может только простить человека, сделать же *прощенного грешника* человеком *святым* даже и сам Бог не может. Но как только человек умирает, то вместе с ним естественно

умирает и всякая виновность его, *ибо умерший освободился от греха* (Рим. 6, 7); потому что грех существует в человеке, человек же с минуты своей смерти перестает существовать. Значит, если бы только он мог снова явиться живым, то он, очевидно, явился бы в жизнь из небытия, и значит если бы только он действительно умер *для уничтожения в себе своей виновности*, то он действительно явился бы в жизнь человеком новым. Старая виновность его осталась бы на том человеке, который несправедливо жил и не пожелал быть грешником, и умер, и уж более не существует. Но, к несчастью для человека, если он умрет, то уж навеки умрет и не может снова явиться в жизнь, а потому, уничтожив свою виновность в уничтожении себя самого, он, очевидно, не прекратил бы этим вопиющего бессмыслия жизни, а только закончил бы свою бессмысленную жизнь бессмыслием смерти.

Ввиду этого бессмыслия смерти человеку остается только сказать себе: *какая мне польза, если мертвые не воскресают! Станем есть и пить: ибо завтра умрем* (I Кор. 15, 32). Но хотя человек несомненно имеет естественное право жить так, как ему хочется жить и как ему можно жить по данным условиям жизни, однако он в то же время носит в себе и идеальное сознание себя как нравственной личности, а это сознание налагает на него обязанность жить так, как ему следует жить именно в качестве нравственной личности. Это идеальное сознание живет в человеке, и оно живет в нем не по какому-нибудь корыстному расчету его не для создания, например, идеальной красоты его жизни в интересах его самоуслаждения, а только в силу живого убеждения его, что оно выражает собой действительную истину его жизни. Ведь если кто смотрит на идеал нравственной личности как на приятную мечту человека о своем воображаемом величии, для того достаточно только увидеть, что фактическое осуществление этой мечты, в условиях наличной жизни, требует от человека бесконечных страданий полного самоотвержения, чтобы он мог искренно посмеяться над своей роскошной мечтой и над своим неразумным желанием осуществить ее в жизни. Пред ней действительно преклоняются и ее действительно осуществляют только люди, непоколебимо убежденные в том, что идеал нравственной личности представляет собой не какое-нибудь создание человеческой мечты о возможном величии человека, а подлинное выражение вечной истины о человеке; так что осуществление этого идеала становится для человека не просто только желательным в интересах достижения мечтательной красоты жизни, а непременно должно быть достигнуто человеком ради его безусловной истинности, т.е. ради того именно, что всякий человек, имеющий

несомненное *право жить* на земле по случаю своего рождения, делается *достойным жизни* только в осуществлении нравственного идеала человеческой личности. Но человек подчинен условным теням физической жизни и поневоле создает себе иллюзорную жизнь по физическим определениям внешних условий жизни. Поэтому совершенный идеал нравственной личности в действительности выражает собой не *образ* наличного существования человека, а одну только безусловную *норму* той совершенной жизни, какую должен вести человек, независимо от всех условий его наличного существования, и потому загадочное сознание безусловного идеала условной жизни человек фактически носит в себе только для осуждения себя. В силу же нравственной необходимости этого самоосуждения он естественно должен спросить себя: зачем, собственно, он носит в себе идеальное сознание вечной истины жизни, когда на самом деле он не в состоянии осуществить эту истину? И если только на этот вопрос невозможно дать никакого другого ответа, кроме простого указания на реальную жизнь: смотри вот и сам откровенно суди, зачем ты живешь на земле и зачем ты носишь в себе идеальный образ нравственного совершенства, то при убеждении в несомненной истине нравственного идеала как подлинного выражения природы духа и действительного определения универсальной цели бытия человек не может не почувствовать того страшного бессмыслия жизни, которое он поддерживает и своим разумом и волей, чтобы одной половиной своей природы возвратиться в землю, а другой уйти в какой-то неведомый шеол или в мифологический подземный аид. И в силу сознания этого бессмыслия жизни он не может не понять глубины апостольского вопроса и не может не поставить его: *бедный я человек! кто избавит меня от сего тела смерти* (Рим. 7, 24)?

Настоятельная необходимость этого избавления и решительная невозможность его ясно раскрыли пред человеческой мыслью апостолов чудодейственную тайну Христова дела в мире. Они поняли своего Учителя как истинного Спасителя мира, Который, в наличных условиях человеческой природы и жизни, страдал страданием всех людей, ясно сознающих великую ложь своей жизни и переживающих в себе глубокое мучение этого сознания, и Который умер смертью всех людей, искренно желающих уничтожить в себе всякое преступление против истины жизни и не имеющих для этого уничтожения никакого другого средства, кроме уничтожения себя самих в бессмыслии смерти, и Который наконец воскрес из мертвых и своим воскресением осуществил в мире спасительный закон всеобщего воскресения.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

Глава IV

ХРИСТИАНСКОЕ УЧЕНИЕ О СПАСЕНИИ КАК О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ДЕЛЕ ХРИСТА СЫНА БОЖИЯ

1.

*Человеческая жизнь И.**Христа как действительное явление в мире Божией правды.*

В лице И.Христа, по евангельскому изображению Его жизни и по апостольскому свидетельству о Нем, люди увидели первого победителя зла. Рожденный от жены и подчиненный суду закона (Гал. 4, 4), т.е. человек, как и всякий вообще действительный человек, Он жил в тех же самых природных условиях жизни, в каких жил и живет весь род человеческий со времени первого грехопадения. Голод и жажда (Мф. 4, 2 ср. Лк. 4, 2; Мр. 11, 12; Мф. 21, 18; Иоан. 4, 7), физическое утомление (Иоан. 4, 6) и душевные скорби (Лк. 12,50, Иоан. 12, 27, 13, 21, Мф. 26, 37), потребность в сочувствии близких людей (Мф. 26, 38, ср. Мк. 14, 33-34) и холодное равнодушие даже со стороны ближайших родственников (Мр. 6, 2-6 ср. Лк. 4, 23, ср. Мф. 13, 54-58, Иоан. 7,5), все это было знакомо Ему наравне с другими людьми, и все это по отношению лично к Нему покрывалось еще исключительным подвигом Его непрерывного мученичества. В ответ на свои заботы о религиозном просвещении людей Он встретил злобную ненависть со стороны обличаемых Им невежд и даже прямые покушения на Его жизнь со стороны многочисленных изуверов (Иоан. 5, 16, 7, 19, 11, 53; Лк. 4, 23-30; Мф. 12, 14, ср. Мр. 3, 6), и перенес действительное осуждение Его на позорную смерть, и пережил возмутительное глумление даже над самым позором крестной смерти Его (Мф. 27, 33-43, Мр. 15, 29-32, Лк. 23, 35-37). Между тем и физические лишения, и нравственные страдания, и незаслуженные гонения от сильных врагов, и самая смерть на кресте выпали на долю Его многострадальной жизни не по какому-нибудь роковому стечению случайных обстоятельств, т.е. не потому, что какая-нибудь злая судьба, вопреки Его собственным помышлениям и желаниям, сделала Его несчастным неудачником в жизни. На самом деле Он имел в своем распоряжении самое могущественное средство, чтобы приобрести Себе рабское поклонение людей, потому что Он мог кормить людей и мог спасать их от всяких несчастий; и люди Его народа, несомненно, были бы весьма рады увидеть Его на царском престоле Его знаменитого предка. Но Он сам отверг это желание людей (Иоан. 6, 15) и Сам не пожелал сделаться властелином мира (Мф. 4, 8-10, ср. Лк. 4, 5-8); потому что над переходящими рядами земных

человеческих царств Он ясно видел вечное Божие царство и желал только одного, чтобы в людях оправдалась истина этого царства (Мф. 6, 33). Люди же на самом деле вовсе не знали этого царства и совсем не искали правды его в этом именно и заключается вся тайна глубоких человеческих страданий И.Христа.

До начала евангельской проповеди люди вовсе не знали о том, что такое Божие царство, и где оно находится, и когда оно откроется, и как оно откроется. Они всегда жили такой жизнью, что не составляли собой Божия царства, и если все-таки думали войти в это царство, то обыкновенно представляли его таким образом, что будто оно находится где-то вне их и для того, чтобы войти в него, им следует лишь перешагнуть за рубеж своего человеческого существования и, по милости Божией, очутиться на небе. Это было грубое заблуждение, которое решительно губило людей и губило Божие дело в людях, потому что, наивно представляя себе, что они живут *только в мире, а не в Божием царстве*, люди этим самым отторгали мир от Божия царства и делали его царством греха, царством дьявола. Христос разрушил это грубое заблуждение людей и открыл людям неведомую им истину. Он разъяснил, что о Божием царстве нельзя сказать: вот оно здесь или вот оно там, что всем, желающим найти его, можно только сказать о нем: *вот царствие Божие внутри вас есть* (Лк. 17, 20). Ведь не какой-нибудь отдельный уголок мира, а весь Божий мир есть Божие царство. Ведь если кто созерцает мир религиозной мыслью, для того небо престол Бога и земля подножие ног Его (Мф. 5, 34-35) и вся жизнь на земле есть проявление Божией благодати и премудрости (Мф. 5, 45, 6, 28-29, 10, 23, ср. Лк. 6, 35, 12, 27-28, 12, 6-7). Стало быть, люди на самом деле *сейчас* живут в Божием царстве. Если же никому из людей этого вовсе не думается, то это лишь потому, что люди сами разрушают правду мира как Божия царства явной неправдой своей жизни в мире. Но с этой неправдой жизни, где бы ни существовал человек, т.е. на небе или на земле, он все равно не сделается членом Божия царства и, стало быть, все равно не увидит его. Поэтому всякий человек, действительно желающий увидеть Божие царство, очевидно, должен стремиться не к тому, чтобы заменить землю небом или вообще существующий мир каким-нибудь другим миром, а к тому, чтобы изменить себя самого в другого человека, в такого именно человека, который был бы истинным *человеком от Бога*; так, чтобы нравственным совершенством его человеческой жизни действительно бы доказывалось, что люди не порождения земли, а творения Божий, и таким образом его человеческой жизнью прославлялся бы небесный Отец людей (Мф. 5, 16). Только под условием такого изменения люди могут *увидеть*, что они действительно живут в *Божием* мире в Божием царстве, и под этим же только условием они могут получить действительное основание думать о своей вечной жизни, так как Божие царство несомненноечно, как вечен сам Бог.

Но для того, чтобы человек воистину стал человеком от Бога и воистину стал членом вечного Божия царства, ему нужно не только признавать Бога своим Богом, но и положить в Боге подлинно вечную цель своей жизни, потому что все временные цели жизни характеризуют собой только временную жизнь и, значит, несколько не требуют того, чтобы человек существовалечно. Поэтому если

человек думает о вечной жизни, а сам между тем преследует только временные цели жизни, то он никаким образом не может получить себе вечную жизнь, именно потому, что в этом случае он на самом деле стоит вне вечной жизни и работает только для смерти. Вечная жизнь есть божественная жизнь, и потому единственной вечной целью человеческой жизни, очевидно, может служить только нравственное усовершенствование человека по вечному образу совершенного Отца (Мф. 5, 48), так как для достижения этой цели человеку действительно недостаточно никакого множества веков. Следовательно, поставив себе эту бесконечную цель, человек уж в силу одной только постановки ее, очевидно, становится на путь вечной жизни; но в таком случае для того, чтобы действительно иметь вечную жизнь, он уж не должен сходить с единственного пути этой жизни и не должен переходить с него на путь временной жизни, потому что идти одновременно двумя противоположными путями дело, разумеется, совершенно невозможное. В силу этого, даже самые необходимые потребности, как, например, потребность в пище или в одежде, очевидно, могут озабочивать наследника вечной жизни только как *неотложные нужды текущего дня* (Мф. 6, 25, 34), так как желание человека обеспечить себе возможное удовлетворение этих потребностей на завтрашний день равносильно постановке им временной цели жизни, т.е. равносильно переходу его на путь неминуемой смерти. Ведь если в самом деле человек сегодня заботится о завтрашнем дне и завтра будет заботиться о новом завтрашнем дне, то само собой понятно, что в действительности он и будет жить только короткими днями своих материальных забот, и в таком случае он ничего не сделает такого, что несомненно принадлежало бы вечности. Таким образом, путь вечной жизни необходимо требует от человека физических лишений. Помимо того что материальные блага имеют только условную ценность и не могут быть унесены человеком в вечную жизнь, они еще могут положительно препятствовать достижению вечной цели человеческой жизни, потому что они могут привязывать к себе человека и могут представляться ему гораздо более ценными, чем истинные ценности нравственного совершенства. Ввиду этого изменение ветхого человека прежде всего и обязательно требует от него изменения ложных отношений его к материальным благам временной жизни. Человек должен понять, что ему нет решительно никакой пользы приобрести хотя бы даже весь мир, а себя самого погубить (Лк. 9, 25). Он должен понять, что душа человека не только для него самого, но и безотносительно, т.е. по своей собственной безусловной ценности, неизмеримо выше целого мира (Мф. 16, 26, Мр. 8, 37); потому что одним только человеком может святиться в мире Божие имя, и в нем же может открыться Божие царство, и чрез него же Божия воля может сделаться на земле таким же реальным законом жизни, каким она является теперь только на небе (Мф. 6, 9-10, ср. Лк. 11, 2). Конечно, убеждение в этой истине само по себе не может еще переродить человека и не может сделать его истинным человеком от Бога; но оно все-таки может заставить его смотреть на свои желания материальных благ как на *соблазны* для него, и вследствие этого оно, по крайней мере, может заставить его осудить себя в осуждении своих неразумных желаний. Кто же возвысился до этого осуждения себя, тот в глубине своей совести, разумеется, не может не согласиться с тем, что если глаз, например, соблазняет его, то глаз не весь человек, и потому лучше вырвать и бросить его, чем подчиниться соблазнам

зрения и погубить себя самого; и равным образом если рука, например, соблазняет его, то и рука не составляет всего человека, и потому лучше отсечь и отбросить ее, чем иметь здоровую руку и пользоваться ею для совершения преступлений (Мф, 5, 29-30, ср. 18, 8-9, ср. Мр. 9, 43, 45, 47). Кто дошел до этого сознания нравственной необходимости подчинить свою физическую жизнь духовному закону истинной жизни, тот не может не понудить себя к нравственной борьбе с собой самим, чтобы силой собственной воли привести себя на путь в царство небесное; потому что, по причине человеческой греховности, это царство теперь только *силой берется*, и только *употребляющие усилия восхищают его* (Мф. 11, 12; Лк. 16, 16).

С этим великим учением о Божием царстве Христос обратился к людям, и люди не поняли истины Его проповеди. В своей притче о сеятеле (Мф. 13, 3-8, 18-23, Мр. 4, 3-8, 15-20, Лк. 8, 5-8, 11-15) Он сам говорит о том, как именно влияла на людей Его неустанная проповедь. Одни слушали слово о царстве Божием, совсем не понимая его; другие понимали его, но, подавленные обольщением богатства и житейскими наслаждениями и всякими заботами, относились к нему совершенно равнодушно; третьи с радостью принимали его, но лишь в качестве теоретического учения, так как жить по нему и страдать за него были не в состоянии; и только некоторая часть людей слышала и разумела и *впоследствии* ввела его в жизнь. Причин этой умственной слепоты и нравственной несостоятельности людей было много, но главная из них, по указанию Спасителя, несомненно заключалась в недостаточной силе человеческой веры в Бога (Мр. И, 23-24, ср. Лк. 17, 5-6). Дело в том, что люди привыкли обращаться к Богу со всякими просьбами о *мнимых* нуждах своих и по давнему опыту знают о том, что Бог не всегда помогает им. Отсюда они, естественно, привыкли руководиться житейским правилом, что на Бога нужно надеяться, а самим не плошать; и отсюда им крайне трудно было помириться с тем, что им не нужно собирать себе сокровищ земли. Они знали, конечно, те примеры из жизни природы, которыми убеждал их Христос в истине божественного промысла о мире, что птицы небесные не сеют, не жнут, и нет у них ни хранилищ, ни житниц и, однако же, *Бог питает их и ни одна из них не забыта у Бога* (Лук. 12, 24, 29); и что полевые лилии не трудятся, не прядут и, однако же, *Бог так одевает их*, что и Соломон во всей славе своей не одевался с такой роскошью (Мф. 6, 28-29). Но, не умея различать своих действительных и мнимых потребностей, они вовсе не думали о себе, что Бог знает их действительные нужды и что Он всегда может подать им все необходимое для жизни. Напротив, считая себя более ценными и более близкими к Богу, чем птицы и полевые цветы, они, однако, в отношении себя самих менее всего верили в действительность Божия промысла, и потому у них естественно выходило такое положение, что будто человек решительно не может обойтись без лишних запасов на многие годы. В силу же этого даже и те немногие люди, которых действительно захватывала внутренняя сила Христовой проповеди, сами собой не в состоянии были освободиться от тревожных опасений за свою наличную жизнь и должны были просить своего Учителя: *умножь в нас веру* (Лк. 17,5). Большинство же слушателей И.Христа прямо *смеялись над Ним* (Лк. 16,14) и в ответ на призыв Его к покаянию, по крайней

мере в начальный период Его проповеднической деятельности, думали только о народной пословице: *врач! исцели себя самого* (Лк. 4, 23), т.е. попробуй сам так жить, как Ты учишь нас жить, и тогда будет ясно Тебе, что люди живут не в Божием царстве, а на удаленной от Бога земле. Но жизнь И.Христа была самым решительным опровержением этой неправды и самым решительным доказательством истины его неземного учения.

В Евангелии рассказывается об одном замечательном событии из детской жизни И.Христа. По сообщению евангелиста Луки (2, 41-50), отрок Иисус, когда Ему было двенадцать лет, пришел в Иерусалим на праздник Пасхи и, незаметно для своей матери, остался в Иерусалиме, когда мать Его вместе с Иосифом оставила город и отправилась домой. По дороге в Назарет путники хватились пропавшего Ребенка и сначала искали Его между родными и знакомыми, а потом должны были воротиться в Иерусалим и там целых три дня *с великой скорбью* искали Его и наконец, *к удивлению своему*, нашли Его там, где, видимо, совсем даже и не думали искать Его, в Иерусалимском храме. Он сидел посреди учителей, выслушивал и расспрашивал их и сам давал им такие ответы, которые приводили в удивление Его слушателей. Он чувствовал Себя в Иерусалимском храме как *в родном доме Отца своего* и смотрел на свою религиозную беседу с иудейскими учителями именно как *на одно из дел родного Отца своего*. Поэтому на естественный упрек материнской заботливости, что Он заставил Иосифа и мать свою провести из-за Него несколько мучительных дней, Он совершенно спокойно ответил: *зачем было вам искать Меня? или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу моему?* По замечанию евангелиста, ни Иосиф, ни мать Христа *не поняли* этого ответа, а только *запомнили* его. Но ответ положительно удостоверяет, что им не нужно было беспокоиться о пропавшем ребенке, потому что они *должны были знать*, где им следовало искать его. Стало быть, еще в ранние годы своего детства Христос обнаруживал исключительную чуткость к высшим вопросам религиозной жизни, и в те же самые ранние годы Он, очевидно, сознавал свои отношения к Богу особым и исключительным образом, именно как отношения Сына к Отцу. Об этом Он несомненно говорил и матери своей, и всем домашним своим, и все они несомненно знали о том, что Он считает Бога Отцом своим и Божие дело считает за личное дело свое. Но, вероятно, никто из них, не исключая даже и матери его, не придавал серьезного значения детским речам необыкновенного Ребенка, и потому именно случилось такое обстоятельство, что Его три дня с великой скорбью искали по улицам города и не подумали заглянуть на двор иерусалимского храма, очевидно совсем не ожидая найти Его там¹.

Это замечательное событие настолько ярко освещает действительные основы Христова Евангелия, что при его освещении мы можем в достаточной степени понять и чудо нравственной личности И.Христа, и чудо необыкновенной жизни Его, О двенадцатилетнем ребенке, разумеется, невозможно думать, чтобы он мог привести кого-нибудь в удивление своим знанием религиозных учений, т.е. своей внешней ученостью; и тем более, конечно, невозможно думать о нем, чтобы он мог составить свою собственную богословскую доктрину и мог бы удивлять людей

оригинальностью своих богословских соображений. Если двенадцатилетний Иисус, беседуя в Иерусалимском храме с иудейскими учителями, своими вопросами и ответами им приводил их в удивление, то несомненно, что Он удивлял их тем самым, чем Он и впоследствии удивлял своих слушателей, чем Он и до сих пор продолжает удивлять огромную массу людей, читающих возвещенное Им Евангелие. Он удивлял и удивляет людей не какими-нибудь учеными словами рассудочных соображений, а глубокой жизненной правдой каждого сказанного Им слова, той именно чистотой и глубиной своего религиозного одушевления, в силу которых книжные учения, известные всем и каждому лишь в логической системе определенных представлений и понятий ума, в Его сознании одухотворяются и оживают и воплощаются в реальные факты Его собственной жизни. Он жил тем, что говорил людям, и потому все поучения Его неизменно являются полными духа и жизни. Эта именно полнота живой силы в Его словах, в период Его общественного служения, сделала Его учителем, имеющим власть учить людей (Мф. 7, 29; Мар. 1, 22). И эта же самая полнота живого отношения к религиозным вопросам жизненного разума их, очевидно, привела в изумление и слушателей Его во время пасхальной беседы Его с иудейскими учителями, когда Ему было всего лишь двенадцать лет от роду. Он не учился у книжных людей, но Он с ранних лет, видимо, глубоко интересовался религиозными вопросами и хорошо знал, что говорят о них "книги", и знал еще больше того, Он знал, о чем следует *спрашивать* книги и о чем они действительно говорят людям. Такое отношение к вопросам религиозной жизни и особенно такое разумение книжных учений о ней в двенадцатилетнем ребенке несомненно является изумительным, потому что оно несомненно превосходит всякий возможный уровень детского развития. Но еще более изумительно то, что для самого Христа это необыкновенное разумение было делом совершенно обыкновенным, потому что оно служило лишь простым изложением Его собственной внутренней жизни. Из того ответа, который Он дал своей матери, мы вполне ясно видим, что с ранних лет своего детства Он не только жил мыслью о Боге по сознанию своих человеческих обязанностей к Богу, но и жил *творческой мыслью и деятельной волею самого Бога по сознанию своих сыновних отношений к Богу*. Это исключительное самосознание И.Христа прежде всего объясняет собой все содержание Его "Евангелия". *Мое учение не Мое*, говорит Он иудеям, *но пославшего Меня* (Иоан. 7, 16); *что Я слышал от Него, то и говорю миру* (8, 26). На основании своих близких, именно сыновних отношений к Богу Он знал и возвестил миру добрую весть о Божией любви к людям. Он говорил, что Бог благ и что во всем бытии Он, собственно, один только благ (Мф. 19, 17), что Он благ даже к неблагодарным и злым (Лк. 6, 35) и что нет воли Его на погибель людей (Мф. 18, 14), что, напротив, Он ждет обращения к Нему рода человеческого, чтобы принять его в общение любви своей, как только любвеобильный отец может обратно принять к себе своего блудного, но раскаявшегося сына (Лк. 15, 11-32). Сообщая это известие об Отчей любви, Христос указывал на доступный каждому человеку опыт религиозно-нравственной жизни, как на единственное доказательство истины Его сообщения: *кто хочет творить волю Его* (т.е. волю Отца), *тот узнает о сем учении, от Бога ли оно, или Я сам от себя говорю* (Иоан. 7, 17). Стало быть, действительным

источником, из которого было получено Христом это известие, служил Его собственный опыт божественной жизни, и стало быть оценивать это известие можно было не какими-нибудь соображениями внешней премудрости, а исключительно только духовным опытом действительной жизни в Боге. Между тем слепые люди, руководимые слепыми вождями, настолько далеко ушли от пути истинной жизни, что совсем утратили в себе чувство живой любви к Богу (Иоан. 5, 42) и заменили это чувство внешним служением Богу ради напрасного достижения внешней праведности (Матф. 23, 13-28). Само собой разумеется, что такие люди не могли понять истины Христова Евангелия, и вот мотив проповеднического служения Иисуса Христа, одновременного служения Богу исполнением Его дела в мире и служения людям обращением их на путь истинной жизни.

Это служение свое Христос считал за единственную цель своей жизни. Он сам говорил о Себе, что Он на то и родился, чтобы свидетельствовать со истине (Иоан. 18, 37), и что Он затем и пришел в мир, чтобы взыскать и спасти погибшее (Мф. 18, 11). Мысль об исполнении Божией воли в совершении Божия дела в мире, по собственному выражению И. Христа, была Его пищей. *Моя пища,* говорил Он своим ученикам, *есть творить волю пославшего Меня и совершить дело Его* (Иоан. 4, 34). Ради совершения Божия дела Он добровольно принял на себя труды и лишения скитальческой жизни (Мф. 8, 20), ходил по городам и селениям и повсюду возвещал людям благую волю Отца своего и повсюду призывал людей к покаянию (Матф. 9, 35; 4, 17). И в зависимости от того, как именно люди относились к Его проповеди, так и Он относился к людям. Он не смотрел на лица людей, не различал их по общественному положению или по имущественному состоянию; все люди делились в Его глазах только на спасаемых или погибающих. Кто верил в истину Его слов и во имя Его с верой обращался к Отцу, тот был дорогим для Него, и хотя бы тот был ненавистный мытарь или презренная блудница, все равно тот становился родным для Него. *Кто будет исполнять волю Отца Моего небесного,* сказал Он однажды народу, *тот Мне брат, и сестра, и мать* (Мф. 12, 50, ср. Лк. 8, 21). Этим равнением людей Он нередко оскорблял грешные человеческие самолюбия и нередко вызывал враждебное отношение к Себе, но Он никогда и никого не судил судом человеческой правды, а всегда и всех судил только судом Божией любви. Бог для всех один, и ко всем Он одинаково относится. Значит, пред Богом ни один человек не имеет никакого преимущества пред другим человеком, и потому самый последний из людей по суду человеческому и может быть более достойным Божия царства, чем какой-нибудь могущественный властелин земного величия. Поэтому нравственное учение И. Христа, основанное на отношении людей к Богу и Бога к людям, естественно было учением о всеобщем братстве людей (Мф. 23, 8, 9). Кто действительно желает быть членом Божия царства, тот, по Его наставлению, пусть будет слугой для всех (Лк. 22, 25-26); и хотя бы в его услугах стал нуждаться враг его племени, пусть он не думает отказывать, а непременно пусть поможет ему (Лк. 10, 30-37); и хотя бы у кого явились даже личные враги, пусть он думает не о мести, а о Божией любви к людям, и к добрым и к злым, и потому пусть он даже и к личному врагу своему относится, как к брату, молится за него и благоволит ему, любит и

благословляет его (Мф. 5, 43-45, Лк. 6, 35-36). Такое учение, разумеется, безусловно противоречит эгоистическим основам человеческой жизни, и потому самолюбивые люди не только не вразумились живым примером И.Христа, но и нашли в Его жизни даже прямые основания для жалких обвинений Его в мнимом нечестии. Все ханжи и лицемеры иудейской интеллигенции прямо возмущались тем, что Он *друг мытарей и грешников* (Мф. 11, 19, ср. Лк. 15, 1-2); а Он не только беседовал с недостойными детьми Авраама, но открыто благотворил и язычникам (Мф. 8, 5-13, 15, 22-28) и открыто же ходил с проповедью евангельской истины даже в города и селения самарян (Иоан. 4, 39-40; Лк. 9, 52-56). Иудеи никак не могли понять этого безразличного отношения к человеческим званиям и состояниям, и никак не могли они помириться с тем, что членами Божия царства могут сделаться все добрые люди из всех народов земли. Поэтому на глубокую всеобъемлющую любовь И.Христа они отвечали только грубой руганью: Он безумствует (Мр. 3, 21, Иоан. 10, 20), Он беснуется (Мр. 3, 30), Он самаряноствует (Иоан. 8, 48), Он язычествует (7, 35) — это обычные приговоры иудейского мнения о великом учении Христа.

Сколько эти приговоры доставили нравственных страданий И.Христу, об этом известно только Ему одному, потому что евангелисты не нашли возможным изобразить нам Его душевные муки из-за иудейских глумлений над святыней проповедуемой Им истины. Но ослепленные иудеи не поняли истины Его учения и не почувствовали нравственной высоты Его проповеди даже и в необычайном величии страшной смерти Его на позорном кресте. Во время Его проповеднического служения, среди кротких наставлений и правдивых обличений, они слышали от Него поразительное слово любви Его к ним: *если кто услышит Мои слова и не поверит, Я не сужу его, ибо Я пришел не судить мир, но спасти мир* (Иоан. 12, 47). И верный этому слову, во время своих мучительных крестных страданий, Он собрал свои угасавшие силы, чтобы принести свою предсмертную молитву Отцу о прощении своих мучителей: *Отче! прости им, ибо не знают, что делают* (Лк. 23, 34). Однако ни самоотверженная жизнь Его, всецело посвященная Им на исполнение в людях Божией воли, ни святая смерть Его, неповинно принятая Им за одно только дело бескорыстной любви Его к Богу и к людям, решительно ничего не сказали ни уму, ни сердцу Его жестоких мучителей. Как при жизни Его они старались уверить себя и других, что Он *не от Бога*, что Он *грешник* (Иоан. 9, 16, 24), так и после смерти Его они старались уверить Пилата, что Он *обманщик* (Мф. 27, 63). На самом же деле, по Его собственному выражению, Он был только человеком не от мира сего, и мир сей отвергал и ненавидел Его, потому что всем своим учением и особенно своей непорочной жизнью Он неопровержимо доказывал миру, что дела его злы (Иоан. 7, 7).

В сознании нравственной чистоты своих побуждений и действий Христос спокойно мог отдать свою жизнь даже на суд явных врагов своих, и те, при всем своем желании унижить и оскорбить Его, могли, однако, ответить лишь вынужденным молчанием на Его вопрос: *кто из вас обличит Меня в неправде* (Иоан. 8, 46)? Очевидно, в Его жизни они не знали ни единого факта, который бы

являлся противоречием Его нравственному учению; иначе они, конечно, воспользовались бы таким фактом и несомненно обличили бы ненавистного им человека, что он только оболъщает невежественную толпу народа ради пустой славы своего бесплодного учительства. Но они промолчали, хотя в это самое время они усиленно подыскивали благовидные поводы, чтобы осудить Христа на смертную казнь, да и самый вопрос И. Христа был именно спокойным ответом на эти искания их. Очевидно, они ни в чем не могли обвинить Его, и потому молчание их, в сущности, говорит о том же самом, о чем свидетельствуют и ученики Христа, что *Он не сделал никакого греха* (1 Петра 2, 22) и что поэтому *в Нем нет греха* (1 Иоан. 3,5). Конечно, это неимение греха, со времени первого падения людей, было и остается явлением необычным для человека; потому что даже самые великие праведники в роде человеческого могут являться праведными, собственно, не по нравственной чистоте своей жизни, а только по нравственному сознанию и осуждению ими своей греховности (1 Иоан. 1, 8-10). Но в лице И. Христа в мире неправды действительно явился праведник в собственном смысле этого слова, потому что, никогда не следуя внушениям человеческой плоти и крови, Христос действительно возвысился над всеми искушениями зла и действительно раскрыл в Своей человеческой жизни такую полноту нравственного совершенства, которая возможна только в жизни истинного человека от Бога. Он не искал воли Своей, а хотел лишь того, чего хотел небесный Отец Его, и Он не имел Своего собственного дела на земле, а совершал лишь вечное дело Отца Своего. Поэтому Его жизнь на земле в подобии плоти греха явилась не только нравственно совершенной жизнью безгрешного человека, но она явилась совершенным воплощением мысли и жизни самого небесного Отца Его, так что Он имел полное основание сказать о Себе: *видящий Меня видит посланного Меня* (Иоан. 12, 45) и *видевший Меня видел Отца* (Иоан. 14, 9).

В полноте этого исключительного откровения божественной жизни Христос явился и остается первым и единственным из людей, действительно победившим зло мирового существования и вполне осуществившим Божию мысль о бытии. Благодаря именно тому, что в Его человеческой жизни Бог действительно был явлен во плоти, и оправдан в Духе, и показан ангелам (1 Тим. 3, 16), мир преступления, настолько удалившийся от Бога, что его обитатели могут серьезно сомневаться даже и в том, существует ли Бог над ними, снова явился действительным откровением Бога. Факт святой жизни И. Христа — факт мировой истории, О нем нельзя сказать, что он не имеет мирового значения; потому что, пока будет существовать мир, в нем будет существовать и евангельское известие о божественной жизни Христа, а пока будет передаваться это известие, до тех пор во свете нравственной личности Христа для всех нравственно чутких людей будет блистать вечный образ Бога, никогда и никем прежде не виданного и никому в живой полноте своего божественного бытия прежде не известного (Иоан. 1, 18; 17, 25-26). Следовательно, одним уже тем, что Христос жил в мире, Он вполне оправдал Божие дело создания мира, потому что для этого оправдания только и требуется, чтобы мир соответствовал предвечной цели своего бытия, т. е. чтобы он служил действительным откровением Бога.

Само собой разумеется, что это оправдание смысла мирового существования нисколько не уничтожает в мире зла и не спасает мира от зла. На самом деле, конечно, люди могут созерцать во Христе живой образ Бога и при этом все-таки подчиняться злу и погибать во грехах своих. Поэтому святая человеческая жизнь И.Христа, собственно, говорит лишь о том, что, *несмотря на существующее в мире зло*, мир все-таки осуществляет божественную идею бытия. Значит, фактом Своей непорочной жизни Христос явил только *оправдание Бога* в Его творческой деятельности, а не *оправдание людей пред Богом* в их уклонении от Божия закона жизни. Напротив, если бы все дело Его заключалось только в совершенном осуществлении нравственного закона истинной жизни, то Он принес бы с Собой только вечное осуждение людям.

Человек не может всецело подчинить себя духовному закону нравственной жизни и не может совершенно освободиться от греха. Поэтому в период проповеднической деятельности И. Христа даже лучшие из людей, способные и умевшие глубоко чувствовать истину евангельской проповеди, в действительности могли только смущаться этой, неожиданной для них, истиной. Они живо чувствовали свою нравственную несостоятельность, они ясно видели, что нравственно переродиться для них так же невозможно, как невозможно старому человеку войти в утробу матери своей и снова родиться во второй раз (Иоан. 3, 1-4); и потому, соглашаясь с истиной Христовой проповеди, они естественно должны были мучиться неизбежным вопросом: неужели Бог, желая спасти людей, действительно требует от них такой совершенной жизни, которая несомненно непосильна для них и требование которой, стало быть, неминуемо осуждает их на несомненную гибель? По существу нравственного учения И. Христа как учения о крестном пути людей в Божие царство, они вполне понимали, что религиозная задача человеческой жизни не может сводиться к простой возможности для человека оправдаться пред Богом во всех неправдах жизни; потому что всякое извинение неправды выходит только из нравственной несостоятельности человека и является только прямым утверждением его несправедности. Между тем уничтожить в себе всякую неправду и спасти себя фактическим вступлением в Божие царство человек не имеет никаких средств, и Сам Христос положительно удостоверил, что *человекам это невозможно* (Мр. 10, 27). Значит, принимая истину Христова учения о Божием царстве, люди действительно могут находить себе в этой истине только суд и осуждение. Но дело И.Христа было не делом суда, а делом спасения мира от зла. Он не только сообщил людям вечный закон истинной жизни и не только указал им действительный путь этой жизни, но и дал им действительное оправдание пред Богом без всякого извинения их грехов и создал им новые условия жизни без всякого изменения условий их наличного существования.

2.

*Крестная смерть И.**Христа как искупительная жертва за грехи всего мира.*

Грех никогда и ни в каком случае не может быть извинен человеку, потому что всякое извинение греха, в сущности, может быть только примирением с ним, а вовсе не освобождением от него². Для того чтобы человек действительно мог освободиться от греха, он непременно должен уничтожить его в себе, т.е. он непременно должен сделать грех таким событием в своей жизни, которое *могло существовать* и действительно *было*, но которое теперь уж *не существует* и более *не может существовать*. В этом случае несомненно виновный пред Богом в своем бывшем служении греху, человек, однако, явился бы и несомненно достойным пред Богом в своей победе над грехом и в уничтожении своей греховности; потому что его бывшее служение греху, как именно только бывшее, выражало бы собой не действительное содержание его наличной жизни, а только простое воспоминание его об его прошедшей жизни, и потому всякая вина его во грехе по отношению к его наличной жизни, очевидно, была бы только *бывшей* его виной в *уничтоженном* грехе. Стало быть, в этом случае бывший некогда грешник в действительности оказался бы только совершенным праведником. Значит, в случае действительной победы над грехом человек несомненно восстал бы из состояния падения и несомненно спас бы себя от неизбежной гибели. Но возможен ли для человека этот спасительный случай?

Ввиду того что человек не только может подчиняться своим греховным влечениям, но и способен побеждать в себе эти влечения, логически совершенно мыслимо, что путем постепенного упражнения нравственной воли он может развить свою нравственную свободу до такой высокой степени, что для него наступит полная невозможность грешить. Однако если бы этот мыслимый идеал нравственного совершенства действительно был осуществлен в человеческой жизни, то действительность его все-таки не могла бы быть мыслима в отношении человека, потому что о человеке все-таки нельзя бы было сказать, что он уж действительно более не может грешить. Нельзя было бы сказать этого потому, что факты нравственных падений, хотя бы они и оказались в этом случае только бывшими, все-таки неопровержимо доказывали бы собой, что человек на самом деле может

грешить, и стало быть пока он живет в настоящих условиях жизни, в которых он несомненно может грешить, отрицание этой возможности по отношению к нему прямо и безусловно немыслимо. Вследствие этого в наличных условиях человеческой жизни действительность совершенной победы над грехом может утверждаться не на основании нравственной жизни человека, а исключительно только на основании праведной смерти его за истину нравственной жизни; потому что об одном только умершем человеке можно действительно утверждать, что он уж ни в каком случае более не может грешить; а потому, если бы человек принял смерть за свою любовь к Богу и за свою верность Божью закону жизни, то этим самым он действительно доказал бы в отношении себя совершенное бессилие зла, так как в этом случае его смерть за добро, очевидно, была бы величайшим победным торжеством добра³. Но само собой понятно, что требовать от человека такой победы над грехом, в сущности, значит не иное что, как требовать от него, чтобы он принес себя в жертву за грех, т.е. чтобы он одержал такую победу над грехом, которая, как приобретенная ценой его собственной жизни, не имела бы для него решительно никакого значения, да и вообще являлась бы делом совершенно бессмысленным. Ведь на самом деле своей праведной смертью человек может уничтожить не вообще грех и всякую вину за грех, а только свой личный грех и свою личную вину за грех. Стало быть, если ради уничтожения греха необходимо должен погибнуть и сам победитель греха праведный человек, то эта гибель человека одинаково не может служить ни к достижению личных целей человеческой жизни, ни к достижению общих целей мировой жизни. Значит, она именно может быть только совершенно бессмысленным спасением человека от греха путем собственной гибели человека.

Стремиться к такому спасению от греха ни один здравомыслящий человек, разумеется, не может. Вследствие же этого не одни только обыкновенные, грешные люди, но и самые великие подвижники нравственной жизни в действительности могут лишь бороться с грехом и могут побеждать в себе отдельные искушения греха, уничтожить же свою греховность и снять с себя всякую вину свою за грех даже и самые великие праведники не могут; потому что для этого уничтожения требуется не просто лишь побеждать в себе отдельные искушения греха, но совсем и не испытывать никаких искушений его⁴. Для того, чтобы не испытывать никаких искушений греха, очевидно, нужно уничтожить самую возможность греховных искушений. Между тем эта возможность определяется не только собственной греховной природой человека, но и живой связью его со всеми другими людьми и со всем миром вообще как с областью развития греха. Стало быть, для уничтожения возможности греховных искушений человеку нужно не только преобразовать себя самого, но преобразовать также и весь мир, в котором он живет, т.е. для этого ему нужно или сделать явно невозможное дело, или же возвращаться иначе в кругу бессмысленного положения: он несомненно может уничтожить свой грех, но только своей

мученической смертью за правду; и он всегда может спасти себя от мученической смерти за правду, но только ради того, чтобы в конце концов все-таки погибнуть вследствие своей греховности. Из этого положения, предоставленный себе самому, человек, очевидно, не мог бы выйти и никогда бы не вышел из него. Но его спасла от гибели крестная смерть И. Христа, уничтожившая всякий грех человека, действительно желающего уничтожить свой грех, и снявшая с человека всякую вину во грехе, который сознается и осуждается человеком как грех, но тем не менее все-таки остается на нем по невозможности уничтожить его.

Ввиду того что сам Христос не сделал и не имел на Себе никакого греха, Его смерть не была необходимой для Него, потому что она является необходимой лишь в качестве необходимого следствия человеческой греховности. Люди, собственно, умирают лишь потому, что со времени первого преступления они подчинили свою духовную природу закону материального существования, и вследствие этого они могут существовать лишь по закону физической жизнедеятельности материального мира. Между тем в человеческой природе И. Христа этой ненормальности не было: в Нем не дух служил по природе смертному телу, а тело являлось органом нравственной жизни по природе бессмертного духа. Поэтому именно Он мог не умереть, т.е. другими словами Он не мог умереть по общей необходимости смерти для всех остальных людей. Тем не менее, однако, Он принял смерть, и принял именно мученическую смерть за истину своего нравственного служения Богу духом и истиной. Это подчинение физическому закону смерти, по Его собственному объяснению, было необходимым средством для достижения особой цели Его деятельности как деятельности обетованного Божия Христа. Мы знаем, что со времени первого же апостольского исповедания Его Христом Сыном Божиим Он ясно и положительно стал говорить Своим ученикам и апостолам, что Ему *должно* много пострадать и быть убитым (Мф. 16, 15-21), потому что Он за тем и пришел в мир, *чтобы отдать душу свою для искупления многих* (Мф. 20, 28). Следовательно, Его мученическая смерть, по ясному слову Его учения, была необходима, собственно, не по отношению к Нему Самому, а по отношению к миру, зараженному грехом. Очевидно, она представляла собой то самое дело, которое нужно было совершить миру грешных существ для уничтожения своих грехов, но которого в действительности мир не мог совершить, так как оно уничтожило бы собой не только всякую неправду в мире, но и весь живой мир самих грешников. Поэтому именно для уничтожения в мире греха Христос отдал Свою собственную безгрешную жизнь. *Я отдаю Мою жизнь*, говорил Он иудеям, *чтобы опять принять ее, никто не отнимает ее у Меня, но Я Сам отдаю ее* (Иоан. 10, 17-18). На это самопожертвование Он указывал как на дело исключительной Божией любви к миру, как на дело

Божия спасения мира смертью едиnorodного Сына Божия. *Бог*, говорил он в объяснение Своей смерти тайному ученику Своему Никодиму, *так возлюбил мир, что отдал Сына Своего едиnorodного, дабы всякий, верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную* (Иоан. 3, 16).

Следовательно, по собственному слову Его учения, Он добровольно принес Себя в искупительную жертву, чтобы Своей неповинной смертью спасти от гибели жизнь грешного мира и таким образом исполнить святую волю Отца Своего.

Это значение крестной смерти И.Христа как искупительной жертвы за грехи мира представляет собой основной догмат апостольского вероучения. Вся сущность апостольской проповеди заключается в изложении веры апостолов, что кровь Иисуса Христа, Сына Божия, очищает нас от всякого греха, потому что в Своей крестной смерти, именно как Сын Божий, Он явился действительным умилованием за грехи наши, и не только за наши грехи, но и за грехи всего мира (1 Иоан. 1, 7; 2, 2). Поучению апостолов, смерть И.Христа потому именно и совершилась, что она еще прежде создания мира была назначена Богом для искупления человека от преступлений его суетной жизни (1 Петр. 1, 18-20; Ефес. 1, 3-7; Апок. 13, 8). Именно еще прежде создания мира Богу подлинно было ведомо, что в мир войдет грех и что вследствие этого мир сделается недостойным своего Творца и даже бросит тень несовершенства на благую и премудрую творческую деятельность Его; и тем не менее Бог все-таки осуществил Свою мысль о создании мира, потому что едиnorodный Сын Божий также еще прежде создания мира благоволил принять на Себя будущий грех его (Евр. 10, 5-10), и потому в определенное время Он действительно явился в мир для уничтожения греха Своей жертвенной кровью (Евр. 1, 2-3). В силу особой цели Его явления в мире оно естественно было не каким-нибудь чудесным откровением Его в полноте Его божественной славы, а, напротив, явным самоуничижением Его в человеческом рождении от Девы Марии; потому что рожденный от нее Младенец Иисус и есть именно Спаситель мира едиnorodный Сын Божий (Гал. 4, 4-5; 1 Иоан. 4, 9-15), который *предал Себя за час в приношение и жертву Богу* (Ефес. 5, 2), *чтобы избавить час от всякого беззакония* (Тит. 2, 14).

Предупреждая возможные возражения против веры в Иисуса от Назарета как в обетованного Божия Христа и против веры в обетованного Божия Христа как в собственного и едиnorodного Божия Сына, апостолы указывали на откровение Иисусом от Назарета неведомой миру тайны действительного спасения мира от зла и на фактическое осуществление этого спасения в собственном лице И.Христа. Изумительное содержание Христова Евангелия, служащее для одних соблазном и для других безумием, несомненно, не могло быть создано человеческой мыслью, да и вообще оно не могло быть создано ограниченной мыслью какого бы то ни

было тварного существа; потому что, по апостольскому утверждению, не только грешные люди, но даже и святые Божие ангелы не имели никакого понятия о том, каким образом грешный мир мог бы освободиться от грехов своих (1 Петр. 1, 12; Ефес. 3, 10), хотя на основании Божия промысления о мире, и особенно о роде человеческом, они, разумеется, нисколько не сомневались в том, что спасение мира возможно и что оно непременно осуществится в мире. И оно действительно было возможно и действительно совершилось в мире. Оно было возможно не силой праведных дел человека, а исключительно только силой крестной жертвы Христа, т.е. силой того самого дела, о необходимости которого впервые возвестила людям евангельская проповедь Иисуса от Назарета и которое Иисус от Назарета действительно совершил как свое собственное дело на земле (Рим. 3, 19-26). Значит, в содержании евангельской проповеди людям возвещается не какое-нибудь измышление человеческого ума, а безусловная истина Божией премудрости (1 Кор. 2, 6-8), и потому Иисус от Назарета, возвестивший людям эту сокровенную тайну Божия ума, очевидно, возвестил ее не человеческим умом, и стало быть если Он принял на Себя дело спасения мира, то принял его несамозванно (Евр. 5, 5-10).

На основании этих положений можно вполне серьезно доказывать, и апостолы усиленно это доказывали, что *Христу надлежало пострадать и воскреснуть из мертвых и что сей Христос есть Иисус* (Деян. 17, 3), Которого иудеи по неведению распяли, но о Котором апостолы достоверно знали, что Он действительно есть Христос Сын Божий, Дело в том, что Он не просто лишь сообщил им истинное учение о спасении, но и фактически явил им на Себе Самом истину действительного спасения людей; потому что, распятый на кресте и несомненно умерший, Он воскрес из мертвых и многие дни являлся тем, *которые с Ним ели и пили* (Деян. 10, 41), и они своими собственными глазами *видели славу Его как славу едиnorodного от Отца* (Иоан. 1, 14), и видели чудное вознесение Его, и испытали наконец спасительную силу благодати Его, так как Он переродил их и сделал их другими людьми с новыми силами духа и с новыми средствами для победоносной борьбы за истину Божия царства в мире. Если бы Он только сообщил людям истинное учение о спасении, во имя истины этого учения пожелал бы принести Себя в искупительную жертву за грехи мира и если бы затем произошло все то, что и действительно произошло на виду у всех людей, т.е. что Он умер на кресте и положен во гроб и потом тело Его таинственно исчезло из гроба, то на этом основании *обязательно было бы нужно признавать* Его за истинного учителя о спасении мира и, имея в виду Его непорочную жизнь и неповинную смерть, *можно было бы верить* в Него как в действительного Спасителя мира. Если же на самом деле было так, что Он и открыл людям истину в качестве

познания ума и в то же самое время осуществил эту истину как факт действительности, то для апостольского ума было одинаково принудительно и признавать истину Его учения о способе действительного спасения мира от зла, и исповедовать Его самого как действительного Спасителя мира; потому что в этом случае подлинным содержанием религиозной мысли апостолов, очевидно, служило не теоретическое разъяснение истинного понятия о спасении, а фактическое познание действительности спасения, т.е. значит фактическое познание действительности крестной жертвы Христа.

Понятие об истине без познания ее фактической действительности, разумеется, может быть только вероятным, и факт действительности без познания его смысла и значения в общей связи всех других действительных фактов естественно может представляться для мысли только невозможным. Поэтому апостолы Христа, пока они не знали о том, каким образом могло бы совершиться действительное спасение мира, не верили в действительность Христова воскресения и старались объяснить Его посмертные явления им как обманы чувств, как привидения. Когда же они уразумели, что спасение мира действительно не может совершиться никаким другим путем, кроме того, о котором им говорил Христос, т.е. кроме крестной жертвы за грех со стороны едиnorodного Сына Божия, то непонятные факты для них стали совершенно понятными, и потому с этого времени посмертные явления живого Христа не только чувственно воспринимались апостолами как факты, но и признавались ими за действительные явления воскресшего Христа, т.е. за действительные факты. По силе же связи с этими фактами теоретическое познание апостолов об истине Христова учения о спасении мира создавало в них не веру во Христа как в действительного совершителя спасения, а положительное знание о Нем как о действительном Спасителе мира, принесшем Себя Самого в искупительную жертву за грех, и воскресшем из мертвых, и севшем одесную Бога Отца вечным первосвященником и ходатаем за всех грешников всего преступного мира. Поэтому именно апостолы и могли так решительно заявлять своим слушателям: *мы видели и свидетельствуем, что Отец послал Сына Спасителем миру* (1 Иоан. 4, 14), *ибо мы возвестили вам силу и пришествие Господа нашего Иисуса Христа, не хитросплетенным басням последуя, но быв очевидцами Его величия* (2 Петр. 1, 16; срав. Деян. 2, 32; 4, 20; 5,30-32; 13,31).

Все другие люди, конечно, по отношению к этому пункту апостольской проповеди находятся в другом положении. Как не бывшие очевидцами Христова величия, они, разумеется, не могут положительно знать, что Христос действительно совершил Своей крестной смертью дело спасения мира. Но они могут обсуждать Христово учение о спасении мира, и

исторически удостоверенное желание И.Христа совершить дело этого спасения, и также исторически удостоверенный факт мученической смерти Его на кресте, и, наконец, положительное свидетельство Его учеников о воскресении и прославлении Его; и если только на основании своих обсуждений они могут прийти к утверждению Христова учения о спасении мира как учения безусловно истинного, то, ввиду всех исторических фактов евангельской и апостольской истории, они не могут не верить тому, что Христос действительно явился в мире истинным Спасителем мира. Неверие действительно возможно, и даже более того вера в истину апостольской проповеди безусловно невозможна, когда подвергается сомнению или прямо отрицается основной пункт апостольского вероучения учение о спасении мира. Если, например, мы можем по-язычески думать, что уничтожение греха для человека совершенно не нужно, потому что Бог может простить человеку все грехи его за какие-нибудь личные добродетели самого человека или просто по своему безграничному милосердию, и что простого прощения грехов совершенно достаточно для того, чтобы человек был спасен от греха, то мы уж, конечно, не можем верить в истину апостольской проповеди; потому что в этом случае никакой жертвы за грех со стороны человека, очевидно, не требуется, а вследствие этого учение И.Христа о спасении мира жертвоприношением единородного Сына Божия неизбежно должно представляться нам вопиюще нелепым созданием богословского мышления, и евангельское сообщение Христа, что Он именно принесет Собой спасительную жертву за грех, неизбежно должно казаться нам чудовищно странным выражением религиозной экзальтации; а вследствие этого, наконец, и апостольское свидетельство о воскресении Христа естественно должно представляться нам совершенно не заслуживающим никакого доверия. И равным образом если мы можем по-язычески думать, что бессмертный дух человека, по смерти его, освободившись от обольщений грешного тела, может сам собой встать на путь истинной жизни и может воистину сделать все грехи своей настоящей жизни только бывшими грехами его бывшей жизни, то по тем же самым основаниям мы и в этом случае, конечно, неизбежно придем к тем же самым заключениям. Но если, напротив, мы достигнем таких оснований, с точки зрения которых Христово учение о спасении мира явится для нас *несомненно истинным и единственно истинным*, то, хотя бы апостолы и ничего не говорили о воскресении Христа, мы на основании одного только собственного сообщения Его о действительном совершении Им дела спасения могли бы верить в Него как в действительного Спасителя мира. Правда, в этом случае степень состоятельности нашей веры была бы весьма невысока; но так как самым фактом ее несомненной возможности безусловно снимается всякая невероятность с апостольского свидетельства о воскресении и прославлении Христа, то содержанием этого свидетельства мы не только дополнили бы основное содержание нашей веры, но и повысили бы степень ее состоятельности до полной уверенности в ее истине, т.е. до решительной невозможности отрицать ее.

Ведь на самом деле апостольское свидетельство вполне гармонирует с положительными основаниями христианской веры: с познанием единственной возможности действительного спасения мира и с евангельской историей жизни и личности Христа. Следовательно, по существу того, что мы достоверно знаем и что можем признавать за истину в учении и жизни И.Христа, мы не можем иметь ни малейшего основания к тому, чтобы отвергать апостольское свидетельство о Нем. Признавая же это свидетельство именно как свидетельство очевидцев, мы тем самым получаем в нем фактическое доказательство полной истины веры, т.е. получаем доказательство самого высокого возможного характера; потому что для того, чтобы ослабить значение или совсем опровергнуть это доказательство, недостаточно лишь голословно сказать, что апостолы не могли видеть и потому не видели воскресшего Христа и не были очевидцами Его величия, а необходимо предварительно опровергнуть самые основы христианской веры.

На самом деле христианская вера, даже и у самих-то апостолов, возникла не из видения воскресшего и прославленного Христа, а из познания истины Христова учения и дела, из познания той именно истины, что для уничтожения в мире греха действительно необходима искупительная жертва за грех и что сам Христос, как истинный победитель греха, действительно может служить этой искупительной жертвой. Следовательно, посмертные явления И.Христа, собственно, не создали собой апостольской веры в Него как в истинного Спасителя мира, а только повысили степень состоятельности их веры, потому что они показали апостолам фактическую действительность того, что по содержанию рациональных оснований веры логически могло утверждаться ими лишь в смысле простой возможности. Поэтому и апостольская проповедь с Христе встречала себе полное доверие лишь со стороны людей, которые знали, почему именно можно верить во Христа как в Спасителя мира, так как это знание затем уж само собой показывало людям, что апостолы могли быть свидетелями-очевидцами действительного величия Христа и что если они возвестили миру об этом величии, то возвестили только о том, что они действительно видели, что совершилось на самом деле. И поэтому же сами апостолы, удостоверяя свою проповедь о Христе чудом Его славного воскресения, самое это чудо, однако, объясняли чудом спасительного креста Христова. Вся сущность их проповеди заключалась в известии об очищении грехов по искупительной силе крестной смерти Христа: повинный во грехе, человек повинен смерти (Иак. 1, 15; Рим. 6, 23), но Христос заменил Собой всех преступных людей и добровольно принял на Себя их необходимую смерть (1 Иоан. 3, 16; Рим. 8, 32; Ефес. 5, 2; 2 Кор. 5, 21; Евр. 2, 9); поэтому каждый человек, желающий заменить свою необходимую смерть неповинной смертью Христа, омывается живой кровью Его и очищается от всех грехов своих (Евр. 9, 12-14; Апок. 1, 5), а вместе с этим очищением всех грехов человека сама собой, конечно, устраняется и

всякая вина его за эти грехи (1 Иоан. 2, 2; 4, 10; Рим. 3, 24-25; Кол. 1, 14), и потому всякий человек, омывший себя жертвенной кровью Христа, является совершенно новым созданием Божиим с новой надеждой и силой действительного оправдания пред Богом (1 Кор. 5, 7-8; 2 Кор. 5, 17; Ефес. 2, 10; 4, 24; Кол. 3, 9-10). Этим содержанием апостольской проповеди и определилось основное содержание религиозной веры христиан.

Древние христианские учителя в изложении своего вероучения обыкновенно ограничивались благочестивым призывом христиан к благоговейному созерцанию святого образа Христа и к разумению тайны святого креста Его: "Будем взирать на Господа Иисуса Христа, кровь Которого дана за нас... будем внимательно смотреть на кровь Христа и познаем, как ценна пред Богом кровь Его, потому что, пролитая ради нашего спасения, она всему миру приобрела благодать покаяния"⁵, в этом поучении св. Климента Римского сокращенно выражается все христианское богословие. Христианство усвоилось, очевидно, не как доктрина, а как живой факт религиозной истории мира, т.е. оно усвоилось не сухой логикой человеческого рассудка, а живым сознанием нравственных сил и потребностей духа, и потому оно было совершенно понятно для тех людей, которые в глубине своего духа мучительно жаждали Божией правды, в совести же своей только обличали себя в очевидных неправдах жизни. Кто признавал свою греховность и свою неспособность освободиться от греха, для того это самое сознание делало совершенно понятной необходимость искупительной жертвы за грех. И кто слышал апостольскую проповедь о святой жизни И.Христа, и мог живо представить себе поразительную картину крестных страданий Его, и мог благоговейно преклониться пред подвигом добровольной смерти Его ради уничтожения греха, для того самое величие евангельского образа И.Христа служило совершенно достаточным основанием веры, что Его неповинная смерть действительно была искупительной жертвой за грехи людей. Поэтому в логической обработке христианской веры для самих верующих-христиан не могло быть никакой нужды, и поэтому же христианские учителя стремились не к рассудочному объяснению и оправданию своей веры, а лишь к возможно точному изложению ее по духу и букве новозаветных писаний. В полном согласии с откровенным учением, они смотрели на крестную смерть И. Христа как на предвечно принятое Богом средство для спасения грешного мира, потому что естественным путем мир не может спастись, и Бог нарочито дал совершиться обороту мировой истории, чтобы только показать людям эту самую невозможность. Поэтому, когда стало достаточно ясным, что люди сами собой не могут войти в Божие царство и не могут сделать в отношении себя закона необходимой смерти законом бессмысленным, Бог явил тогда неизреченное богатство Своей любви и премудрости и спас мир от гибели жертвоприношением Своего едиnorodного Сына⁶. Избрание Богом такого именно способа спасения мира древние христианские богословы объясняли из сущности спасения

как *искупления* мира, потому что искупление в том именно и состоит, что Бог сохраняет жизнь грешного мира, уничтожив его грехи, в силу которых он необходимо является повинным смерти, смертью Своего Сына. Следовательно, из понятия искупления прямо и очевидно выходит, что смерть Богочеловека была необходима, не в силу, разумеется, какой-нибудь обязанности Бога непременно спасти грешный мир, а в силу свободного изволения Его на спасение мира: так что дело спасения, несомненно, было делом свободного Божия изволения, но, раз уж Бог благоволил принять на Себя совершение этого дела, Он не мог совершить его никаким другим путем, как только вочеловечением и смертью Своего божественного Сына⁷.

Для верующих христиан, пришедших в совершенное разумение Христовой истины, все это было совершенно понятно. Но древним христианским учителям приходилось не только исповедовать и проповедовать свою веру, а приходилось также и защищать ее от разных издевательств со стороны язычников, для которых мысль о спасении мира крестной смертью едиnorodного Сына Божия представлялась совершенным безумием. Язычник, мысливший погибель грешника как Божие наказание за грех, естественно мыслил и спасение грешника как Божие освобождение его от заслуженного им наказания. В силу же такого мышления о спасении он совершенно не мог понять, зачем бы нужно было или угодно было Богу принять на Себя смерть за грехи людей, когда от Его собственной воли всецело зависит простить людям все их грехи и не наказывать их, как от Его же собственного могущества всецело зависит сохранить людям жизнь, если уж разрушение их смертного тела действительно является несчастьем для них. Разъяснять таким людям, что прощение грешника не есть его оправдание пред Богом и что, прощая грешника, Бог этим вовсе не очищает его грехов и, стало быть, вовсе не спасает его, а только изъявляет свое желание на спасение его, разъяснять это было бы совершенно бесполезно, потому что при своем понятии о спасении как о простом изменении внешнего положения человека язычник и оправдание пред Богом, очевидно, мог понимать лишь в смысле внешнего признания грешника свободным от наказания за грех, т.е. мог соображать лишь таким образом, что если грешник освободился от наказания за грех, то это и значит, что он оправдался пред Богом. Ввиду этого для защиты основного христианского догмата апологетами христианства, в сущности, ничего другого не оставалось, как только представить свою веру разумной даже и с точки зрения языческого понятия о спасении. Апологеты и действительно обратились к этому способу защиты. Они рациональным путем стали доказывать язычникам, что христианское учение об искупительном значении крестной смерти Богочеловека не заключает в себе ничего нелепого даже и в том случае, если спасение грешного человека, вместо действительного очищения его грехов, понимается в смысле прощения его; потому что Богу, по милосердию Его, несомненно свойственно прощать

грехи, но именно потому, что Он Бог, Он не может прощать их несправедливо. А между тем Он был бы, очевидно, несправедлив, если бы Он освободил от наказания того самого грешника, в наказании которого мы сами признаем Его справедливым. Следовательно, в деле спасения людей непременно должны осуществиться и Божия любовь, и Божие правосудие. А так как требования любви и правосудия явно противоположны, то непосредственно осуществиться на самих грешниках они одновременно, разумеется, не могут. Ведь любовь непременно требует простить грешника, правда же непременно требует наказать его, и притом наказать его соразмерно тому преступлению, которое совершил он; а преступление его является преступлением против самого Бога, значит оно является таким великим преступлением, которое никогда не может быть смыто никакими страданиями грешника, и, стало быть, по необходимости должно оставаться вечным преступлением его, и стало быть по необходимости же должно определять собой вечное наказание его. Поэтому, несмотря на Божию любовь к людям, они все-таки непременно должны бы были погибнуть, если бы Божие милосердие не нашло особого средства спасти их чудом искупительной жертвы едиnorodного Сына Божия. Эта безмерная жертва вполне покрывает собой все преступления людей, и потому, вполне удовлетворяя Божию правосудию, она действительно открывает место для всепрощающей Божией любви и, значит, действительно делает возможным Божие спасение людей. Следовательно, христианское учение о спасении мира крестной смертью едиnorodного Сына Божия не заключает в себе решительно ничего нелепого. Напротив, в этом учении совершенно правильно указывается единственная возможность действительного спасения людей, так что независимо от того, верит или не верит человек в крестную смерть Иисуса Христа как в искупительную жертву за грех со стороны едиnorodного Сына Божия, он вполне все-таки может принять христианское учение о спасении как учение несомненно истинное, потому что истина его определяется не догматическим содержанием христианской веры, а общими началами человеческого разума. Таким путем христианские апологеты могли с несомненным успехом защищать свою веру от возражений языческих мыслителей. Они делали христианство понятным, не выходя из круга общечеловеческих идей и понятий. Благодаря этому грубое суждение языческой философии, что будто христианская проповедь есть только юродство безумных людей, падало само собой, как совершенно неосновательное, а вместе с этим суждением, конечно, устранялось и существенное препятствие к спокойному обсуждению христианской веры. Кто соглашался с христианским учением о способе возможного спасения мира, для того принципиально решался вопрос о возможности действительного воплощения истинного Сына Божия, и вследствие этого для него становилось возможным говорить об основаниях веры во Христа как в воплотившегося Сына Божия, и таким образом для него становилось наконец возможным понять и принять христианскую веру в спасительное чудо креста. Значит, юридическое

оправдание христианского учения о спасении из понятия о Божием правосудии являлось одинаково полезным и в апологетических, и в миссионерских целях, а потому древние христианские учителя, по обстоятельствам своего времени вынужденные быть и неустанными защитниками своей веры, и ревностными миссионерами ее, весьма охотно и весьма часто обращались к этому оправданию и в борьбе с язычниками, отвергавшими самую мысль об искупительном жертвоприношении едиnorodного Сына Божия, и в борьбе с разными еретиками, отвергавшими или действительность воплощения Сына Божия, или действительное равенство Его с Богом Отцом. Из понятия греха как оскорбления бесконечной правды можно логически правильно вывести понятие о необходимости бесконечной жертвы за грех, а из понятия о такой жертве можно логически правильно вывести понятие о божественной природе Искупителя, а из понятия об Искупителе как о действительной жертве за действительные грехи людей можно логически правильно вывести понятие о действительности страданий и смерти Его. Вся эта связная цепь логически возможных обоснований христианского учения о лице и деле И. Христа вполне ясно показывает, почему именно юридическое представление этого учения издавна пользовалось особенным сочувствием христианских богословов и с течением времени оказалось даже господствующим в системах христианского вероучения. Это потому именно и вышло так, что юридическое представление Христова дела довольно рано появилось в христианской литературе и, ввиду его практической пригодности, рано же сделалось весьма популярным, так что богословская мысль в течение веков естественно свыклась с ним как с общепринятым мнением — тем более что для многих людей, которые подошли к христианству путем этого представления, оно и действительно казалось вполне правильным представлением христианского вероучения. Между тем на самом деле оно не только не выражает собой сущности христианского догмата, но и делает его прямо невероятным.

По общему учению новозаветных писаний, значение крестной смерти И. Христа заключается в том, что ею очищаются все грехи людей и что, в силу этого именно очищения грехов, с верующего во Христа человека снимается всякая вина за сделанные им, но жертвенной кровью Христа омытые и уничтоженные всякие грехи его. Если это значение Христовой жертвы мы будем рассматривать с точки зрения ее юридического понимания, то оно окажется для нас совершенно непонятным; потому что, по юридическому представлению дела спасения, люди погибают, собственно, не потому, что вследствие греха они оказались неспособными осуществить цели и смысл своего бытия, а потому, что они подверглись Божью осуждению за грех, т.е. они погибают, собственно, не от греха, а именно только от Божией кары за грех; и потому ради спасения людей, очевидно, требуется только отвратить от них праведный гнев Божий, и это самое дело совершил Богочеловек Христос, так как Своей крестной смертью Он принес за грехи людей

бесконечное удовлетворение Божию правосудию. Для мысли об очищении грехов здесь, очевидно, нет и не может быть места. Но так как эта мысль составляет подлинное содержание апостольской веры и так как она неизменно исповедуется церковью в учении о возрождении и усыновлении Богу людей по силе крестной смерти И.Христа, то в изложении и объяснении Христова дела в мире этой мысли непременно должно быть место. Отсюда для христианских богословов, понимающих Христово дело в смысле юридического представления о спасении безмерными заслугами Христа, неизбежно возникает неразрешимый вопрос: каким образом перенесение Христом Божией кары за грех не только освобождает людей от наказания за их грехи, но и совершенно очищает эти грехи, т.е. делает людей не только оправданными грешниками, но и действительно святыми людьми?

Для правильного решения этого вопроса в духе и смысле апостольского вероучения и древней церковной веры христиан, очевидно, нужно обратиться к апостольскому разъяснению догмата о спасении, что именно спасение людей совершается не простым удовлетворением Божьему правосудию помимо людей, а праведной жизнью самих людей, по силе, однако, живой веры их в действительность искупительной жертвы Христа. Но, в границах юридического представления о деле Христа, для мысли о живой вере в Него и о праведной жизни людей опять-таки нет и не может быть места; потому что если можно сказать, что "Господь Иисус Своими страданиями и смертью принес за нас правде Божией плату, не только совершенно полную и удовлетворительную за долг наш, но и преизбыточествующую, и таким образом не только искупил нас от греха, но и приобрел нам вечные блага", то, верит или не верит человек во Христа и праведно или не праведно он живет на земле, для будущего спасения его в данном случае это совершенно безразлично; так как ведь долги его Богу все-таки уплачены и правосудный Бог не может же, конечно, утаить от него эту плату и не может несправедливо потребовать от него, чтобы он во второй раз еще уплатил тот долг, который в действительности Ему уже уплачен крестной смертью Христа. Таким образом, здесь выходит положение до невозможности нелепое, что будто люди спасаются не потому, что они достойны спасения, а только потому, что Богу угодно было излить на них всю полноту Своей благодати и что будто спасение людей заключается не в том, что они могут явиться собранием истинных Божиих святых, а только в том, что они могут быть свободными от Божия наказания за грех.

Это нелепое положение безусловно извращает и христианское понятие о спасении, и общечеловеческое понятие о Боге и превращает все дело Христа в какое-то чудовищно-странное самоистязание Бога ради прекращения Его же собственного гнева на людей. Ввиду этих недостатков совершенно понятно, что юридическая теория искупления, когда несчастным самовластием римского первосвященника она из условного

богословского мнения превратилась в безусловную церковную формулу христианского догмата⁸, оказалась камнем соблазна и преткновения для множества мыслящих христиан и сделала врагами церковно-христианского вероучения множество людей, которые на самом деле вовсе не желали отказываться от христианства. Например, известные рационалисты XVI века социниане во всех своих еретических заблуждениях были только несчастными жертвами своих неудачных попыток осмыслить значение крестной смерти Христа. Они не могли помириться с теорией, которая в своем логическом развитии явно игнорирует собственную праведность человека, а в своем практическом приложении в сфере церковной жизни освящает даже позорную торговлю отпущением грехов за счет сверхдолжных заслуг И.Христа. В противовес этой теории они естественно стремились выставить значение собственных дел человека, а так как это значение, по юридической теории искупления, логически сводилось к нулю, то для того, чтобы утвердить несомненную ценность добродетельной жизни, они решились отвергнуть юридическую теорию искупления; а для того, чтобы отвергнуть эту теорию, они не нашли никакого другого средства, как совсем отвергнуть искупительное значение смерти Христа.

Социнианские богословы приписали совершение спасения нравственным силам самого человека, хотя и при содействии Божией благодати, так что крестная смерть И.Христа, по их богословским соображениям, была не искупительной жертвой за грехи людей, а только исключительным свидетельством Божией готовности прощать людям все согрешения их и оказывать им благодатную помощь для достижения вечной жизни и царства небесного. Таким представлением Христова дела они, очевидно, не только разрушали христианский догмат спасения, но и открыли широкий путь ж решительному отрицанию всей христианской догматики; потому что если в самом деле Божие участие в спасении людей ограничивается только простым показанием Божией готовности содействовать их действительному спасению, то для такого показания вовсе не требуется пришествия в мир Божия Сына, так как Бог может показать Свою любовь к людям и простым явлением Своего спасения обыкновенному человеку, который действительно был бы верен Ему и был бы неизменно послушен Ему, даже до перенесения за Него крестных мучений. Ведь в таком явлении Божия спасения и без воплощения Божия Сына было бы каждому ясно, что Бог действительно желает спасти людей и что люди действительно могут достигнуть спасения. Следовательно, отрицание догмата искупления логически необходимо приводит богословскую мысль и к отрицанию догмата о лице Иисуса Христа, а с отрицанием догмата о лице Христа неизбежно должна разрушиться вся христианская религия в божественной сверхъестественной стороне ее вероучения и церковно-богослужебного культа. И социнианские богословы действительно пришли к этому разрушению христианства, хотя на самом деле они думали и желали не разрушить христианство, а, напротив, утвердить его как абсолютно истинную, вечную религию.

Со времени XVI века умственное развитие европейских народов, конечно, весьма далеко подвинулось вперед, но степень христианского просвещения их за это время ничуть не повысилась. Теперь уж *невольное* разрушение христианства стало почти общим уделом всех так называемых рационалистов, т.е. людей, неспособных слепо повторять слова внешних авторитетов, а желающих осмыслить свою христианскую веру, чтобы исповедовать ее с полным убеждением в ее истине. И главная причина этого явления заключается в том, что мнимо-церковная санкция юридической теории спасения обязательно заставляет смотреть на крестную смерть И.Христа как на кровавую плату за людские грехи и значит необходимо заставляет понимать христианский догмат искупления в смысле простого выкупа Христом неоплатных Божиих должников. Между тем, с усилением нравственных мотивов в правосознании современного человека, такое понимание христианского догмата теперь уж не может быть согласовано не только с апостольским раскрытием сущности и условий дарованного Христом спасения, но и с элементарными требованиями общечеловеческого здравого смысла. Ведь рассуждать таким образом, что Бог не может без наказания простить грешников, и в то же самое время утверждать, что Он все-таки прощает грешных людей, наказавши за их грехи не их самих, а Своего едиnorodного Сына, значит прямо отрицать в Боге то самое правосудие, на понятии о котором только и утверждается юридическая теория спасения. Какое же, в самом деле, правосудие в том, что заведомый грешник получает оправдание в своих грехах, потому что за грехи его был наказан заведомый праведник? Пусть этот праведник был едиnorodный Сын Божий, и пусть Он Сам и добровольно принес Себя в искупительную жертву за грех, этим нисколько не выражается и не доказывается Божие правосудие, потому что все равно здесь неизбежно возникают вопросы глубокого недоумения: каким образом Бог мог согласиться на принесение Его собственным Сыном искупительной жертвы за чужие грехи? Ведь для этого Ему нужно было перевести Свой праведный гнев с действительно виновных пред Ним людей на Своего непорочного Сына, а как возможен в Боге этот гнев на невинного? И как возможно этой карой невинного удовлетворить неподкупное Божие правосудие, когда оно несомненно должно требовать кары именно того, кто действительно повинен в смерти? Под давлением этих вопросов современная религиозно-философская мысль естественно не может помириться с юридической теорией спасения, потому что она естественно находит в этой теории решительное отрицание правильного понятия о Боге как о существе всесовершенном и, стало быть, действительно правосудном⁹. А так как христианское учение об искупительном значении крестной смерти И.Христа в догматических системах христианского вероучения по традиции объясняется только в духе и смысле юридического представления Христова дела, то современные философы христианского мира в своем подавляющем большинстве решительно отрицают догмат искупления и тем

самым разрушают христианскую религию, хотя на самом деле, и опять-таки в своем подавляющем большинстве, они и желают быть, и воображают себя убежденными исповедниками подлинного учения Христа.

Из этого ненормального положения можно выйти только одним путем путем тщательного изучения христианского вероучения в первоисточниках данных новозаветного откровения. Таким путем можно действительно показать и доказать, что И. Христос "никогда не говорил, будто Его кровь только *покупает*, прощение грехов и что будто Его неповинная смерть только *уплачивает* собой заслуженную смерть грешников"¹⁰. Но этим же самым путем можно также показать и доказать, что именно Христос признавал Свою смерть делом искупления многих, т.е. сам Он приписывал Своей смерти то именно значение, на действительности которого всегда настаивала и настаивает христианская церковь как на утверждении истины христианской религии. Значит, догмат искупления несомненно является догматом самого И.Христа, и потому отрицать этот догмат на том основании, что он будто бы не принадлежит к собственному вероучению Христа, на самом деле совершенно невозможно; отрицать же его на том основании, что он будто бы противоречит правильному понятию о Боге и о спасении от греха, можно, во всяком случае, не прежде, чем будет выяснено искупительное значение Христовой смерти по собственному учению Христа. В этом отношении мы опять можем вполне ясно и точно показать, что Спаситель признавал Свою добровольную смерть не жертвой карающего Божия правосудия, а жертвой спасающей Божией любви; потому что, по слову Спасителя, Бог именно по любви Своей к миру отдал Своего едиnorodного Сына, чтобы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную. Значит, в деле спасения грешного мира раскрылось безмерное чудо божественного самоотвержения не только со стороны едиnorodного Сына Божия, но и со стороны самого Бога Отца, потому что если Сын Божий, принимая на Себя человеческую природу и осуждая Себя по человечеству на добровольные страдания и смерть, этим самым жертвовал вседовольством и всеблаженством Своей предвечной божественной жизни, жертвовал Собой Самим, то и Бог Отец, благословляя великое самопожертвование Своего божественного Сына, этим самым, очевидно, и со Своей стороны также приносил безмерной жертву, именно жертвовал Своим собственным и единственным Сыном. Стало быть, невозможно думать и нельзя говорить, что в крестных страданиях и смерти воплотившегося Сына Божия карающее правосудие Бога Отца встретилось с Сыновней любовью к миру, потому что на самом деле здесь одна и та же общая любовь к миру Бога Отца и Бога Сына согласно осуществила вечную Божию правду чудом согласного самоотвержения Божеских Лиц.

Нужно ли было в действительности это безмерное чудо? Не мог ли Бог

спасти людей одним лишь мощным словом Своего всевластного повеления? На эти вопросы мы уже ответили всеми нашими предыдущими рассуждениями по вопросу о сущности спасения и об условия его возможности. Мы показали, что спасение заключается не в том, чтобы грешный человек избежал Божия наказания за грех, а в том, чтобы он примирился с Богом, т.е. перестал быть грешником и сделался бы истинным человеком от Бога. Поэтому для достижения спасения он нуждается не в прощении его грехов, а в полном уничтожении их, дело же этого уничтожения для него является делом совершенно невозможным. Вот это самое невозможное и все-таки необходимое дело, по христианскому учению, и совершит Христос Спаситель Своей крестной смертью; и мы показали, что Его мученическая смерть за верность Божью закону жизни действительно составляет величайшую победу над злом и действительно может уничтожить собой всякий грех человека. Теперь вопросом некоторого недоумения для нас может служить лишь вопрос о том, почему именно одержанная Христом победа над злом является не только Его личной победой, но и победой над злом всякого человека, верующего в Него, т.е. каким именно образом крестная смерть Иисуса Христа может действительно уничтожить собой все и всякие грехи людей, когда сами-то люди вовсе не уничтожают своих грехов и даже не имеют никакой возможности их уничтожить? Но это серьезное недоумение прекрасно разрешается апостольским учением о лице Христа. По объяснению апостола, мы имеем во Христе *искупление кровью Его*, ибо, говорит апостол, *Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое: престолы ли, господства ли, начальства ли, власти ли: все Им и для Него создано; и Он есть прежде всего и все Им стоит* (Колос. 1, 14, 16-17). Из этого учения апостола в высшей степени ясно, что искупительное значение крестной смерти И.Христа определяется особенным отношением Его к миру как божественного Творца мира. Если бы Христос был только обыкновенным человеком, то при всей Его великой праведности Он, конечно, не мог бы спасти грешного мира, потому что в этом случае Он мог бы только желать пострадать за мир, чтобы сделаться *ценой выкупа* за него, но таким путем мир не может быть спасен, так как в этом случае все грехи мира, очевидно, все-таки остались бы на мире и только бы сделались ненаказуемыми. Значит, если бы Христос, как великий праведник, пожелал бы искупить мир Своей смертью и на самом деле умер бы для искупления мира, то смерть Его в действительности не имела бы решительно никакого значения и была бы делом совершенно напрасным. Таким же напрасным делом она, разумеется, оказалась бы и в том случае, если бы Христос был не простой человек, а один из ангелов Божиих и даже самый высший из всех ангелов Божиих, потому что и в этом случае Он мог бы только пострадать за мир, принять же на Себя все грехи мира, т.е. *считать грехи мира Своими грехами и потому именно Своей смертью уничтожить их*, Он бы никаким образом не мог, и значит Его

смерть необходимо оказалась бы для мира делом совершенно бесполезным. Это положение вполне устраняется лишь церковно-христианским учением о божеской природе И.Христа и о творчески-промыслительном отношении Его к грешному миру. Именно потому, что Он истинный Сын Божий и Бог, Он действительно может быть истинным Творцом всего мира, видимого и невидимого, земного и небесного; и именно потому, что Он истинный Творец всего мира, Он действительно может принять на Себя все грехи мира и, значит, Своей смертью Он действительно может уничтожить их.

Конечно, мир сделался грешным по собственной воле согрешивших ангелов и людей, так что Творец мира на самом деле несколько не виновен в том, что в мир вошел грех и что, вследствие этого, мир оказался в состоянии гибели. Тем не менее, однако, при желании спасти Свое погибающее создание Сын Божий имел все-таки несомненное основание, *и Он один только имел это основание*, принять на Себя Самого все грехи мира, потому что Он именно является виновником самого существования мира. Ведь если бы Он не создал мира, то не существовало бы никакого греха и не было бы никакой гибели от греха. Значит, хотя грех и составляет искажение и извращение Божия творения, однако он все-таки существует лишь потому, что существует Божие творение, которое могло быть искажено и извращено. И значит, хотя Бог и невиновен в происхождении зла и не может отвечать за личные грехи своих разумных созданий, однако Он все-таки один только может отвечать за происхождение и существование мира и за действительность оснований и целей Своего божественного творчества. Эта ответственность, разумеется, несколько не обязывает и не может обязывать Бога непременно спасти от гибели свободных нарушителей Его божественной воли¹¹. Но когда, по собственному изволению святой воли Своей, Он не благоволил обратиться к закону неумолимого правосудия и Сам не захотел уничтожить первых виновников зла, то эта самая ответственность составила для Него совершенно достаточное основание, чтобы явить грешному миру чудо спасающей любви Своей; потому что, на основании Своих творческих отношений к миру, Он во всех преступлениях грешного мира благоволил обвинить Себя Самого как Творца всего мира. Христианское учение о спасении ясно и положительно говорит, что Сын Божий явился в мир для уничтожения грехов, которых на самом деле Он вовсе не совершил, но которые Он благоволил снять с грешного мира и принять на Себя Самого (Иоан. 1, 29), *ибо Им создано все, что на небесах и что на земле, видимое и невидимое*. Следовательно, догмат искупления в христианском вероучении неразрывно связан с догматом о творении мира, и потому составить правильное понятие об искупительном значении крестной смерти И.Христа, очевидно, можно не на основании понятия о Боге как о верховном Судии всего мира, а исключительно только на основании

христианского учения о Спасителе как об истинном Сыне Божиим и как о действительном Творце всего мира.

С точки зрения этого учения можно с полной очевидностью установить и разъяснить, что искупить грешника от гибели не значит *принести известную плату за его грехи*, а значит *принять на себя его грехи* и таким образом очистить его от них и что такое очищение грехов может быть совершенно исключительно только верховным Творцом всего мира. А так как верховный Творец всего мира создал не одних только людей на земле, но и небесный мир бесплотных духов, то, стало быть, если только угодно Ему, Он может принять на Себя грехи не только людей, но и грехи всех падших духов, и даже грехи первого виновника падения самого дьявола, и все грехи всего грешного мира Он может уничтожить одним и тем же актом Своей добровольной смерти. Поэтому если Христос как истинный Сын Божий и действительный Творец всего мира действительно благоволил явиться в мир и принять на Себя крестную смерть для уничтожения греха, то эта смерть Его несомненно имеет искупительное значение в отношении всего грешного мира, т.е. весь грешный мир она может очистить от грехов и весь его ввести в живое общение Божией любви как святое Божие царство.

Но принять на себя чужие грехи не значит *отнять их у грешника*, когда на самом деле он услаждается ими и вовсе не желает отказываться от них, а значит *прийти на помощь грешнику в его борьбе со грехом* и признать его грехи своими собственными грехами в том именно случае, когда он осуждает свои грехи и желает освободиться от них, но при всем своем желании не может победить в себе своих греховных наклонностей. Поэтому крестная смерть И.Христа хотя и несомненно имеет искупительное значение, однако она не искупает грехов в силу того только одного, что она совершенно достаточна для искупления их. В действительности искупление может совершаться лишь совместной деятельностью Бога и грешника. Сын Божий, по силе Своей божественной любви к Своему творению, еще прежде создания мира был согласен принять на Себя всякий грех всякого грешника. Но для того, чтобы Он мог принять и действительно принял на Себя чужие для Него грехи какого-нибудь грешника, для этого грешник сам должен сознавать свои грехи как свои вины пред Богом, и вследствие этого он сам должен желать и искать себе спасения от грехов. Если он желает и ищет себе спасения от грехов, то Спаситель давно уже пришел в мир, и как всегда живой, вечный Ходатай и Архиерей, Он всегда предлагает Себя всякому грешнику в искупительную жертву за грех. Поэтому если грешник обратится к Нему за помощью и возложит на Него единственную надежду своего действительного спасения, то Он несомненно и примет на Себя все грехи этого грешника, потому что Он затем только и явился в мир, чтобы взыскать и спасти все погибшее. Значит, на обратившемся ко Христу грешнике, в силу принятия на Себя его грехов Творцом и Спасителем мира,

не останется более никакого греха, и в то же самое время не останется никакого греха и на Боге Спасителе мира, потому что всякий, принятый Им на Себя, грех Он заранее уничтожил Своей крестной смертью.

Таким образом, при надлежащем понятии об искуплении на почве апостольского раскрытия этого догмата не только устраняются все те недоумения, которые неизбежно возникают из юридической теории искупления, но и вполне разъясняются все частные пункты христианского учения о спасении. В высшей степени понятно, почему именно для спасения человека, независимо от крестной смерти И.Христа, необходимы еще вера во Христа и нравственно добрая жизнь человека. Это именно потому, что смерть И.Христа в действительности является не платой Богу за людские грехи, а единственным средством к *возможному* очищению людских грехов, и даже не только людских грехов, но и грехов всего вообще преступного мира. Она действительно и безусловна очищает все и всякие грехи, однако грехи лишь тех грешников, которых искупает Спаситель Христос, а Он искупает только тех: грешников, которые признают нужду в искуплении своих грехов и веруют в действительность искупительной жертвы Христа. Кто не признает нужды в искуплении, тот и не может, конечно, желать, чтобы грехи его были взяты с него, а потому он естественно остается во грехах своих. И кто признает нужду в искуплении, но не верит в искупительную силу крестной смерти И.Христа тот и не может, конечно, желать, чтобы грехи его были взяты с него Христом, а потому и он также остается во грехах своих. Напротив, кто желает искупления своих грехов, и верует в действительность Христовой жертвы за грех, и обращается к спасительной помощи Христа, тот, хотя бы даже он вышел из сонмища падших ангелов, и хотя бы даже он был самим сатаной, все равно может быть очищен и спасен святой кровью Христа; потому что и дьявол также творение Божие, потому что и он также был создан Богом не для гибели, а для жизни вечной в светлом мире Божиих святых¹².

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

3.

Воскресение И.Христа из мертвых как Божие осуществление единственной возможности к действительному освобождению от греха и от всех следствий его.

Ввиду того что крестная смерть И.Христа служит не выкупом грешного мира от Божия наказания за грех, а единственным средством к очищению грехов всего мира, она, собственно, не избавляет грешника от гибели, а только дает ему действительную возможность достигнуть своего действительного спасения. Всякий грешник, прибегающий к помощи Христа, несомненно очищается Им от всех грехов своих и несомненно *примиряется с Богом* (2 Кор. 5, 19), т.е. из вольного или невольного разрушителя божественного миропорядка он несомненно становится непорочным членом святого Божия царства (Ефес. 2, 19; ср. Евр. 12, 22-23). Но так как это положение достигается грешником не в силу его собственной победы над грехом, а лишь в силу принятия на Себя его грехов Творцом и Спасителем мира, то оно, очевидно, и выражает собой не развитие нравственной воли бывшего грешника до полной невозможности для него грешить, а лишь чудесное дарование ему состояния невинности по собственной милости спасающего Бога (Тит. 3, 4-5; 2 Тим. 1, 9; Рим. 3, 23-27). Благодаря именно чудному самопожертвованию единокровного Сына Божия верующий в Него грешник становится в такое положение, в котором находился первый человек в момент своего появления в бытии, так что очищение грехов крестной смертью И.Христа является как бы новым Божиим творением человека (2 Кор. 5, 17) или как бы новым рождением человека, именно благодатным рождением его от Самого Бога (Иоан. 1, 12-13). Но как первый человек, в начале созданный Богом, в силу духовной свободы своей, был одинаково способен следовать и Божью закону добра, и нравственному беззаконию зла, так же точно и всякий грешник, очищаемый теперь Богом от грехов своих, по той же самой причине остается одинаково способным и к добру, и ко злу. Стало быть, очищение грехов жертвенной кровью И.Христа в действительности не избавляет человека от возможности снова грешить, а между тем эта возможность для искупленного Христом человека прямо равняется

самое время необходимо изменить его, и это исключительное дело божественной премудрости Христос действительно совершил фактом Своего воскресения.

По апостольской проповеди, Христос *предан за грехи наши и воскрес для оправдания нашего* (Рим. 4, 25), потому что по причине Его воскресения из мертвых должны воскреснуть все вообще умершие люди в полном составе всего рода человеческого (1 Кор. 15, 20-22). Такое значение Христова воскресения, конечно, определяется соединением во Христе двух совершенных природ — истинной божеской природы с истинной человеческой. Он — не простой человек, а истинный Сын Божий, благоволивший сделаться истинным человеком; и Свою человеческую природу Он не откуда-нибудь с неба принес, а взял ее от нашей природы путем рождения от Девы, так что по Своему человечеству Он жил в общих материальных условиях человеческой жизни и подчинялся общему закону физического развития людей. Следовательно, во время Своей исторической жизни на земле Он несомненно принадлежал к нашему роду, как плоть от плоти нашей и кость от костей наших, и несомненно принадлежал нашему миру, воздухом которого Он дышал и плодами которого питался, из элементов которого составилось все Его пречистое тело. И это самое тело Свое Он не оставил во власти земли. Хотя для уничтожения греха была нужна только смерть Его, как искупительная жертва за грех, однако Он не только умер, но и воскрес из мертвых, т.е. Он принял Свою человеческую природу в вечное и нераздельное соединение со Своим Божеством. Вследствие же этого Он и теперь, очевидно, состоит членом нашего рода и членом нашего мира, потому что хотя апостолы и свидетельствуют о Нем, что Он вознесся на небо, но это вознесение Его ни в каком случае не может быть удалением Его из нашего мира, так как ведь человеческая природа Его никогда и нигде не перестанет быть нашей природой и материальное тело Его никогда и нигде не перестанет быть частью нашего материального мира. Стало быть, где Христос, там и человеческая природа, там и материальный мир. Значит, Сын Божий, положив спасти Свое погибающее творение, благоволил не только чувственно явиться в мире, но и сделаться *вечным* членом нашего рода и нашего мира. Он именно благоволил вступить *в состав Своего творения*, и потому, вознесшись на небо, Он не заменил Своим человечеством нашего рода и нашего мира, а объединил под своим богочеловечеством все земное и небесное и таким образом стал не только верховным Владыкой всего бытия, но и вечным животворящим Главой его (Кол. 1, 20; Ефес. 1, 10). Вследствие же этого человеческий род и материальный мир могут быть изменены и

мирового разорения в действительности, стало быть, естественно окажется моментом завершения Христова дела в мире.

В настоящее время спасительное дело И.Христа пока еще только совершается в мире. Его крестная смерть, как единственное средство к действительному очищению грехов, составляет необходимое условие к достижению человеком своего действительного спасения. Но так как большинство человечества пока еще не пользуется этим условием, то наш мир естественно пока еще продолжает оставаться миром греха. А вследствие этого даже и те люди, которые веруют в действительность крестной жертвы И.Христа и прибегают к спасительной помощи Его, на самом деле не достигают своего спасения, потому что в мире греха они на самом деле могут только бороться со грехом и страдать от греха, и притом страдать от него без всякой надежды когда-нибудь увидеть здесь полное уничтожение его. Такое положение христиан, как известно, еще в период апостольской проповеди служило основанием для возражений против истины христианской веры в действительность Христова спасения мира (2 Петр. 3, 3-4); но христианское учение о будущей жизни вполне устраняет эти легкомысленные возражения как основанные на грубо-невежественном представлении Божиих отношений к миру. Самое дело И.Христа ясно показывает, что *Бог есть любовь* (1 Иоан. 4, 8) и что все отношения Его к грешному миру проникнуты духом всепрощающей любви, так что святая Божия воля не желает гибели не только людей, почитающих и боящихся Бога, но и людей, неблагодарных по отношению к Богу и даже слепых ненавистников всякой мысли о Боге и о всем божественном. Поэтому наличный мир, несмотря на его заражение грехом, все-таки оставляется неприкосновенным как необходимое поле для возрастания числа спасаемых, факт же христианского спасения переносится в условия другого мира, который откроется в назначенное ему время и на веки вечные заменит собой ныне существующий мир (Рим. 8, 18; 1 Кор. 2, 9; 2 Кор. 4, 17; 5,1-2; 7,1). Когда совершится это будущее откровение нового мира, тогда всякий умерший человек снова сделается живым чрез новое соединение духа и тела; и так как новый мир будет образован из элементов разрушенного мира исключительно только животворящей силой неразрушимых останков мира божественных тела и крови И.Христа, то он естественно и будет истинным миром Христова царства, а потому всякий человек, желающий иметь Христа своей искупительной жертвой и действительно очищенный жертвенной кровью Христа, несомненно войдет в этот мир Его и наконец найдет там свое действительное спасение. Там уж более не будет греха, там откроется новосозданный Христом вечный храм Богу, и в нем будет

свободно царить лишь вечная воля небесного Бога Отца. Поэтому все люди, желающие и способные быть *царями и священниками Бога и Христа* (Апок. 1, 6; 5, 10; 20, 6), естественно найдут наконец в этом храме полное удовлетворение всех своих духовных стремлений. Те же люди, которые остаются теперь враждебными Христу или даже просто только не веруют в Него, естественно могут принести в этот храм вечной славы и силы Христа одну только земную ветхость свою, а потому они могут, разумеется, только пожалеть о своем невольном пробуждении от безмятежного покоя смерти. Но как праведные ревнители Бога не могут и не будут печалиться о том, что Бог медлит теперь совершением спасения их, так и все грешники не могут и не будут потом жаловаться на Бога, что будто Он поспешил с откровением Своего царства и не дал им времени одуматься, чтобы войти в разумение Его истины.

На самом деле время для разума дано. Божия воля была ясно возвещена людям в евангельской проповеди И.Христа и вполне обстоятельно была раскрыта в апостольской проповеди о Божием спасении людей. В одну из торжественных минут Своей человеческой жизни, когда Спаситель открыто объявил перед иудеями Бога Отцом Своим и таким образом показал Себя равным Богу, Он в самых ясных и точных выражениях возвестил Своим слушателям: "Наступает время, и настало уже, когда мертвые услышат глас Сына Божия и, услышав, оживут; ибо как Отец имеет жизнь в Самом Себе, так и Сыну дал иметь жизнь в Самом Себе, и дал Ему власть производить и суд, потому что Он есть Сын человеческий. Не дивитесь сему, ибо наступает время, в которое все, находящиеся во гробах, услышат глас Сына Божия и изыдут творившие добро в воскресение жизни, а делавшие зло в воскресение осуждения" (Иоан. 5, 25-29). Эта ясная проповедь о воскресении в то время сильно смутила богословское суемудрие саддукеев, и в жизни Спасителя был такой случай, когда саддукеи пытались представить Ему идею воскресения как совершенно несообразную со здравым человеческим смыслом. Они именно предложили Спасителю такой казуистический вопрос: "Учитель! Моисей сказал: если кто умрет, не имея детей, то брат его пусть возьмет за себя жену его и восстановит семя брату своему. Было у нас семь братьев; первый, женившись, умер и, не имея детей, оставил жену свою брату своему; подобно и второй, и третий, даже до седьмого; после же всех умерла и жена. Итак, в воскресении, которого из семи она будет женой? ибо все имели ее" (Мф. 22, 24-28). Очевидно, умерших за прямое отрицание единственной возможности к действительному спасению людей. По объяснению великого апостола, если бы не было воскресения умерших, то христиане были бы самые

несчастные из людей, потому что, призванные быть членами Божия царства, они в этом мире греха могут только страдать за свое желание быть верными своему призванию, и, веруя во Христа как в своего Спасителя, они в этом мире греха на самом деле могут только надеяться на спасение, получить же его не могут. Наряду со всеми другими людьми они в действительности несут на себе все неизбежные следствия греха и необходимо подчиняются всеобщему закону смерти, так что если не будет воскресения умерших, то они, стало быть, крестились во Христа только затем, чтобы, вопреки своим надеждам на вечную жизнь, сделаться вечными мертвецами. Очевидно, их вера во Христа в таком случае оказалась бы совершенно напрасной верой, и проповедь о Христе оказалась бы только человеческой клеветой на Бога, будто бы явившего людям спасение Свое, на самом же деле ровно ничего не сделавшего для них. Но проповедь о Христовом спасении мира — непреложное слово истины, потому что Христос не только умер, но и воскрес из мертвых, а если Он воскрес, то ясное дело, что Он *тольконачаток умерших*; так как Он воскрес, разумеется, не потому, что Ему Самому непременно надлежит быть вечным человеком, а потому, *что тленному сему надлежит облечься в нетление и смертному сему облечься в бессмертие* (1 Кор. 15, 12-20, 29-32, 53).

Конечно, если бы Христос был только праведным человеком, который лишь за свою высокую праведность был удостоен благодатного усыновления Богу и которого Бог, в показание Своей правды и милости, благоволил воскресить из мертвых и озарить неприступным светом Своей божественной славы, то Его воскресение и прославление, разумеется, не могли бы иметь никакого влияния на судьбу всех других людей; потому что в этом случае Его воскресение из мертвых и для Него-то Самого было бы только чудом Божией милости, а чудо всегда и непременно является исключительным фактом в природе, т.е. в каждом отдельном случае оно может совершиться лишь по особым основаниям божественной премудрости и по особому изволению всемогущей воли Бога. Следовательно, по самым условиям своего происхождения оно не может отменить собой всеобщего закона природы и необходимо должно оставаться единичным фактом. А вследствие этого если бы святой и милостивый Бог воскресил одного человека из мертвых, то из этого вовсе бы не следовало, что Он уж обязан *поэтому* воскресить из мертвых и всех других людей, т.е. из чуда никаким путем не может выходить такого положения, что будто все вообще люди непременно должны воскреснуть из мертвых, *потому что* один из людей воскрес. За великую праведность Христа Бог, несомненно, мог воскресить Его из

мертвых; и если бы нашлись другие великие праведники, то всемогущий Бог, конечно, мог бы также и их воскресить из мертвых, но не потому, что Он предварительно Христа воскресил, а потому, что они сами по себе оказались бы достойными Его милости, так как основанием чуда воскресения здесь, очевидно, служило бы не достоинство человеческой природы, а личное нравственное достоинство тех праведных людей, над которыми совершилось бы чудо. Стало бы, каждый праведник в этом случае возвратился бы от смерти к жизни совершенно независимо от того, что праведный человек Христос воскрес, так что Его воскресение было бы таким же единичным фактом, как и воскресение всякого другого лица, над которым Богу угодно было бы явить чудо Своего всемогущества. Между тем и Сам И. Христос, и апостолы Его ставят будущее воскресение умерших людей *в причинную зависимость* от факта Его воскресения. Спаситель прямо говорит: *Я живу, и вы будете жить* (Иоан. 14, 19), т.е. Он прямо ставит будущую жизнь людей в зависимость от Своей собственной жизни. И апостол поясняет эту зависимость весьма выразительной параллелью причин смерти и воскресения: *Как смерть чрез человека, так чрез человека и воскресение мертвых; как в Адаме все умирают, так во Христе все оживут* (1 Кор. 15, 21-22).

Выходя из этой замечательной параллели, мы можем весьма близко подойти к разумению тайны божественной личности Иисуса Христа и можем вполне ясно и точно раскрыть спасительную силу Его воскресения. Апостол весьма выразительно учит, что фактом Христова воскресения в мир так же точно введен закон воскресения умерших, как фактом преступления первого человека в него был введен закон неминуемой смерти. А так как *закон* смерти был, собственно, введен не личным преступлением первого человека, а греховной порчей в нем общей природы людей (Рим. 5, 12-14), то и *закон* воскресения умерших, стало быть, может быть введен в мир не личной праведностью какого-нибудь отдельного человека, а только восстановлением достоинства общей природы людей. Ввиду этого, признавая Христово воскресение действительным основанием и первым выражением общего закона воскресения умерших, мы должны, очевидно, признавать во Христе такого человека, который, будучи истинным собственником человеческой природы, не носил, однако, индивидуальной человеческой личности, так что Его праведность была праведностью не отдельного человека, а праведностью природы человеческой, совершенно независимо от того, кто именно, в частности, имеет эту природу. Такое признание в отношении единого

безгрешного Праведника Христа действительно возможно, потому что, и по собственному Его свидетельству о Себе, и по вере в Него учеников Его, Он был человеком, сшедшим с неба и сущим на небе (Иоан. 3, 13), Он именно был вочеловечившимся Сыном Божиим, и в Нем *субстанциально* обитала вся полнота Божества¹⁴. Поэтому, при двух совершенных природах, Он естественно имел только божеское лицо Сына Божия, человеческой же личности в Нем не было и не могло быть, так как человеческая личность выражается не фактом самосознания, а фактом свободного самоопределения к разумной жизни, самоопределение же это во Христе было *предвечное* (Иоан. 6, 38; 18, 37), стало быть божеское. На этом основании все, что было в Его человеческой жизни по *нуждам человеческой природы*, то и принадлежало, конечно, только Его человечеству; все же, что было совершено Его человеческой природой *по свободному определению Божеской ипостаси Его*, то и принадлежит Ему именно как Богу, хотя фактически было совершено только человеческой природой Его. Он мог, например, страдать только Своим человечеством, но так как Его человеческие страдания были еще предвечно Им приняты на Себя как Божиим Сыном то они и были именно страданиями Самого Божия Сына; и Он мог пролить на кресте только Свою человеческую кровь, но так как это пролитие крови было еще предвечно Им принято на Себя как Божиим Сыном, то оно и было именно пролитием крови Самого Господа Бога (Евр. 5, 8; Деян. 20, 28). По единству божеской ипостаси в обеих природах Его, человеческое в Нем принадлежит и Его Божеству, и божеское в Нем принадлежит и Его человечеству, так как ипостасью Его человеческой природы является именно Его божеская ипостась. Следовательно, человеческая природа получила в Нем такое достоинство, какого сама по себе она не имеет и не может иметь, она стала собственным телом Бога и так как, в силу Своего воскресения из мертвых, Он принял эту природу в вечное единение с Собой, то она, стало быть, и остается в Нем вечным телом Бога. Но она принадлежит не Ему только одному, а всему человечеству, и потому если Он принял ее в вечное единение с Собой, то этим самым Он, очевидно, приобщил вечности и весь род человеческий в полном составе его; по тому что всякий отдельный человек имеет в себе не часть человеческой природы, а всю эту природу, и Христос сделал вечной в Себе не какую-нибудь индивидуальную человеческую личность а именно всецелую природу людей. Стало быть, после Христова воскресения из мертвых каждый человек является носителем вечной природы не потому, что он сам по себе, *есть тело* Христово или' что все вообще люди составляют тело Христово, а потому что каждый человек носит ту

самую природу, которую Христос сделал вечной природой; так что по своей человеческой природе, как единосущный Христу, каждый человек необходимо *является членом вечного тела Христова*.

Таким образом, вечное богочеловечество И.Христа делает для нас совершенно понятным непостижимый иначе *закон* воскресения а этот закон вполне объясняет собой и непостижимую иначе необходимую всеобщность воскресения. Если бы Христос был обыкновенным человеком или если бы, при истинной божеской природе Своей, Он принял на Себя человеческую природу под форму индивидуальной человеческой личности, то чудо Его воскресения тогда ограничилось бы только Им одним и в крайнем случае оно могло бы служить лишь фактическим доказательством того, что воскресение умерших действительно возможно. Но для того, чтобы эта возможность на самом деле стала действительностью, тогда, очевидно, потребовался бы особый акт божественного чудотворения и этот акт сделал бы для нас совершенно непонятным, зачем именно Богу угодно будет воскресить непременно всех умерших людей, т.е. не одних только христиан, но и всех язычников, и не одних только праведников, но и всех грешников? Ответить на этот вопрос традиционной ссылкой на Божие правосудие, что каждому человеку следует воздать по делам его и что праведники поэтому воскреснут затем, чтобы вечно блаженствовать, грешники же воскреснут затем, чтобы вечно мучиться за грехи свои, ответить таким образом, значит только осложнить непонятный вопрос соблазном глубокого недоумения. Ведь на самом деле мы и простого грешного человека, разумеется, никогда бы не похвалили за такое, например, дело, как если бы он вынул из могилы труп своего врага, чтобы по всей справедливости воздать ему то, чего он заслужил и не получил во время земной жизни своей. Тем более, конечно, великому и дивному в любви Своей Богу не было бы никакой славы и чести в том, что Он воскресил бы умерших грешников только затем, чтобы показать над их жалким убожеством Свою абсолютную силу и власть. Такого мотива в правосудном Боге наверное не может существовать, и потому с этой точки зрения вопрос о всеобщности будущего воскресения умерших, очевидно, безусловно неразрешим. Мы вполне ясно и вполне удовлетворительно можем разрешить этот вопрос только при свете апостольского учения о Христовом воскресении не как о доказательстве возможности воскресения, а как о фактическом основании его необходимой действительности. При свете этого учения для нас совершенно понятно, что грешники воскреснут не ради того, чтобы получить воздаяние за грехи свои, а, наоборот, потому именно они и получают воздаяние за свою грешную жизнь, что они

неприменно воскреснут из мертвых. Воскресение же их необходимо потому, что, несмотра на всю свою грешную жизнь, в силу Христова воскресения они все-таки являются собственниками вечной природы и, стало быть, необходимо принадлежат вечности. Их воскресение произойдет как естественное и необходимое следствие того великого чуда, которое воскресший Христос осуществил в мировом бытии фактом Своего вечного богочеловечества.

При этом объяснении силы Христова воскресения у нас может возникнуть только одно серьезное недоумение. Ввиду именно господства над людьми всеобщего закона смерти у нас совершенно естественно может возникнуть ряд серьезных вопросов: почему именно люди умирают, если они действительно сделались собственниками вечной природы? Неужели вечное богочеловечество Христа, если только оно действительно осуществилось в мировом бытии, может хотя бы на одну только секунду оставаться недейательным фактом? Ведь, по-видимому, *с тех пор как стали умирать отцы, от начала творения, все остается так же* (2 Петр. 3, 4), т.е. положение человека в мире как будто нисколько не изменилось. Где же в таком случае реальная сила Христова воскресения? В чем же она проявляется теперь? Однако все эти недоуменные вопросы могут быть решены вполне удовлетворительно, если только мы будем рассматривать их под точкой зрения Христова дела в мире. О Христе проповедуется, что Он совершил спасение людей, и что для совершения спасения Ему надлежало быть убитым и воскреснуть из мертвых, и что фактом Своего воскресения из мертвых Он создал для людей вечную жизнь. Само собой разумеется, что Он создал вечную жизнь не ради того, чтобы люди оставались вечными грешниками, а именно ради того, чтобы они получили возможность достигнуть своего спасения от греха. Поэтому вечность *наличной* жизни вполне бы соответствовала цели Христова дела в мире только под тем единственным условием, если бы в ней совершенно был уничтожен грех. Между тем этого соответствия между целью вечности и наличным содержанием человеческой жизни в действительности не существует, и до тех пор, пока не будет отнята возможность развития греха, такого соответствия, очевидно, и не будет существовать. В силу же этого, хотя вечная жизнь действительно дарована людям и уж теперь не может быть отнята у них, однако *наличная жизнь ни в каком случае не может быть вечной жизнью людей*, потому что не только положение грешных людей, но даже и положение праведников в этой жизни одинаково не соответствует вечной цели Христова дела в мире. Стало быть, вечная жизнь непременно должна быть *другой* жизнью

людей, и значит для того, чтобы увидеть вечную жизнь, людям нужно выйти из настоящей жизни, т.е. им непременно надлежит умереть (Евр. 9, 27). Ввиду этого совершенно понятно, что естественное владычество смерти нисколько не уничтожает собой силы Христова воскресения, так как смерть на самом деле доказывает собой лишь то, что люди не могут вечно жить своей настоящей жизнью, доказывает же собой то, что будто они не сделали и не могут сделаться носителями вечной природы, смерть, во всяком случае, не может. В этом отношении христианская проповедь с поразительной ясностью указывает те необходимые условия, при которых люди несомненно могут сделаться носителями вечной природы; и христианская проповедь вполне авторитетно свидетельствует, что эти условия действительно осуществлены Христом. Поэтому хотя смерть и продолжает еще царить над людьми, однако, по христианскому учению, она уже потеряла свое страшное жало, так как силой Христова воскресения действительно уничтожен наконец ужас ее вечного бессмыслия.

До времени Христова воскресения смерть была и могла быть только лишением жизни. Конечно, люди не мирились с этим значением смерти и думали уходить в могилу с надеждой на загробную жизнь своего бессмертного духа. Но загробное существование, во всяком случае, не могло оправдывать этой надежды людей; оно могло лишь исправить естественную ошибку человеческой мысли в определении того значения, которое на самом деле имеет физический организм человека. Теперь, пока человек живет в ожидании неминуемой смерти, он естественно желает думать и действительно думает так, что тело только временная квартира для духа или даже темница для него и что смерть будто бы является освобождением духа из этой невольной темницы. Но когда действительно придет его смерть, она именно и откроет ему несомненную правду библейского сказания, что тело изначальное условие жизни человеческого духа и необходимое орудие его деятельности; что человеческий дух создан для жизни в материальном мире и потому всю свою жизнь он может творить лишь при посредстве своего материального тела; что при этом только посредством он может приобретать все свои знания о мире и при этом же только посредством он может действовать в мире и оказывать влияние на мир; так что с разрушением своего материального тела он, стало быть, решительно не может иметь никаких отношений к миру. Правда, по самой природе человеческого духа, ему несомненно принадлежит творческая энергия сознания, так что для того, чтобы сознавать, он не нуждается в посредстве материального тела, и значит разрушение материального тела не может погасить в нем света его сознания. Но так как все *предметы* его сознания и даются ему, и

творяются им только в живом процессе его деятельных отношений к миру, а эти отношения вместе с разрушением материального тела необходимо прекращаются, то значит хотя по смерти он и не лишается сознания, однако он может иметь в сознании лишь то, что было в его законченной жизни, т.е. по разлучении с телом он может, собственно, не жить, а только вспоминать свою минувшую жизнь, потому что воспоминание о жизни, разумеется, в таком же смысле может быть названо жизнью, в каком, например, воспоминание об обеде может считаться за действительный обед. И так как до времени воскресения из мертвых И.Христа не было и не могло быть никакой надежды на то, чтобы дух умершего человека мог создать себе новое тело и мог бы снова вступить в деятельные отношения к миру, то все умершие люди и находились тогда в одном и том же положении бессильных существ (Ис. 14, 10; Иов.30, 23), подавленных одним и тем же мучительным сознанием дальнейшей невозможности жить (Екклез. 9, 4-5). Тогда действительно было "всему и всем одно: одна участь праведнику и нечестивому, доброму и злему, чистому и нечистому, приносящему жертву и не приносящему жертвы; как добродетельному, так и грешнику; как клянущемуся, так и боящемуся клятвы" (Екклес. 9, 2). И это бессмысленное положение, разумеется, так бы и осталось навеки неизменным, если бы в загробном мире человеческих душ не появилась душа умершего человека с ипостасью Божия Сына.

По словам апостольского послания, душа умершего на кресте Спасителя не только являлась в печальной темнице человеческих душ, но и возвестила им истину Божия спасения мира (1 Петр. 3, 18-20). И так как она действительно не осталась в темнице душой умершего человека, а возвратила себе из гроба умершее тело свое, то в проповеди о воскресении Спасителя умершие люди наконец в первый раз могли получить себе прочную надежду и положительное свидетельство, что для них временной была не жизнь, а лишение жизни и что они действительно могут снова образовать из себя мир живых людей. Эта надежда, конечно, сама по себе составляет творческий элемент жизни, потому что она позволяет духу умершего человека не только вспоминать свою минувшую жизнь, но и создавать представление о своей будущей жизни; в зависимости же от этого представления дух естественно может создавать и воспитывать в себе и новые чувства, и новые желания, т.е. он действительно может создавать себе *загробную жизнь*. Само собой разумеется, что и сфера чувствований, и сфера желаний, как и сфера представлений, образуют своим содержанием собственно внутреннюю жизнь человеческого духа, но так как эта внутренняя жизнь выходит из познаний объективной действительности, то она естественно и

необходимо может развиваться духом умершего человека лишь в определенном отношении к известной ему действительности. Умершие именно знают о своей будущей жизни только из проповеди Спасителя и из факта Его воскресения из мертвых, а потому, ожидая себе будущей жизни, они уж не могут, конечно, не думать о всемогущем виновнике ее и, стало быть, не могут не иметь определенного отношения к Нему. Ввиду этого, кто ожидает себе будущей жизни как своего спасения от гибели, тот естественно и увидит во Христе, по смерти своей, только своего Спасителя, и потому он может за гробом относиться к Нему лишь с чувством благоговейного поклонения может молиться Ему, и стремиться к Нему, и соображать все условия своей будущей жизни из познания своего спасения Христом. Если же кто во свете познания о будущей жизни может ясно увидеть только бесконечный позор своей прошедшей жизни, тот естественно и увидит во Христе только вечного Судью своего, и потому он не может, конечно, ожидать откровения будущей жизни без чувства страха и стыда за свое недостойнство. Значит, и для праведного и для грешного человека смерть перестала теперь быть роковым лишением жизни. Со времени Христова воскресения из мертвых всякий умерший человек, сколько бы он ни заблуждался во время земной жизни своей, за гробом все-таки прежде всего узнает ту совершенную правду, что желает или не желает он, а век настоящего мира все-таки неизбежно окончится, и потом несомненно откроется вечный день Господень, и люди снова будут призваны к жизни во свете этого непрерывного дня.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

4.

Свободное участие людей в Божием деле и Божие участие в земной жизни людей.

Как верховный Творец всего мира, Спаситель совершил Собой очищение грехов, и, как истинный Бог, принявший нашу человеческую природу в вечное единство Своей божеской ипостаси, Он даровал людям вечную жизнь. Но послужит ли вечная жизнь действительно во спасение людям или же она явится для них жизнью в погибель — это всецело будет зависеть от того, какими люди войдут в нее. Кто может сделаться чистым от греха и найдет в себе способность и силу жить духовной жизнью чистого ангела, того несомненно обрадует вечность как условие непрерывного развития нравственных сил, как возможность действительного воплощения нравственных идеалов жизни. Кто же поработил себя власти земли, о земле только думает и землею живет и не допускает ничего, что выходит за пределы земли, того вечность будущей жизни, скорее всего, конечно, поразит чувством ужаса, так как она представится ему непрерывным отрицанием желательных для него условий жизни, т.е. она, стало быть, окажется для него бесконечной необходимостью жить одним лишь мучительным томлением невозможной смерти. Во всяком случае, будущую судьбу свою каждый человек может сам избрать, хотя именно только избрать, а не создать, потому что законы существования будущего мира от него так же совершенно не зависят, как и законы существования наличного мира. Если в наличном мире он может свободно распоряжаться своей жизнью лишь под условием действительного познания мира и условий существования в нем, то само собой понятно, что и в отношении будущего мира всякое построение идеалов и целей жизни может иметь для человека действительное значение лишь под тем же самым условием достоверного познания о будущем мире и о действительных условиях жизни в нем. Это познание дано теперь людям. До появления христианства люди естественно были опутаны в этом отношении тьмою заблуждений, потому что будущий мир в то время был лишь предметом человеческих желаний, на самом же деле его не существовало, и люди тогда напрасно только искали свою будущую судьбу в несуществующем мире. Теперь будущий мир действительно

страданий мелкого самолюбия при необходимости сознаваться в ошибочности того, во что человек верил и чему он с убеждением учил других людей, здесь необходимо должно являться еще и более глубокое страдание высшего порядка, именно страдание за потерю того духовного капитала, которым живет человек и обойтись без которого он никаким образом не может. Вследствие этого, несмотря на то что серьезно-внимательное отношение ко всякому чужому убеждению и сомнение в достоверности собственных знаний составляют для человека нравственную обязанность в разумном служении его истине, не всякий человек и далеко не всегда согласен и может приносить духовные жертвы своего научного беспристрастия; и потому совершенно понятно, что для внимательного отношения к христианству и *для серьезного предположения найти в нем действительную истину* в человеке, имеющем несогласные с христианством мнения и убеждения, нужна исключительно высокая умственная честность, нужен именно высокий подвиг христианского самоотвержения. А между тем этого подвига далеко еще не достаточно, чтобы человек сделался христианином.

Если мы сумеем отрешиться от всех религиозных и философских учений, и от научных гипотез, и от ходячих мнений и если, допуская предположение, что в христианстве может заключаться действительная истина, мы сумеем остаться только с положительными фактами всеобщего опыта, то путем научного исследования всех данных в опыте, несомненных фактов мировой действительности мы можем логически вполне точно установить несомненную истину основных христианских идей. Мы можем выходить из бесспорного факта, что содержание мировой действительности слагается не только из механических действий материального движения, но и, кроме того, еще из своеобразных действий процесса сознания, и что ходом мировых явлений, по крайней мере у нас на земле, заведует не только слепая судьба, но и ведение человеческого разума, и что, при механической смене явлений, в мире существует, однако, благодаря человеку, живое стремление к свободе, и что при механическом повторении одних и тех же фактов в мире существует, однако, благодаря человеку, несомненный прогресс жизни в постепенном развитии духовных сил и в накоплении духовных ценностей. И мы можем далее констатировать общеизвестный факт, что духовное в мировой действительности опытно дано и существует не отдельно от физического, а именно воплощено в физическом бытии; так что, при всей разнородности духовного и физического, оба эти элемента, однако, составляют один общий мир сложной действительности, в котором абсолютные по природе начала свободы и разума связаны

непрерывной цепью зависимости от механических процессов физической природы. Думаем, что факт этой зависимости не допускает никаких догадок и предположений. Он прямо и с полной очевидностью показывает, что наш мир, по крайней мере в своем духовном содержании, является не самобытным, а составляет откровение другого бытия, и именно такого бытия, которому принадлежит свобода и разум как существенные свойства его природы. Это положение по существу своему всегда исповедовалось богословием всех религий и всегда же утверждалось большею частью философских доктрин, так что мы не делаем в нем решительно никаких открытий — мы лишь утверждаем его не в качестве религиозного верования и не в качестве философской гипотезы, а в качестве опытного данного положительной науки, потому что в нем действительно выражается лишь фактическое содержание опытных данных. На самом деле, рассуждая научно, мы гораздо скорее можем усомниться в субстанциальной природе нашего собственного духа, нежели в объективном бытии самосущей Личности, реальным откровением которой является все духовное содержание мирового бытия в исключительных свойствах абсолютной природы — в свободе и разуме. Если же возможно и существует в действительности отрицание бытия Абсолютного Духа, то оно, во всяком случае, возможно и существует не на основании изучения природы мировой действительности, а исключительно только на основании содержания мировой жизни, потому что это содержание действительно противоречит признанию нашего мира за откровение абсолютного бытия. Но, признавая факт этого противоречия, мы, очевидно, можем только засвидетельствовать его несомненную странность, устранить же его путем отрицания духовного элемента в мировом бытии мы ни в каком случае не можем, потому что ведь это противоречие нами непосредственно переживается как действительное противоречие нашей собственной природы и жизни. Ввиду этого человеческая мысль в общем всегда признавала наличность противоречия в мировом бытии и всегда пыталась найти условия к действительному примирению мира и разума; но единственно правильное решение этой проблемы было дано только христианством.

Весьма не трудно понять, что христианское учение о творении мира составляет вполне точное объяснение к реальному познанию о природе мировой действительности как об откровении абсолютного бытия; и что христианское учение о происхождении в мире зла составляет вполне точное объяснение к нашему реальному познанию о мировой жизни как о выражении ненормального соотношения между физическим и духовным элементами мирового бытия; и что христианское учение о спасении действительно указывает нам те

самые необходимые условия, которые одни только могут быть признаны совершенно достаточными для полного восстановления нарушенной гармонии бытия. Не трудно понять, например, теоретическую истинность таких положений, что мир преступления может сделаться свободным и чистым от греха только одним путем, если верховный Творец всего мира примет все грехи его на Себя Самого; и что божественный Творец всего мира может по изволению своему принять на Себя все грехи его, конечно, только затем, чтобы уничтожить их; и что для уничтожения грехов не существует никакого другого средства, кроме мученической смерти за истину добра. Не трудно понять, что все умершие люди могут быть возвращены от смертной гибели к жизни только одним путем, если божественный Искупитель мира сделает вечной смертную природу людей; и что сделать вечной смертную природу людей Искупитель может только одним путем, если, по уничтожении греха Своей искупительной смертью, Он Сам воскреснет из мертвых и сделается в пределах нашего мира вечным Богочеловеком. Обо всем этом весьма не трудно понять, что все это безусловно верно. Но правда ли, что распятый Христос есть верховный Творец всего мира и действительный Искупитель его? Этот вопрос для нашего теперешнего познания, очевидно, должен оставаться открытым.

Правда, в жизни и в учении И.Христа мы можем найти вполне солидные основания для признания Его действительным Спасителем мира, но эти основания, конечно, не могут составить собой *положительного знания* о том, что Он именно действительный Спаситель мира; потому что для положительного знания действительности требуется установить по крайней мере возможность ее восприятия человеком; воспринять же божескую природу И, Христа и всю вообще божественную сторону Его спасительного дела в мире для человека, разумеется, совершенно невозможно. Поэтому все основания, которые могут быть приведены человеческим умом для признания божеского лица и дела И.Христа, в действительности могут служить лишь основаниями *веры* в Него как в истинного совершителя Божия спасения мира. Но вера, даже необходимо определяемая всеобщими законами ума, может говорить лишь о всеобщей необходимости известного содержания мысли, нисколько не доказывая собой действительной истины этого содержания; так что если бы основания христианской веры во Христа были даже раскрыты с такой полнотой и глубиной, что логически ими определилась бы не только полная возможность веры во Христа, но и решительная невозможность неверия в Него, то они сами по себе все-таки не доказали бы действительной истины христианской

совершилось в действительности Божие спасение мира, для него, в сущности, окажется лишь вопросом о том, ожидать ли ему явления в мире другого Спасителя Христа или же исторический Иисус от Назарета и был именно действительным совершителем Божия дела в мире. При такой постановке вопроса о христианстве естественная логика разумной веры во Христа, очевидно, определяется сама собой. Можно допустить, что исторический Христос не был действительным Спасителем мира, но при этом все-таки не может подлежать никакому сомнению, что будущий действительный Спаситель мира непременно должен будет явиться лишь точной копией исторического И.Христа. Он именно может явиться лишь в подобии плоти греха и, значит, непременно скроет свою божескую природу под чувственной природой святого человека; и Он может возвестить миру лишь то же самое истинное учение о Божием царстве; и Он может совершить лишь то же самое необходимое дело, т.е. будет распят и умрет за грехи всего мира и воскреснет из мертвых для спасения мира от гибели; словом он может только повторить всю историческую жизнь, и учение, и дело евангельского И.Христа. Следовательно, наличные условия христианской веры в будущем ни в каком случае не могут измениться, а между тем Божие дело спасения мира, как простое подражание мнимому естественному факту, в таком случае, очевидно, оказалось бы совершенно бессмысленным; потому что тогда из двух Христов людям пришлось бы, конечно, сделать выбор, который именно из них был действительным совершителем Божия дела и который простым самозванцем, и никто бы, разумеется, никогда не подумал, что в самозванстве может быть виновен оригинал, а не копия его. Поэтому со стороны Бога, наверное, не будет явления другого Христа; а так как спасение мира возможно исключительно только посредством такого дела, которое действительно было совершено историческим Христом, то исторический Христос, стало быть, и был действительным совершителем Божия спасения мира.

Для того, кто пришел бы к этому убеждению веры, из этого самого убеждения было бы вполне очевидно, что вечная жизнь, как создание божественного Спасителя мира, создана именно Спасителем Христом и потому войти в эту жизнь значит не иное что, как войти в собственное царство Христа. А так как не войти в нее человек, безусловно, не может, то, стало быть, во свете своего христианского познания о будущей жизни он действительно может заранее определить всю свою будущую судьбу. Ведь он не может, конечно, пожелать себе зла, не может именно пожелать, чтобы в будущем мире он оказался чужим для всемогущего Хозяина мира, так что ему не нашлось бы у Него ни места, ни дела и он оказался бы в положении нежеланного гостя в чужом доме

без всякой, однако, возможности куда-нибудь скрыться из него. Поэтому он может добровольно *избрать* себе, очевидно, только одну судьбу — быть достойным членом Божия царства, чтобы в свое время явиться не чужим, а своим в него. Но избрать себе эту судьбу, разумеется, далеко еще не то же самое, что и действительно получить ее; потому что для того, чтобы явиться своим человеком в будущем царстве Христа, очевидно, так же мало достаточно простого знания о нем, что Он создал людям вечную жизнь, как и в обычных условиях нашей человеческой жизни недостаточно лишь знать о том, кому принадлежит в городе известный дом, чтобы на этом основании можно было считать себя своим в этом доме. Кто действительно желает явиться своим в будущем царстве Христа, тому следует предварительно сделаться своим для Самого Христа, а для этого он должен, очевидно, непременно обратиться ко Христу, т.е. непременно должен всецело отдать себя в распоряжение Его божественной силы и воли. Ведь на самом деле один только Христос может принять человека в Свое вечное царство и Он же только один может достоверно сказать человеку, что именно следует делать ему, чтобы наследовать вечную жизнь. А потому для человека, желающего наследовать себе вечный удел Божия спасения, естественно не может существовать никакого другого пути к исполнению этого желания, как только молитвенно просить Христа о принятии его в свое вечное царство и послушно вступить на тот истинный путь вечной жизни, который действительно был указан Христом.

В принятии Спасителем грешного человека, разумеется, не может быть никакого сомнения, потому что Он зовет в Свое царство всех людей (Мр. 16, 15-16; Мф. 28, 19) и никого, приходящего к Нему, не отвергает от Себя (Иоан. 6, 37). Но от всех Своих последователей Он, безусловно, требует, чтобы они на самом деле были последователями Его, так что могли бы добровольно идти за Ним скорбным путем Его крестного подвига. *Если кто хочет идти за Мной,* говорит Он, *отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мной* (Мф. 16, 24). Такое требование со стороны Спасителя, разумеется, совершенно понятно. Кто приходит к Нему в надежде на вечную жизнь, тот уж по этому самому должен определить свою настоящую жизнь как момент своей вечной жизни, а в силу этого определения он, очевидно, обязан подчинить свою настоящую жизнь принципу вечного существования. Значит, он уж не может сказать, что его настоящая жизнь имеет значение сама по себе, а будущая откроется сама по себе и что в настоящей жизни он может пожить, как ему хочется пожить, а в будущей он постарается принять на себя обязанность хотеть лишь

того, что ему непременно следует делать по новым условиям будущего мира. У одного и того же человека, понятно, не две жизни, а только одна жизнь, и, со времени Христова воскресения, именно вечная жизнь. Она лишь по необходимости должна развиваться теперь в условиях двух разных миров: здесь она должна развиваться в условиях борьбы человека за свою нравственную свободу, в будущем же мире она будет развиваться в условиях действительной нравственной свободы человека. Но в будущем мире замрет или будет развиваться не какая-нибудь новая жизнь, а именно та самая жизнь, которую человек получил при своем рождении, т.е. значит та именно жизнь, которой человек теперь живет. Поэтому его настоящая жизнь ни в каком случае не может иметь самостоятельного значения. Она, несомненно, представляет собой лишь временной период его вечной жизни, и потому ставить для нее *самостоятельные* цели, т.е. такие цели, которые совсем не зависят от цели вечного существования человека, значит то же самое, что и разрушать вечную цель, стало быть отвергать вечную жизнь, и стало быть оставаться лишь в условиях преходящего периода жизни. Значит, истинный поборник вечной жизни со Христом может ставить для себя условные цели жизни лишь в качестве прямых или косвенных средств к достижению вечной цели, и он постольку именно может ставить для себя условные цели, поскольку они могут служить для него такими средствами. Он не может, например, жить для того, чтобы есть и пить, хотя приобретать себе пищу и питье, чтобы поддерживать свою жизнь, для него совершенно естественно и необходимо; или он не может, например, жить для того, чтобы заботиться о приобретении себе богатства, хотя приобретать богатство, чтобы иметь возможность оказывать помощь нуждающимся, вполне сообразно с вечной целью жизни. Следовательно, всякая деятельность человека должна быть судима по истине его вечного существования, и потому, кто действительно имеет в виду свою вечную жизнь, тот естественно должен отрешиться от всего того, что может связывать его духовную свободу и его самого может превратить в такое же преходящее явление мира, как и все те удовольствия, которыми здесь поработается человек. Отречься же от всех удовольствий мира значит именно *отвергнуться себя*, потому что стремление к удовольствию живет в человеке как необходимая потребность его природы.

Весьма понятно, что человеку трудно бороться с собой, и потому весьма естественно, что эта борьба с собой является могущественным препятствием для нравственной решимости человека действительно отвергнуться себя. А между тем подвиг христианского самоотвержения

далеко еще не исчерпывается внутренней борьбой человека с привычными искушениями его мнимо ценных желаний. Ввиду того что человек живет не один, а в обществе людей, он необходимо, конечно, должен считаться с людьми, потому что своим поведением он может не просто лишь влиять на других людей, но и существенно затрагивать их материальные интересы. В силу же этого для него крайне трудно избежать невольных столкновений с другими людьми, и прежде всего, конечно, мучительных столкновений с его же собственными домашними. Следуя, например, завету своего Спасителя, он может не собирать себе сокровищ на земле и терпеливо переносить всякие материальные нужды. Между тем домашние его могут находить всю цель своей жизни только в наслаждении материальным богатством, и, во всяком случае, они могут глубоко страдать от лишения материальных удовольствий; а вследствие этого он естественно должен будет явиться для них врагом их благополучия и, значит, их личным врагом. Само собой разумеется, что вынести эту вражду, при виде страданий близких людей и при сознании себя действительным виновником их страданий, далеко не всякому человеку по силам, а между тем уступить нехристианскому настроению своих близких и сделаться заботливым служителем их материального счастья для христианина значит изменить христианской истине и поддерживать заведомую ложь. Спаситель прямо говорит: *кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь больше, нежели Меня, не достоин Меня* (Мф. 10, 37; срав. Лк. 14, 26). Любовь к родителям и детям, конечно, не исключает верного служения Христу, но если она является поводом к разрушению Христова дела в мире, она, очевидно, делает человека недостойным Христа и в действительности может причинять собой один только вред. Если бы, по любви своей к родителям и детям, человек позаботился о том, чтобы сделать их истинными христианами, то он явил бы действительную любовь к своим близким, потому что этим он послужил бы делу вечного спасения их. Если же, по чувству своей родственной любви, он должен поддерживать ложные интересы своих домашних, то в этом нет любви, потому что заведомо содействовать вечной гибели своих родных, разумеется, не значит действительно любить их. Следовательно, при столкновении своих христианских убеждений с ложными потребностями своих домашних истинный христианин, несомненно, обязан принять на себя муку разделения с родными именно по чувству любви своей к ним.

Но в условиях несправедливой жизни настоящего мира люди менее всего могут оценить истинное величие христианской любви. Высокий подвиг

христианского самоотвержения, если только он каким-нибудь образом нарушает чьи-нибудь житейские интересы, даже со стороны близких людей может считаться за выражение безумия, и даже близкие люди могут сделаться врагами человека, отказавшегося от тех интересов, которыми живут они, и осудившего ложь той несправедливой жизни, которую ведут они. В людях же посторонних, так или иначе задетых христианским судом над их ложной жизнью, такая вражда психологически даже прямо неизбежна; а ведь она не только нравственно тяжела для христианина, но и положительно опасна для него по грубой силе озлобленных людей, потому что в слепой борьбе за свою довольную жизнь и за покойный сон своей совести люди всегда и вполне солидарны, и всегда они могут уничтожить своего врага, так как победить истину ложь иначе не может. Поэтому верный последователь Христова учения должен быть всегда готов принести на алтарь своей веры даже и самую жизнь свою. Принести эту жертву, конечно, может только сверхчеловеческое мужество, но Спаситель делает ее обязательной для каждого христианина, когда обстоятельства требуют от него принесения этой жертвы. Предупреждая Своих последователей о возможности для них мученической смерти, Спаситель настойчиво убеждает их не бояться убивающих тело и не страшиться потери жизни, потому что, по словам Его, всякий, кто пожелает спасти себя от смерти путем отречения от Него, в действительности погубит себя, а всякий, кто, по-видимому, погубит себя за исповедание своей веры в Него и в Евангелие, на самом деле спасет себя (Мф. 10, 28, 39; срав. Иоан. 12, 25; Мр. 8, 35). Правда этого убеждения, разумеется, вполне очевидна. Кто действительно убежден в истине будущей жизни, тот, хотя бы он даже и не верил во Христа, все равно, конечно, сочтет себя нравственно обязанным не изменять этой истине ради временного сохранения своей наличной жизни. Дело лишь в том, что, имея в виду огромную тяжесть мученического подвига при немощи человеческой природы, пожалуй, очень немногие отступники от истины могут избежать, вполне естественного в этом случае, искушения извинить свое преступление непосильностью для них чрезмерного подвига. И каждый человек, который *именно по-человечески* стал бы обсуждать обстоятельства такого отступничества, вполне бы согласился с тем, что оно действительно может быть признано извинительным; потому что *ожидание* будущего освобождения от страданий никаким путем не может уравновесить собой *действительности* наличных страданий и *ожидание будущей жизни* никаким путем не может уравновесить собой *потерю наличной жизни*. Однако же, по суду И.Христа, это справедливое извинение человеческих немощей на самом деле вовсе

не справедливо. Спаситель прямо говорит: *Кто отречется от Меня пред людьми, отрекусь от того и Я пред Отцом Моим небесным* (Мф. 10, 33; Лк. 12, 9); *кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет во славе Отца своего со святыми ангелами* (Мр. 8, 38; Лк. 9, 26). Значит, кто по страху ли гонений от врагов Христа, или просто из угождения детям века сего прямо ли отречется от своей веры во Христа, или же только не посмеет открыто засвидетельствовать свою веру в Него, тот, хотя бы и желал оставаться тайным христианином, в действительности перестает им быть и не есть христианин. Действительным наследником вечной жизни, по выражению Спасителя, может быть только человек, *претерпевший до конца* (Мф. 24, 13), и потому именно Спаситель настойчиво убеждал Своих учеников, чтобы они спасали свои души терпеливым перенесением всяких страданий даже до мученической смерти за Него (Лк. 21, 12-19).

Апостолы и в учении, и в жизни своей всегда были верны этому завету своего божественного учителя. Они проповедовали, что И.Христос, как верховный Вождь людей во спасение, оставил Собой пример людям, чтобы они следовали по стопам Его (1 Петра 2, 21). Поэтому, подражая сами Христу (1 Кор. 11, 1), они и других поучали, что всякий человек, желающий действительно быть достойным Христа, должен непременно сделаться подобным Ему, т.е. непременно должен создать в себе то же самое душевное настроение, которое одушевляло И.Христа в Его смиренном служении Богу (Филип. 2, 5-8), и должен превратить свою настоящую жизнь в тот самый подвиг непрерывного самоотвержения, которым подвизался Спаситель во время земной жизни Своей (Гал. 5, 24; 6, 14; 1 Тим. 6, 11-14; Евр. 12, 1-4). Если кто не имеет в себе Христова настроения, тот, по апостольскому учению, и не принадлежит Христу (Рим. 8, 9); и если *кто говорит: я познал Его, но заповедей Его не соблюдает, тот, по слову апостола, лжец, и нет в нем истины* (1 Иоан. 2, 4). Христианин не может любить обольщений мира и не может участвовать в темных делах его, потому что он сын духовного света, озарившего ему вечную жизнь во Христе и сделавшего для него настоящую жизнь на земле лишь временным странствованием его к вечному царству на небе (1 Иоан. 2, 15-17; Ефес. 5, 8; Евр. 12, 22-24). В силу этого, свободный подражатель святой жизни И.Христа, он уж естественно должен являться здесь и добровольным участником в неповинных страданиях Христа, потому что он ведь только *странник* в мире, т.е. чужой для мира, и стало быть

мир не может любить его. Поэтому апостолы прямо говорили верующим, что им *суждено страдать* (1 Фессал. 3, 3; срав. Филип. 1, 29) и что избежать этой участи, оставаясь верными последователями Христа, они не могут. Ведь истина, конечно, не может не обличать заблуждения, и свет не может рассеивать сумрака ночи, а христианская вера есть именно истина и свет, и потому, внесенная в мир, она естественно может только обличать его о грехе, и о правде, и о суде, а уж никак не согласоваться с языческим обиходом человеческой жизни в мире (2 Кор. 6, 14-16). Поэтому если бы христианин, из желания приятно пожить на земле, вздумал бы разделить свою жизнь и мысль между Христом и Велиаром, то он, очевидно, не пошел бы по следам Христа и потому, считая себя христианином, он в действительности не был бы им. Апостол решительно предписывает "не общаться с тем, кто, называясь братом (т.е. братом по вере во Христа, значит христианином), остается блудником, или лихоимцем, или идолослужителем, или злоречивым, или пьяницей, или хищником; с таковым даже и не есть вместе" (1 Кор. 5, 11); потому что он не только не брат по вере, а, напротив, прямой разрушитель святыни веры, так как своей порочной жизнью он явно *попирает Сына Божия и Духа благодати оскорбляет* (Евр. 10, 29). Значит, христианин не тот, кто верит во Христа и желает услаждаться грехом, а тот, кто по вере во Христа желает бороться со грехом, чтобы действительно победить в себе грех; так что не только призраки мирских наслаждений, но и прямые страдания за истину христианской веры не могут заставить его изменить своей вере (Рим. 8, 38-39). Для христианина верно слово и всякого приятия достойно, что если он умрет со Христом, то с Ним и оживет, и если он страдает сейчас, то потом с Ним царствовать будет, а если он отречется от Христа, то и Христос потом отречется от него (2 Тим. 2, 11-12; срав. Иоан. 12, 26).

Ясное дело, что для того, чтобы быть христианином и членом Божия царства, недостаточно лишь исповедовать апостольскую веру во Христа, а непременно нужно и жить по истине апостольской веры, как и, наоборот, недостаточно лишь стремиться к жизни по содержанию евангельских заповедей во имя их практической пригодности для жизни людей, а непременно еще нужно и верить во Христа как в истинного Спасителя мира и в действительного Творца вечной жизни, т.е. нужно исповедовать апостольскую веру в Него¹⁵.

Конечно, христианская вера может быть непонятной для человека, но ее можно исследовать и обсудить при содействии другого лица, и, во всяком случае, к ней можно прийти таким же путем, каким вообще

человек может приходиться к составлению своих верований и убеждений. Относительно христианской жизни дело совсем другое, потому что она требует от человека огромной нравственной силы, а занять эту силу у близких и знакомых своих он, разумеется, не может. Ввиду этого если крестный подвиг христианской жизни, несомненно, может оказаться по силам лишь самому ограниченному числу необычайных подвижников духа, то что же остается делать всем людям, которые и желали бы сделаться нравственно совершенными, да не могут побороть в себе боли нужды и лишений и особенно страха мучений и смерти? Все такие люди, очевидно, должны бы были погибнуть, если бы они действительно были оставлены в мире под роковым законом греха. Но Спаситель приходил в мир, чтобы освободить людей от рабства закону греха, и потому в борьбе со грехом на самом деле участвует не одна только слабая воля людей, но и сила всемогущей воли Бога Спасителя мира. По учению И. Христа, люди, предоставленные себе самими, не только не могли бы воспользоваться дарованным им средством к спасению, но не могли бы и обратиться к этому средству, совсем даже не могли бы заметить его. Дело спасения, как его действительно совершил Христос, настолько несогласно с обычными религиозными верованиями и философскими убеждениями людей, что даже для простой мысли о возможной справедливости Христова учения о спасении человек нуждается в содействии Бога. *Никто*, говорит Спаситель, *не может прийти ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня* (Иоан. 6, 44). Тем более, конечно, нужно это влияние свыше для религиозной веры во Христа, т.е. для того, чтобы человек не только мог согласиться с истиной Христова учения о спасении мира, но и мог бы признать Самого Христа за истинного Сына Божия и за действительного Спасителя мира. Поэтому на известное исповедание ап. Петра Спаситель прямо ответил, что не плоть и кровь внушили апостолу это исповедание, а Сам Отец небесный озарил его человеческий ум светом истинного познания божественной тайны Христа (Мф. 16, 15-17), И апостол, проповедуя людям распятого Христа и призывая людей к вере в Него, как известно, приписывал успех своей проповеди не убедительности своего вдохновенного слова, а исключительно только благодатному воздействию свыше. *Никто*, говорит он, *не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым* (1 Кор. 12, 3; срав. 2, 1-5). Тем более, конечно, нужна человеку благодатная помощь для деятельной борьбы его со грехом и для действительного осуществления им в настоящем мире греха святого закона истинной жизни. *Без Меня.*, говорит Спаситель в прощальной речи Своим ученикам, *вы не можете делать ничего*

(Иоан. 15,5). Поэтому ради совершения спасения людей Он дал Своим ученикам торжественное обещание, что Он встанет к ним в такое же точно отношение, в каком находится виноградная лоза к своим ветвям, и что в этом же самом отношении Он будет стоять и ко всем верующим в Него по слову их, и что Он не изменит этого отношения до скончания века (Иоан. 15,1-4, сн. 17, 20-21; Мф. 28,18-20). По силе этого обещания всякий человек, верующий во Христа, очевидно, находится совсем в другом положении сравнительно с человеком, который не знает Христа или не верует в Него. Подобно именно тому, как виноградная ветвь, отделенная от лозы, засыхает и ни на что не годится, в органическом же единстве с лозою живет и плодоносит силой целой лозы, так и всякий верующий во Христа человек, ничтожный в бессилии собственной воли, может, однако, праведно жить и приносить действительные плоды духовного совершенства божественной силой своего Спасителя Христа.

Может быть, кому-нибудь покажется непонятным, почему и как именно возможен этот переход божественной силы Спасителя в собственную живую силу верующего в Него человека. Но логически мысль об этом переходе совершенно ясна, потому что она с очевидной необходимостью возникает из учения о лице И.Христа, что Он именно есть Сын Божий и что Он принял нашу человеческую природу в вечное единство с Своим божеством. По силе Своего вечного богочеловечества Он, несомненно, является вечным членом нашего рода и мира; а по силе Его действительной принадлежности к нашему роду и миру в составе мировых сил, очевидно, находится теперь и собственная сила Его божества. Конечно, эта живая сила не имеет ни малейшего сходства с физическими силами материального мира, потому что ее деятельность разумно определяется вечными целями Бога и она действует только по совершенному закону безусловной свободы; но раз уж она действительно находится в составе мировых сил, то она, очевидно, находится и в определенном соотношении с ними, т.е. она или свободно содействует им, или же, напротив, свободно противодействует им. А так как в составе мировых сил находятся и личные силы человеческих душ, то ясное дело, что богочеловеческая сила Христа может свободно взаимодействовать и с этими силами, т.е. она может или соединять свою деятельность с естественной деятельностью человеческого духа, или разрушать человеческую деятельность как враждебную собственной цели Христа. Возможность такого взаимодействия мы, разумеется, не можем *наглядно представить* себе потому, что всякое взаимодействие между нами, по материальным условиям нашего физического существования, может совершаться лишь чрез внешнее посредство

нашей физической природы; так что хотя мы и можем содействовать друг другу в развитии личной духовной жизни каждого из нас, однако это содействие возможно лишь под формую *внешнего влияния* одного человека на другого, а не под формую *непосредственного соединения* духовной деятельности одного человека с духовной деятельностью другого человека. Мы не можем, например, так соединить наши однородные чувства, чтобы из них получилось одно могучее чувство, или так соединить наши индивидуальные воли, чтобы из них составилась одна несокрушимо энергичная воля. Между тем Христос, как Богочеловек, может действовать и физической силой Своей материальной природы, и духовной силой Своего Божества, а потому для Его богочеловеческой деятельности не может существовать тех ограничений, которые необходимо существуют для человека. Он может не только влиять на людей, но и прямо объединять человеческую деятельность со Своей божественной деятельностью, так что одно и то же дело человеческой жизни действительно может одновременно совершаться как личными силами самого человека, так и божественной силой Христа. Если бы, например, человек, во имя истины Божия царства и ради спасения себя, захотел победить в себе какую-нибудь греховную привычку, то это дело по цели своей, очевидно, было бы тождественно с богочеловеческим делом Христа, и потому Христос, как Спаситель всех человеков, также бы, конечно, захотел, чтобы этот человек действительно победил в себе свою греховную привычку. Значит, в этом случае личное дело человека одновременно оказалось бы и собственным делом Христа; и потому если бы человек, при искреннем желании своем освободиться от своей греховной привычки, не нашел бы, однако, в себе достаточной энергии, чтобы на самом деле преодолеть ее, то бессилие человеческой воли, при этом условии, не могло бы разрушить собой хотения всемогущей воли Христа; а так как хотение человека и хотение Христа в этом случае было бы одно и то же, то стало быть исполняя хотение своей божественной воли, чтобы немощный человек действительно освободился от своей греховной привычки, Христос, очевидно, и явил бы Свою деятельную силу именно *в немощах этого самого человека* (2 Кор. 12, 9), т.е. Он соединил бы Свою божественную силу с естественной силой немощной воли человека и человек исполнил бы Его силой дело личного хотения своего, так как оно одновременно было бы и делом хотения Христова.

Таким образом, подвиг христианской жизни, при всей его несомненной тяжести для немощного человека, не может, однако, быть непосильным для христианина, потому что дело спасения человека не только его

личное дело, но вместе с тем оно и Божие дело; и оно одновременно совершается как личными силами ищущего спасения человека, так и божественной силой Спасителя мира Христа. Подвиг при этом, конечно, так и остается подвигом. Он безусловно необходим для воспитания энергии воли, для развития нравственной личности человека, так что если бы он совершенно был снят с человека, т.е. если бы высшая воля сделала так, что человеку ничего бы не стоило отказаться от своих греховных привычек и сделаться святым исполнителем евангельских заповедей Христа, то человек оказался бы в таком случае не свободно-разумным членом Божия царства, а лишь простой игрушкой во власти назначенной ему свыше судьбы. Такие святые Богу, конечно, не нужны, потому что в царстве свободы и разума они совершенно невозможны. Открывая Свое вечное царство, Бог призвал в свободу людей, бывших вольными и невольными рабами греха (Иоан. 8, 34, 36), и потому, кто имеет в виду свою вечную жизнь как духовную жизнь в условиях Божия царства, тот именно должен свободно отрешиться от греха и свободно же сделаться человеком от Бога, т.е. он именно должен сам нести на себе тяжелое бремя своей борьбы со злом. Спаситель не отменил эту борьбу, а только сделал возможным победоносный исход ее; потому что до времени Его пришествия в мир она, несомненно, была непосильной людям, со времени же Его пришествия *сверхчеловеческая* тяжесть ее пала и падает на волю и силу Самого Спасителя. Он знает о немощах человеческой природы и сострадает людям, вынужденным страдать за добро, и всегда готов оказать свою милость и помощь всякому человеку, действительно изнемогающему под тяжестью своего жизненного креста (Евр. 4, 15-16; 2, 18; 1 Кор. 10, 13). Значит, Своей божественной силой Он вполне обеспечивает для каждого человека возможность действительной победы над злом, и потому ссылаться на свои человеческие немощи, в извинение своих нравственных недостатков, христианин, очевидно, ни в каком случае не может. Такая ссылка со стороны христианина, в сущности, могла бы доказывать собой только одно, что он на самом деле вовсе не верит в действительность своего спасения Христом; потому что если бы он верил в истину своего спасения Христом, то он верил бы и в действительность спасительной помощи Христа, так как всякое сомнение в этой помощи для него было бы так же нелепо, как, например, нелепо было бы, если бы какой-нибудь человек усомнился в действительном существовании на свете врачей и медицинской науки только на том единственном основании, что, несмотря на молву об их существовании, он все-таки страдает от постигшей его болезни. Для того чтобы болезнь излечилась, требуется не только существование врачей, но и желание больного лечиться у них, т.е. нужно, чтобы

больной обратился к врачу и действительно воспользовался бы теми средствами, употребление которых врач признал бы полезным для него. То же самое, в сущности, имеет значение и по отношению к нравственным болезням человеческой природы. Врач этих болезней Спаситель мира, и потому, кто желает излечиться от них, тот, стало быть, должен обратиться именно к Нему; и если кто верит, что Он действительно может исцелить нравственную порчу человека, и на основании этой веры действительно обращается к Его помощи, тот уж по этому самому, очевидно, должен пользоваться теми именно средствами, которые для исцеления нравственной порчи были указаны Спасителем Христом.

Всем нравственно *больным* людям, как пораженным одной и той же болезнью греха, Спаситель указывает одно и то же средство к исцелению от болезни, именно крещение водой по вере в Него, во имя совершающих спасение трех лиц Божества (Мф. 28, 19; Мр. 16, 16); и всем нравственно *слабым* людям, как страдающим от одной и той же причины, именно от слабости воли для энергичной борьбы со злом, Спаситель указывает одно и то же средство к воспитанию нравственной энергии воли — таинство тела и крови Своей (Иоан. 6, 51-55). Эти средства, в условиях сравнительного изучения христианства наряду с естественными продуктами религиозного творчества, весьма легко могут быть приняты критической мыслью за обычные во всех языческих религиях формы религиозного чудесничества, и некоторые действительно смотрят на христианские таинства как на прямые аналогии языческих мистерий. Но этот взгляд совершенно неправилен. На самом деле как центральный догмат христианской религии — догмат о Божием спасении мира — никогда не был ведом языческому миру и составляет специальный и исключительный догмат одного только христианства, так и христианские таинства не имеют ничего общего с языческими мистериями, а являются специальными установлениями одной только христианской религии; потому что они ведь составляют не *прибавку* людей к Божью делу в мире, а *изложение* этого самого дела как *богочеловеческого процесса* мировой истории по силе *факта* пришествия Спасителя в мир. В крещении сообщается человеку спасительная сила Христовой смерти (Рим. 6, 3; Кол. 2, 12), т.е. все грехи человека, принявшего крещение по заповеди Спасителя, принимаются на Себя Спасителем мира, и потому человек совершенно очищается от всех грехов своих и, в силу этого, *облекается во Христа*, т.е. становится членом Его царства (Гал. 3, 27). Конечно, божественная сила Спасителя ни в каком случае не может быть

связана какими-нибудь чувственными условиями, и Сам Спаситель для очищения грехов человека вовсе не нуждается в том, чтобы верующий в Него человек непременно принял троекратное погружение в воду. Но что не нужно Спасителю как Богу, в том, по самой природе своей, естественно нуждается человек, потому что для человека мысль и жизнь не одно и то же и простое признание веры вовсе не составляет для него обязательного правила жизни.

Человек может соглашаться с истиной веры, но это согласие, само по себе, естественно делает веру только достоянием его мысли. Для того чтобы вера могла иметь для него жизненное значение, она непременно должна перейти из сферы ума в сферу религиозного чувства и нравственной воли человека, так чтобы он не только мыслил сообразно с признанной истиной веры, но и считал бы себя обязанным жить по вере. Принять на себя такую обязанность он может, конечно, лишь в том единственном случае, если она сама собой определится для него из соображения его нравственных потребностей. Но по силе этого соображения психологически в нем, собственно, может определиться не сознание его *действительной обязанности*, а лишь сознание его *добровольной решимости* следовать в жизни истинному правилу веры. Т.е. он сам себе может поставить такую задачу, чтобы жить, например, по духу евангельских заповедей И.Христа; но если бы добровольно или по силе внешних обстоятельств он вздумал отказаться от своей решимости, то этот отказ в таком случае имел бы своим единственным следствием только простое признание с его стороны голого факта, что он совершенно напрасно поставил себе такую задачу, относительно которой жизнь прямо показала ему, что выполнить ее он не в состоянии. С таким настроением он, понятно, не может сделаться христианином, потому что это настроение вовсе не религиозное. От всякого исповедника всякой религии на самом деле требуется гораздо больше, именно требуется, чтобы человек *добровольно принял на себя действительную нравственную обязанность* непременно исполнять все заповеди религиозной жизни. А так как принятие всякой обязанности психологически выражается не тем, что человек *сам себе* дает известное обязательство, а тем, что он дает это обязательство *другому лицу*, в данном случае именно Богу и Христу, то как вообще принятие какой бы то ни было обязанности в отношении другого лица, так и принятие на себя нравственной обязанности жить по заповедям известной религии психологически необходимо требует со стороны человека какого-нибудь внешнего удостоверения, т.е. требует какого-нибудь условного знака, который служил бы видимым свидетельством того, что человек действительно

становится исповедником принятой им религии, т.е. что он действительно обязуется жить по ее заповедям.

Психологическая необходимость этого свидетельства в области религиозной жизни настолько велика, что без него человек даже не может быть и уверен в том, что он действительно находится в религиозном общении с Богом. Поэтому совершенно понятно, что всякая религия, как живое выражение этого общения, всегда и обязательно указывала человеку какой-нибудь внешний обряд, посредством исполнения которого он мог бы вступить в состав исповедников известной религии. И поэтому же совершенно понятно, что христианская религия также ответила на эту нужду человека и также установила внешний обряд, посредством которого всякий верующий во Христа человек мог бы свидетельствовать о своей действительной принадлежности Христу. В этом случае Спаситель указал, собственно, не новый обряд, а предложил Иоанново крещение водой. Оно было в практике Иоанна Крестителя религиозным обрядом, удостоверявшим действительность покаяния людей и действительную готовность их принести плоды, достойные покаяния; но Спаситель благоволил соединить с этим обрядом действительное усвоение каждому человеку спасительного значения крестной смерти Своей, и потому в христианстве оно уже стало не просто только внешним обрядом религиозной веры, а истинным таинством божественной деятельности И.Христа. В то именно время, как принятием крещения по заповеди Христа человек удостоверяет искренность своей веры в Него и свидетельствует о своей нравственной обязанности жить и судить себя по вере своей, Спаситель снимает с этого человека все грехи его и действительно принимает его в вечное царство Свое; так что христианское крещение является осуществлением в действительности того самого дела, возможность которого Спаситель создал для людей фактом своей искупительной смерти. Поэтому помимо крещения человек не может быть принят Христом и не может войти в царство Его (Иоан. 3, 5) не потому, что воля и сила И.Христа связаны исполнением внешнего обряда, а потому, что сам-то человек не может иначе засвидетельствовать свое действительное подчинение Христу, как только путем внешнего удостоверения этого подчинения. А так как эта невозможность одинаково касается всех вообще людей, то для всех людей Спаситель и установил крещение как один общий символический знак, удостоверяющий добровольное вступление человека в состав Его исповедников и последователей; и так как в царство Его могут вступить одни только исповедники и последователи Его, то Он и принимает в него именно только тех людей, которые приняли таинственное крещение по заповеди Его.

Следовательно, крещение со стороны человека удостоверяет его *обещание Богу доброй совести* (1 Петра 3, 21), со стороны же Спасителя оно дарует грешному человеку искупление его грехов и таким образом открывает ему действительный путь к достижению им своего вечного спасения. Но так как идти по этому пути для немощного человека слишком трудно и даже совсем невозможно, то Спаситель не оставляет его Своей божественной силой и дает ему возможность сделать свою человеческую жизнь истинной ветвью жизни божественной. Эту возможность Спаситель дает человеку в таинстве тела и крови Своей. Под видом хлеба и вина человек принимает собственное живое тело и кровь И. Христа (Мф. 26, 26-28; Иоан. 6, 51), а потому, претворяя в себя это тело и кровь, он становится истинным членом собственного тела Христового (Рим. 12, 5; 1 Кор. 6, 15; 12, 27), а в силу этого реального соединения с пречистым и животворящим телом Христовым он делается живым храмом и органом проявления той самой богочеловеческой жизни и силы, которой живет и действует в мире Спаситель Христос (Рим. 6, 17, 19-20; 2 Кор. 6, 15-16; Филип. 2, 13; Ефес. 2, 21-22). Чудо этого таинства — преложение хлеба и вина в тело и кровь И. Христа, — разумеется, исключительно совершается только божественной силой собственного духа Христового, но действительная сила этого таинства — реальное приобщение человека к живому телу Христову и действительное откровение в человеке божественной силы Христа — зависит от свободного отношения к Нему самого человека. Кто, например, не верит во Христа, тот не может, конечно, верить и в действительность таинства евхаристии, а потому если бы он приступил к этому таинству, то Христос, понятно, не воссоединил бы его с Собой, т.е. не дал бы ему Своего тела и крови, и он принял бы только видимые хлеб и вино. Кто же верит во Христа и желает быть едино с Ним и по силе этого именно желания приступает к таинству Евхаристии как действительному способу живого единения со Христом, того и на самом деле Христос воссоединяет с Собой, и воссоединяет именно такой же реальной связью, каковой соединены между собой ветвь и виноградная лоза; так что, с принятием тела и крови Христовых, человек действительно вступает в сферу собственной жизни и силы Иисуса Христа, и Христос действительно является деятельным участником в личном подвиге человеческой жизни.

Конечно, живая деятельность в мире божественной силы И. Христа не подлежит исследованию и, стало быть, не может допускать в свою пользу никаких положительных доказательств. Наряду с людьми,

которые по личному опыту своей жизни могут решительно утверждать о себе, что они могут все преодолеть и все совершить силой укрепляющего их Христа Иисуса (Филип. 4, 13; срав. Рим. 8, 35-37), найдется целое множество людей, которые, напротив, могут решительно засвидетельствовать о себе, что, несмотря на свое крещение во Христа и на участие в таинстве тела и крови Его, они все-таки остаются на самом деле такими же немощными людьми, как и люди, не имеющие никакого отношения ко Христу. А вследствие этого, наряду с людьми, для которых не существует никакого сомнения в истине ясных слов И.Христа: *ядущий Мою плоть и пьющий Мою кровь пребывает во Мне, и Я в нем* (Иоан. 6, 56), в действительности находится немало людей, для которых эти слова, как необычайно странные, представляются понятными только в переносном смысле. В пользу такого понимания может отчасти говорить и явное противоречие между чувственным восприятием хлеба и вина и мыслью о теле и крови И.Христа, и может отчасти говорить кажущееся несоответствие между таинством преложения евхаристических видов и действительным ростом человеческой природы И.Христа в исторический период Его земного существования. Но противоречие между восприятием таинства и мыслью о сущности его в данном случае ничуть не выше тех противоречий, в которых *естественно* вращается человек, всегда и все воспринимающий не так, как оно действительно есть, а лишь так, как по субъективным условиям чувственного восприятия оно необходимо представляется ему. Несоответствие же между таинственным преложением евхаристических видов и живым образованием подлинных тела и крови И.Христа, т.е. тех именно тела и крови, в которых Он действительно жил на земле и с которыми вознесся на небо, это несоответствие только кажущееся. Ведь на самом деле не куча питательных материалов в свое время создала Христа, как и нас теперь создает, как и вообще создает все, что живет на земле, а каждое живое существо своей собственной внутренней энергией претворяет разные питательные материалы в собственное живое тело свое. Мы даже и о себе самих не можем сказать, что будто для этого претворения нам непременно требуется сложный пищеварительный аппарат, потому что ведь и аппарат-то этот создан той же энергией нашего духа и тем же путем претворения внешних элементов в наше собственное тело. Если же в общих условиях мировой жизни *совершенно естественно*, хотя и непонятным для нас, образом действительно и непрерывно совершается таинство физического творчества духа, то почему же всемогущий и вездесущий Дух Христов не может преложить евхаристических хлеба и вина в Свое собственное живое тело и в Свою собственную кровь? Если верно, что

Христос – Богочеловек и что Он живет в нашем мире, то чудесного и непонятного в таинстве евхаристии, по существу, нисколько не больше того, чем сколько мы имеем чудесного и непонятного в таинстве нашей собственной жизни и в таинстве жизни природы вообще.

Гораздо скорее против действительности таинства евхаристии можно указывать на факты действительной немощи христиан. Но в таком случае, разумеется, необходимо доказать, что христианин остается совершенно беспомощным в своей жизни, несмотря на то что он ищет себе божественной помощи Христа именно в тех самых условиях, в которых эта помощь ему действительно была обещана Христом. Между тем это обстоятельство не подлежит исследованию и, стало быть, не может допускать никаких доказательств, потому что одна только личная совесть человека может решить, с каким душевным настроением он на самом деле относится к Христу. Если бы, например, оказалось, что он живет преходящими интересами временной жизни и только *между прочим* помышляет иногда о вечности, как бы ему там не остаться ни с чем, то суетность его надежд на божественную помощь Христа в этом случае совершенно понятна, потому что с такими помышлениями и стремлениями он, очевидно, остается вне сферы божественной жизни и силы Христа. Другое бы дело было, если бы он шел по следам Христа, т.е. если бы он желал той именно жизни, которая действительно создается Христом, и в этом именно случае оказался бы совершенно беспомощным под тяжелым бременем своей жизни как непосильного для него подвига непрерывного самоотвержения; потому что в этом случае его беспомощность несомненно была бы роковым фактом для логики его христианской веры. Но каждый человек может сам только сказать о себе, действительно ли он взял на себя бремя крестного подвига и пал под тяжестью этого бремени, или же, ссылаясь на свои немощи, он совсем даже и не думал о том, чтобы действительно отвергнуться себя и всецело отдаться на божественную волю Христа? Во всяком случае, найдется огромное множество христиан, которые нисколько не затруднятся ответить на этот вопрос полным осуждением себя. Для живого нравственного сознания дело не в том, что люди не в силах нести на себе тяжелого бремени креста, а в том, что у них нет никакого желания изменить свою жизнь, и они скорее могут искать себе божественной помощи для целей своего земного благополучия, нежели для исполнения Божия дела в мире. Поэтому, вместо того чтобы стремиться к действительному соединению со Христом и жить одной с Ним вечной жизнью, они скорее желают, наоборот, соединить Христа с собой, чтобы Он помогал им Своей божественной силой в земных иллюзиях их личного счастья.

Это противоречие веры и жизни, разумеется, вполне естественно и совершенно понятно. Естественно и понятно оно потому, что христианство отрицает настоящий мир и человеческую жизнь в этом мире во имя истины вечного Божия царства; но христианин все-таки не переносится в это царство, а только удостоивается его, и божественная сила Христа Спасителя не действует на него с механической необходимостью физической причины, а только содействует нормальному развитию его нравственной свободы и усиливает его духовную энергию, когда эта энергия направляется на достижение той же самой истинной цели, которая составляет вечную цель божественной деятельности Христа. Поэтому христианин не является сразу совершенным, а может только достигнуть нравственного совершенства, он может только сделаться святым. На пути к этой цели, именно по человеческой немощи своей, он может и останавливаться, может даже и падать в борьбе со своей греховностью. Но поскольку он имеет в себе *искреннее желание* быть верным последователем И. Христа, христианство не отвергает его за эти падения. Оно лишь обязательно требует от него, чтобы он не разрушал своими падениями Божия дела в мире. Оно именно обязательно требует от него, чтобы он никогда не извинял себе своих нравственных падений, а так бы прямо и признавал их за падения, т.е. признавал бы их за действительную измену свою христианскому идеалу жизни, и таким образом в самых падениях своих, осуждая себя, как грешника, он утверждал бы истину своей христианской веры как обязательного для него закона жизни. При таком настроении он уж не может, конечно, заведомо утверждать какое-нибудь греховное состояние как цель своей деятельности, и потому он не может извращать истинного соотношения между верой и жизнью. По вере своей и по совести своей, несмотря на все свои падения, он все-таки останется на том самом пути, который Спаситель указал ему как путь в вечную жизнь. Поэтому христианство вполне признает, что такой грешный христианин нисколько не лишается надежды спасения и остается достойным Христовой милости к нему. *Если исповедуем грехи наши,* говорит апостол, *то Он, будучи верен и праведен, простит нам грехи наши и очистит нас от всякой неправды* (1 Иоан. 1, 9). В этом случае христианин, очевидно, нуждается не в какой-нибудь новой искупительной жертве за грех, а только в новом очищении себя вечной жертвой И. Христа, и потому именно покаяние во грехе составляет для него единственный путь к новому действительному очищению своих грехов.

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

5.

Будущее откровение в мире Божия царства.

По христианскому учению, пока существует настоящий мир, в нем неизбежно будет существовать и зло, потому что оно создается и поддерживается не столько религиозным невежеством и нравственной испорченностью людей, сколько прямой ненавистью к Богу и решительным упорством во лжи со стороны мира преступных духов. Было время, когда люди были достойными Бога, но злая воля мятежного духа порешила сделать их враждебными Богу, и они действительно не устояли в истине своего положения и разрушили Божию мысль о бытии. Это преступление было совершено ими только *в состоянии обольщения*, и потому, сделавшись преступниками Божией воли, они на самом деле все-таки не сделались врагами Бога; но так как своим преступлением они все-таки разрушили план и цель божественного творчества, то само собой разумеется, что в своем преступлении они явились совсем не такими людьми, которых Богу угодно было создать и которых Он действительно создал, и что материальный мир, в силу их преступления, оказался совсем не тем совершенным бытием, которое служило действительным осуществлением божественной идеи бытия. На самом деле и преступные люди, и бессмысленный мир преступления были созданы не Богом, а врагом Его — дьяволом; так что, несмотря на то что дьявол не достиг своей цели, — не вложил именно в сердце людей свою дикую ненависть к Богу, он все-таки сделал из Божия мира другой — не Божий мир, и поскольку он именно сделал этот не Божий мир, он естественно и является *князем мира сего* (Иоан. 14, 30) и *богом века сего* (2 Кор. 4, 4), Правда, Бог не оставил своего творения. Ввиду того, что грешный человек, по крайней мере в желании своем, остался почитателем и служителем Бога, Бог Сам явился в царстве мира и века сего, *чтобы разрушить дела дьявола* (1 Иоан. 3, 8) и спасти от гибели своего грешного почитателя. И несомненно, что дьявол не ожидал и не мог ожидать этого чуда Божией любви, потому что о Божием намерении явить это чудо не было известно даже и ангелам. Тем не менее, когда Бог действительно явил это чудо, дьявол нисколько не поразился им.

Напротив, в решительном ослеплении своего гордого ума, он осмелился даже приступить ко Владыке бытия и, с явным желанием унижить и оскорбить Его, осмелился даже с видимым злорадством прямо указать Ему на то, что он именно, дьявол, является полновластным князем и богом мира и века сего (Мф. 4, 8-9; срав. Лк. 4, 5-7). Очевидно, он вполне был уверен в непоколебимой силе своего владычества над миром и, в силу этой уверенности своей, мог даже самодовольно воображать о себе, что будто он может отнять человеческую жизнь у воплотившегося Сына Божия и таким образом может с великим позором и навсегда удалить Его из пределов своего темного царства.

В этих расчетах дьявол ошибся. Сын Божий действительно был опозорен злыми людьми и по Своему человечеству действительно умер на кресте, но смерть не удалила Его из нашего мира. Он воскресил Свое человечество и таким образом навеки остался в мире *превыше всякого начальства, и власти, и силы, и господства, и всякого имени, именуемого не только в веке сем, но и в будущем* (Ефес. 1, 21). Следовательно, одним уже тем, что Он остался в мире, Он *отнял силы у начальств и властей* враждебного Ему сонмища падших духов и, по выражению апостола, *властно подверг их позору*, как ничтожных лжецов; потому что в Нем фактически открылась всему разумному миру истинная сила и власть действительного Владыки и Бога (Колос. 2, 15). Тем не менее, однако, по слову откровения, дьявол не смирился пред совершившимся фактом, а порешил еще продолжать свою упорную борьбу с всемогущим Царем, чтобы снова овладеть отнятым у него царством. По известной притче Спасителя, он усиливается испортить Божию ниву пшеницы и сделать ее полем плевел своих (Мф. 13, 24-25, 27-39), и для этого, по слову апостольского учения, он не только обольщает людей материальными благами мира (Деян. 5, 1-4), но и возбуждает прямые гонения на истинных служителей Бога (1 Петр. 5, 8-9; срав. Апок. 2, 9-10). Люди, по слепоте своего невежественного ума, конечно, могут заблуждаться и могут иногда думать, что Бога нет совсем, но верить в Бога и враждовать с Ним они ни в каком случае не могут; и вследствие этого, по своему нравственному бессилию, они могут, конечно, уклоняться от Божия закона жизни, но хвалить себя за то, что они дурно живут, они ни в каком случае не могут. Поэтому всякая *вражда* к Богу и к божественному со стороны людей совершенно неестественна, и если в действительности она бывает в людях, то в этом случае люди подчиняются влиянию того, кому такая вражда действительно свойственна, т.е. влиянию *князя, господствующего в воздухе, духа,*

действующего ныне в сынах противления (Ефес. 2, 2). Этот "князь" располагает еще огромным миром всех добровольных грешников (1 Иоан. 3, 8-12), и потому он еще может свободно выражать свою ненависть к Богу стремлением разрушить Божие дело спасения мира путем усиленного развития и распространения зла на земле.

По слову христианского откровения, из мира грешного человечества вместе с церковью святых, желающих облечься в нравственные совершенства И. Христа, будут выступать также и гордые люди с резко выраженными качествами падшего духа, *люди, которые презирают начальства, дерзки, своевольны и не боятся злословить высших* (2 Петр. 2, 10). Эти люди, *развращенные умом и невежды в вере*, благодаря своему наглому характеру, всегда будут идти впереди людей, понимающих истину и любящих добро, и потому они со временем доведут человечество до полного разрушения всех нравственных устоев жизни, и семейной и общественной, и заразят ядом своего бесчинства даже верующее общество самих христиан (2 Тим. 3, 1-8). Вопреки ясному наставлению Спасителя, что Он только один Учитель людей (Мф. 23, 8), и вопреки ясному убеждению апостолов, что *истина в Иисусе* (Ефес. 4, 21), и что в Нем только одном *сокрыты все сокровища премудрости и ведения* (Колос. 2, 2-3), и что поэтому никто не может положить другого основания религиозной веры и надежды людей, кроме положенного Самим Христом и данного именно во Христе (1 Кор. 3, 11), *гордые люди поврежденного ума* (1 Тим. 6, 5) не захотят более иметь во Христе своего единственного учителя, но *по своим прихотям будут избирать себе учителей, которые льстили бы слуху* (2 Тим. 4, 3). В силу такого распутства ума, зло естественно будет развиваться в людях и естественно же вызовет свое неизбежное следствие. Водимые страстью ненасытного себялюбия, опорочившие разум и поправшие голос совести, люди примутся истреблять друг друга: друг друга будут предавать и возненавидят друг друга; и восстанет народ на народ, и царство на царство, и наступит такая великая скорбь, какой еще не было от начала мира (Мф. 24, 10; 7, 21). Но даже и великая скорбь не образумит людей. Хотя среди ужасов всеобщей резни они несомненно будут вспоминать о христианской вере во Христа и несомненно будут желать, чтобы Христос действительно пришел к ним на помощь, но, *по причине умножения беззакония* (Мф. 24, 12), они будут желать себе другого Христа, который льстил бы их слуху и был бы для них сильным царем непременно от мира сего. Поэтому многие бессовестные

оживившего то самое тело Свое, которым Он умер на кресте и которое было положено во гробе. Но ведь этот факт, определивший собой необходимость всеобщего воскресения умерших, всей совокупностью тех обстоятельств, при которых он действительно совершился, доказывает, собственно, не то, что человек непременно должен будет воскреснуть из мертвых с тем именно материальным составом тела, с которым он умер, а лишь то одно, что для вечной жизни будущего века человеку требуется не отложение материального тела и не облечение в какое-нибудь другое *нематериальное* тело, а непременно новое соединение человеческого духа именно с *материальным* телом. В том, что такое соединение действительно произойдет в мире будущего века, христианина безусловно удостоверяет то самое обстоятельство, что Спаситель воскрес из мертвых не с каким-нибудь особенным телом, а именно с материальным телом; потому что воскресшее тело Его было то самое тело, с которым Он родился, и жил, и добровольно принял свои крестные мучения и смерть. Стало быть, тождество умершего и воскресшего тела Спасителя дает нам положительное основание сказать, что при откровении будущей жизни человек непременно будет иметь материальное тело и что поэтому *для него нет и не может быть никакой необходимости явиться в день воскресения не с тем же самым телом, с которым он жил во время своего земного существования*. Т.е. другими словами: если уж в день воскресения человек непременно будет иметь материальное тело, то *всего естественнее* для него иметь именно свое прежнее тело, и потому всякий человек, тело которого *уподобилось телу Спасителя*, т.е. не подверглось тлению или по крайней мере не поступило в круговорот мировой жизни и не сделалось временной собственностью многих других людей, *наверное воскреснет с своим прежним телом*, но только он воскреснет с этим телом не в силу того, что будто бы иначе он уж совсем и не может воскреснуть, а лишь в силу того одного, что у него будет возможность иметь свое прежнее тело, и он не будет иметь никаких оснований к тому, чтобы заменить материальный состав своего прежнего тела *таким же* другим составом.

Следовательно, фактом воскресения И.Христа определяется только необходимость воскресения умерших людей, но не определяется *необходимое* тождество воскресшего тела с умершим телом. Необходимость этого тождества нисколько не определяется и теми моральными соображениями, на которые по преимуществу указывали

древние богословы как на обязательно требующие воскресения того самого тела, с которым человек жил на земле. Они указывали на вечные следствия временной жизни и действительностью этих следствий надеялись доказать, что в отношении тела они были бы совершенно несправедливы, если бы именно тело воскресшего человека было не то же самое, в котором человек действительно служил на земле развитию добра или зла. Но опасение несправедливости в данном случае было совершенно напрасно. Ведь тело само по себе не может делать ни добра ни зла, и не может оно само до себе ни страдать, ни блаженствовать. Ощущение различных деятельности и состояний тела, как состояний боли или удовольствия, принадлежит сознающему духу человека, и произвольный выбор телесных состояний, как мотивов и целей практической деятельности человека, всецело принадлежит свободно-разумной личности его. Поэтому, имея в виду справедливое соотношение временной жизни и вечных результатов ее, нужно спрашивать, очевидно, не о том, в каком *теле* воскреснет человек, в том ли самом, в котором он жил на земле, или в другом, а о том, какой именно *человек* наследует вечные результаты наличной жизни, тот ли самый, который, *живя в теле, делал доброе или худое* (2 Кор. 5, 10), или другой? Если бы воскресший человек был не тем, который жил на земле, то это действительно было бы разрушением всего дела спасения, потому что в таком случае воскресение было бы не спасением погибшего человека, а созданием нового. Если же воскресение будет не созданием новых людей, а возвращением к жизни именно тех самых людей, которые жили на земле и умерли, то вопрос о тождестве воскресшего тела и умершего ни с богословской, ни с нравственно-юридической, ни с научно-психологической точек зрения, очевидно, не имеет решительно никакого значения.

На самом деле тождество человека создается исключительно только единством его личности. В телесном составе своем, пока он живет, он ни единой секунды не остается неизменным, потому что физическая жизнь его совершается только путем физиологического обмена веществ, и вследствие этого за время земной жизни своей человек на самом деле может сменить несколько телесных организмов. Может ли он жалеть о том, что материальные элементы, которые, несомненно, входили в состав его организма, вышли из этого состава, а, напротив, элементы, которые не были его телом, вошли в состав его тела? И может ли он требовать, чтобы все те элементы, которые когда-либо входили в состав его телесного организма, обязательно были возвращены ему, потому что иначе он уж будет не тем самым

человеком, который жил и грешил или делал добро? Ничего этого, понятно, не может быть; потому что, при всех изменениях своего тела, сам человек всегда остается одним и тем же, и то тело, с которым он уходит в могилу, в действительности является ничуть не менее его собственным телом, чем то тело, которое он получил в день своего рождения от матери своей, хотя тело смерти, если только человек переживет период своего младенчества, будет вовсе не то же самое тело, с которым он родился на свет, И потому, если бы в день воскресения, по голосу всемогущего Сына Божия, он получил возможность и силу образовать себе новое тело, то это новое тело его было бы ничуть не меньше его собственным телом, чем то тело, с которым он умер, хотя бы на самом деле оно и было не тем самым телом, с которым он умер.

Конечно, в силу вековой привычки мысли к представлению обязательного тождества между умершим и воскресшим телом по их материальному составу, может найтись немало людей, для которых очень трудно будет перейти к нашему представлению о воскресении. Но во всяком случае наше представление в полной мере согласуется с новозаветным учением о воскресении, как оно в полной мере согласуется и с научным познанием о сущности человека и о сущности процесса человеческой жизни. На вопрос о том, *как воскреснут мертвые и в каком теле придут*, апостол дает совершенно ясный ответ: *безрассудный! то, что ты сеешь, не оживет, если не умрет, и когда ты сеешь, то сеешь не тело будущее, а голое зерно... Так и при воскресении мертвых* (1 Кор. 15, 35-37, 42). Из этого ответа вполне очевидно, что богочеловеческой силой И.Христа смерть является отложением временной жизни для получения вечной жизни и что состояние этого отложения в отношении к будущему состоянию человека в день воскресения наглядно выражается отношением посеянного зерна к выходящему из него растению. О смысле и значении этого наглядного выражения, разумеется, не может быть никакого спора, потому что если бы оно неточно выражало собой апостольскую мысль, то апостол никогда бы, конечно, и не указал на него. А потому событие будущего воскресения людей мы, очевидно, можем и должны представлять себе именно в духе и смысле данного апостолом представления о нем. Представление же апостола ясно говорит не о том, что будто человеческие души в день воскресения моментально *вселятся* в свои *прежние* тела, мгновенно созданные для них всемогущею силой Бога, а о том, что по данной им силе от Бога они мгновенно *разовьют* свою собственную творческую деятельность

и *сами образуют* себе свои будущие тела; так что воскресение, стало быть, произойдет путем мгновенного повторения того же самого творческого процесса жизни, которым образуются живые тела людей и в настоящий период их земного существования. Ведь растение в самом деле создается не внешнею силой природы помимо зерна, а развивается изнутри умершего зерна творческой силой семенного зародыша. Следовательно, если так именно, по апостолу, будет и при воскресении умерших, то вполне очевидно, что погребение умершего человека действительно является не положением в землю *будущего тела* его, а лишь временным упокоением *голового зерна* будущей жизни в задержанной деятельности творческого духа. Когда наступит час, назначенный Богом, творческие силы будут возвращены умершим людям, и они из элементов ли своих *прежних* тел или из других элементов образуют себе *новые* материальные тела как необходимые орудия живых отношений их к новому миру.

Когда придет этот час всеобщего воскресения? Об этом никому не известно. По слову Спасителя, этот час будет определен личной волею Бога Отца, и потому он известен только Его *личному* ведению (Мф. 24, 36; срав. Мр. 13, 32). Но совершит воскресение и преобразует наш мир, по воле Бога Отца, Творец и Спаситель мира – Богочеловек Христос, Поэтому день воскресения в новозаветном откровении обыкновенно называется днем Господним, днем Христовым, днем Сына Человеческого (Лк. 17, 22-26; 1 Кор. 1, 8; Филип. 1, 6, 10; Фессал. 5, 2). В этот именно день откроется вечная сила и слава Его, сила в том, что Он сотворит все новое, и слава в том, что все живое увидит и признает тогда, что Он воистину Господь, и потому преклонится пред Ним всякое колено небесных и земных и преисподних (Филип. 2, 10-11). Но так как со времени первого преступления не все Его творение одинаково служило и служит Ему и даже не все Его творение одинаково относилось и относится к Нему, то день откровения державной силы Его естественно будет днем суда Его над всем миром духов и людей. До времени наступления этого дня зло еще будет царствовать в мире, и хотя все верные исповедники Христовой истины, повторяя известные слова молитвы Господней, всегда просили и будут просить Бога о том, чтобы наступило в мире царство Его, однако оно еще не может наступить, пока не уничтожится настоящий мир греха и не явится новое небо и новая земля¹⁹. Поэтому люди, спасенные Христом, по выражению апостола, пока еще *спасены в надежде* (Рим. 8, 24), т.е. они могут пока только верить в свое спасение, а не видеть его (2 Кор. 5, 7), и в этом положении они должны будут находиться до

времени второго пришествия Христа²⁰. Как только исчезнет наличный мир греха и все умершие люди наконец восстанут нетленными на новой земле, все они в то же мгновение увидят сходящего на землю Спасителя, окруженного сонмом *всех* Своих ангелов (Матф. 25, 31). Это именно схождение Спасителя и будет фактическим оправданием веры и исполнением надежды христиан, и потому все те люди, которые действительно веровали во Христа и, в надежде на вечную жизнь, старались идти по следам Его, естественно будут обрадованы славным явлением своего Избавителя и естественно устремятся навстречу к Нему. Тогда их новые удобоподвижные тела дадут им возможность подняться на воздух и стоять на облаках, и они встретят своего Господа в пространстве небес на пути Его славного шествия и с этого момента навсегда уж останутся с Ним (1 Фессал. 4, 16-17). Господь примет их с приветом благословения и присоединит их к Своему царству, дотоле состоявшему только из сонма святых Его ангелов (Мф. 25, 34), так что с этого момента ангельский собор и человеческий лик соединятся вместе под великой державой всемогущего Царя, и вместе они будут торжествовать в Его царстве вечную победу добра над злом.

Подробных сведений о будущем торжестве святых новозаветное откровение нам не сообщает, потому что в отношении духовного торжества, разумеется, нет и не может быть какой-нибудь однообразной формы выражения. Каждый человек, в меру своего личного духовного развития, будет и мыслить, и чувствовать, и действовать, взирая открытым лицом на славу Господню и сам, по слову апостола, преобразуясь в тот же образ от славы в славу (2 Кор. 3, 17-18; срав. 1 Иоан. 3, 2); потому что духовная жизнь заключается не в механическом повторении одних и тех же явлений жизни, а в свободном развитии творческих сил разумного человеческого духа, и потому будущая вечная жизнь Божиих святых, несомненно, может заключаться лишь в вечном свободном творчестве и в неустанном достижении человеком все новых и новых ступеней духовного совершенства. Поэтому в день откровения вечной жизни будущего мира общими пока могут быть лишь внешние условия будущей жизни, а также и благодарное чувство довольства этими условиями. Там именно отнимется всякая сила у зла и уничтожится всякое обольщение греха, потому что в день воскресения люди освободятся наконец от своего подчиненного отношения к миру и явятся такими, какими назначила им сделаться Божия воля в день создания их прародителей. По сообщению откровения, новые материальные тела их одухотворятся и сделаются бессмертными (1 Кор. 15, 44, 46, 54), так что люди потом *умереть уже не могут* (Лк. 20, 36), и им не нужно будет заботиться о поддержании своей жизни, и даже самая потребность питания тогда

упразднится (1 Кор. 6, 13). В силу же этого одухотворения тел никаких физических страданий тогда, очевидно, не будет существовать. Люди *не будут уже ни алкать, ни жаждать, и не будет палить их солнце и никакой зной* (Апок. 7, 16), и стало бы тогда уже нельзя будет господствовать над ними, устрашая и поражая их муками голода или жажды или вообще какими бы то ни было физическими пытками. Поэтому тогда отрет Бог всякую слезу человека, и не будет в Его царстве ни плача, ни вопля, ни болезни (Апок. 21, 4), и не войдет в Его царство никакой соблазн греха (Мф. 13, 41). По той же самой причине, по которой в мире воскресения невозможно будет подавить человека страхом физических мучений, невозможно будет и обольстить его представлением какого-нибудь физического удовольствия; потому что одухотворенное тело его не в состоянии будет возбуждать плотских страстей, как не в состоянии оно будет и удовлетворять таким страстям. Ввиду этого все материальные ценности там неизбежно должны будут потерять свое значение и естественно перестанут служить предметом человеческих желаний. Люди не будут тогда ни покупать, ни продавать, так как все, что можно было бы купить или продать, так окажется никому и ни на что не пригодным. Богач увидит там, что с золотом ему нечего делать, и бедный признает тогда, что он совершенно напрасно ранее завидовал бывшему богачу, и у бывшего вора тогда исчезнет всякое желание заниматься кражами никому не нужных сокровищ. Значит, тогда исчезнут все вообще ненормальные явления жизни, которые неизбежно возникают теперь на почве материальных интересов физического довольства.

Вместе с недугами физической жизни в мире воскресения исчезнут наконец и все нравственные недуги людей. Там отнимется возможность сомнений и недоумений и навсегда исчезнет всякое беззаконие гордого своеволия. Теперь человек *разумеет отчасти*, и если может созерцать в мысли будущее, то лишь *гадательно, как бы сквозь тусклое стекло* (1 Кор. 13, 9, 12). Поэтому, даже при искреннем желании своем верить в истину христианского откровения, он все-таки может колебаться в вере, потому что он может встречать непреодолимые затруднения в рассудочном мышлении ее таинственных догматов. Тогда же прекратится нужда в сомнительных гаданиях человеческой мысли, потому что все предметы христианской веры тогда окажутся фактами существующей действительности, и человек увидит истину мыслимого и ожидаемого так же ясно и неотразимо, как он может видеть теперь только наличную действительность представляемых вещей. Такое непосредственное отношение к новой действительности естественно отнимет у человека

вечную мысль о бытии и действительно воцарится в мире, а враги Его, с потерей настоящего мира преступления, не в состоянии будут даже укрыться куда-нибудь от позора своего поражения и должны будут оставаться лицом к лицу пред Богом в день явления Его царственной силы и славы. Следовательно, условия будущей жизни, несомненно, окажутся совершенно отличными от условий настоящей жизни. Если в настоящее время нравственное добро отстаивает свое существование лишь путем страданий своих поборников, то в будущем мире оно, напротив, сделается единственной силой, способной вызывать светлую радость жизни. При живом обращении с Богом Спасителем люди постоянно будут иметь пред своими глазами истинную полноту божественного совершенства, и потому они естественно будут жить свободным стремлением к отображению в себе этой полноты, так как выше этой цели жизни нет и не может быть никакой другой цели, а условия достижения этой цели тогда естественно определятся из самых условий жизни. Спаситель тогда явится *видимым* Главой своей церкви; Он всегда будет жить с людьми и всегда будет принимать непосредственное участие в их жизни, будет просвещать их ум, и укреплять их лучами любви своей, и вводить их в живое общение с Богом Отцом Своим. Тогда, объединенная благодарным чувством благоговейной любви к Богу и Спасителю, вся торжествующая церковь Христова действительно представит из себя как бы одно живое тело одной божественной Главы; потому что, при полном сохранении всех индивидуальных особенностей каждого члена церкви, все они создадут, однако, такой гармоничный мир духовных сил и нравственных стремлений, который явится полным и совершенным откровением бытия и жизни Бога, так что Бог тогда будет, по выражению апостола, все и во всем (1 Кор. 15, 28; срав. Колос. 3, 11; Ефес. 1, 16-23).

Но жизнь будущего века, как свободное создание Бога Спасителя, явится завершением Его спасительного дела в мире. А между тем люди не все исповедуют Христа, да и те, которые исповедуют Его, не все живут надеждой на славное пришествие Его. Поэтому что же тогда будет со всем этим миром грешного человечества? Само собой разумеется, что грешные люди не устремятся навстречу Христу, потому что они не посмеют этого сделать. Когда они увидят Его, идущего на землю, то в их сознании мгновенно осветится вся их прежняя жизнь, и они вспомнят все дела свои и все помышления свои (1 Кор. 4, 5; срав. Рим. 2, 16) и на этом основании увидят в Спасителе только верховного Судию своего. Тогда, в ясном сознании своей греховности, даже люди, искренно почитавшие Христа своим Господом, не посмеют присоединиться к торжествующему обществу тех людей, которые умерли еще до первого явления в мире Христа, но жили глубокой верой

в будущее явление Его, и тем более не посмеют они присоединиться к торжествующему обществу тех христиан, которые жили в мире подвигом мученической жизни за Христа и потому ожидали Его второго пришествия как желанного дня своего спасения. Тем не менее Христос все-таки сойдет на землю, и все люди по необходимости должны будут оказаться пред лицом Его (Мф. 25, 32; Рим. 14, 10). Тогда, по учению христианского откровения, совершится наконец праведный суд Божий и определится вечная судьба всякого грешника.

Собственно говоря, самое пришествие И. Христа будет Божиим судом и осуждением всякого грешника, потому что фактом этого пришествия будет ясно показано всем и каждому, что мир есть Божий мир, и что все существующее в мире есть Божие творение, и что все разумное в существующем может жить и развиваться лишь в направлении свободного познания и отображения Бога как полноты вечной жизни и бесконечного совершенства. Ввиду этого все грешные люди, как и все падшие духи, уклонившиеся от истинной жизни и даже враждовавшие с ней, с откровением в мире Божия царства сами увидят, что они находятся вне его, и сами же увидят, что создавать жизнь, несообразную с Божиим царством, как в силу особых условий будущей жизни, так и особенно в силу чувственного присутствия в мире самого Бога и Творца всего мира, никакой возможности не будет. А между тем они все-таки должны будут существовать, и сами они вполне ясно увидят, что как не в их власти было прийти в бытие, так не в их же власти будет и прекратить свою жизнь. Следовательно, они должны будут существовать такой жизнью, сравнительно с которой смерть была бы только желанным благодеянием для них. И в этом положении Христос мог бы, конечно, оставить их, так как ведь они сами признают себя недостойными Божия царства и сами же они осудят себя на вечную скорбь и тесноту жить мучительным желанием невозможной смерти. Но христианское откровение положительно говорит, что, несмотря на правдивый суд человеческой совести, Христос все-таки и Сам еще непременно будет судить весь мир ангелов и людей, *потому что Он не только Верховный Творец всего мира, но и действительный Спаситель его*. Об этом прежде всего говорит Сам Христос в своей речи о воскресении умерших. "Как Отец, говорит Он, воскрешает мертвых и оживляет, так и Сын оживляет, кого хочет: ибо Отец и не судит никого, *но весь суд отдал Сыну, потому что Он есть Сын Человеческий*" (Иоан. 5, 21-22, 27; срав. Деян. 10, 42). Это основание, в силу которого Бог Отец передал свою верховную власть суда над миром своему божественному Сыну, вполне ясно показывает, что последний Божий суд над миром будет не просто лишь судом

абсолютной божественной правды, но и праведным судом великой божественной любви, той именно самоотверженной любви, которая сделала Сына Божия истинным Сыном Человеческим. Пред судом Божией правды всякий грешник, конечно, есть только существо, (недостойное Бога, и потому если бы судить всех грешников судом неумолимого правосудия, то следовало бы не только отвергнуть их от лица Божия, но и нарочито предать их особнным казням, так как закон правды обязательно требует соответственной кары за грех. В действительности, однако, самое посольство в мир едиnorodного Сына Божия и все Его спасительное дело в мире вполне убедительно доказывают, что у нелюбимого Бога милость выше суда и что в мире не может найтись такого великого грешника, который не мог бы надеяться на безмерное милосердие Христа.

Во время своего земного служения делу спасения мира Спаситель заявил однажды иудейским ревнителям правды законной, что Он *имеет власть на земле прощать грехи* (Мф. 9, 6), и в подтверждение этой власти своей Он действительно нередко прощал людей, прощал и таких людей, которые пользовались только дурной репутацией за свою низкую жизнь, прощал и таких людей, которые, несомненно, подлежали суровому суду закона, и, наконец, даже таких людей, которые прямо несли на себе жестокую кару закона. Женщина, взятая в любодеянии, как об этом совершенно верно заявляли иудейские законники, подлежала смерти чрез побивание камнями, и тем не менее Спаситель сказал этой женщине: *Я не осуждаю тебя, иди и впредь не греши* (Иоан. 8, 11). Благоразумный разбойник и сам вполне признавал, что, осужденный на страшную смерть, он принял только достойное по делам своим, и, однако же, Спаситель сказал этому разбойнику: *ныне же будешь со Мной в раю* (Лк. 23, 43). Правда, это было на земле, когда женщина-грешница могла еще исправиться и сделаться совсем другим человеком и когда разбойник, исповедавший уничиженного Христа Господом и Царем своим, действительно оканчивал свою земную жизнь совсем не тем человеком, который совершал свои злодеяния. Но мы знаем, что свою великую проповедь примирения и прощения Спаситель не ограничил земным миром одних только живых людей. Умерший плотью, но живой духом, Он возвестил евангелие спасения и миру умерших людей, и притом возвестил это евангелие не одному только миру умерших праведников, но и всем людям, *некогда непокорным ожидавшему их Божию долготерпению во дни Ноя, во время строения ковчега* (1 Петр. 3, 20), т.е. тем самым людям, которые совершенно угасили в себе образ

Божий (Быт. 6, 3, 5, 12) и не пожелали раскаяться в позоре своих преступлений даже во время грозного предостережения, данного им построением Ноева ковчега. И мы знаем из сообщения апостола, что Спаситель возвестил этим людям евангелие Своего божественного дела не затем, чтобы повергнуть их в ужас при мысли о неизбежном возвращении к жизни на вечную муку, а затем, *чтобы они, подвергшись суду по человеку плотью, жили по Богу духом* (1 Петр. 4, 6), т.е. затем, чтобы, окончив в волнах потопа свою плотскую преступную жизнь, они могли бы, однако, возвратиться к жизни другими людьми, именно людьми, способными к духовной жизни в Божием царстве.

О результатах евангельской проповеди Спасителя в загробном мире человеческих душ мы не имеем положительных сведений, потому что откровение об этом ничего не говорит. Но, имея в виду самый факт евангельской проповеди и спасительную цель ее, мы все равно не можем сомневаться в истине такого положения, что если бы все души всех умерших людей ответили бы на голос Спасителя чувством искреннего раскаяния и все бы единодушно сказали Ему: помяни нас, Господи, когда придешь в Свое царство, то все они тогда и услышали бы в ответ божественное обетование Христа: вы будете со Мной в раю. И потому в день воскресения все загробные слушатели И.Христа, во главе с Адамом своим родоначальником, с понятной радостью устремились бы навстречу сходящему на землю Спасителю, так как этот день в таком случае, очевидно, был бы для них днем исполнения Христова обетования, днем несомненного спасения их. Значит, при условии всеобщего обращения ко Христу, для всего человеческого рода, жившего до времени Христова воскресения из мертвых, спасение, несомненно, возможно, хотя до этого времени все люди, несомненно, умирали во грехах своих, и в истории дохристианского человечества был даже такой исключительный период жизни, когда *весь род человеческий, за исключением восьми человек, состоял из одних только нераскаянных грешников*. С явлением на землю Спасителя мира условия *возможности* спасения, конечно, существенно изменились, потому что людям воссиял во Христе свет истины и жизни и на помощь им вступила и остается в мире божественная сила Спасителя Христа; но внешние условия *действительного совершения спасения* остались все-таки неизменными и после Христа, и потому, при наличности истинного света в мире, множество людей на самом деле все-таки остается во тьме и, при наличности божественной помощи к праведной жизни, люди все-таки могут падать в своей борьбе со злом и на самом деле никогда

наклонности в людях и даже вызывать в них прямое глумление над истиной самого дела спасения; потому что всегда могут найтись такие безрассудные люди, которые нисколько не постыдятся высказать свое кощунственное соображение, что будто человеку даже следует проводить на земле порочную жизнь, чтобы дать потом возможность Богу прославиться на всемирном суде Его бесконечностью Своего милосердия (Рим. 3, 7-8). Но истина, конечно, не может бояться глумления несмысленных людей, и не может она, конечно, принести вред от того, что некоторые люди могут исказить ее требования и употребить во зло свое познание о ней. Кто действительно верит во Христа, для того живой источник нравственной энергии во всяком случае заключается не в мысли *о Страшном Суде Христовом*, а в мысли *о превышающей разумение любви Христовой* (Ефес. 3, 19), так что он может *бояться* Христова суда над собой лишь в том одном отношении, что, при своей греховной нечистоте, он может явиться недостойным Христа и Христос может отлучить его от живого общения с Собой. Это отлучение для него страшнее всякого наказания, потому что жизнь со Христом для него выше всякой награды (Филип. 1, 21-23), и потому он может создавать свою жизнь во Христе, очевидно, не по желанию небесных наград и не по страху адских мучений, а исключительно только по нравственной потребности своей чистой, благоговейной любви ко Христу. Такой человек, разумеется, никогда не допустит безнравственной мысли о том, что будто люди могут *грешить в надежде на Божие милосердие*, потому что *в этой надежде* он может утверждать только несомненную истину своей веры, что по великому милосердию Спасителя Христа люди могут *спастись от греха*. Следовательно, кто обращает Божие милосердие в повод к распутству, тот вовсе не знает Христа и вовсе не думает о Божием милосердии, он просто кощунствует *по невежеству безумных людей* (1 Петра 2, 15); и уж само собой разумеется, что поставить его на путь истины и сделать его добродетельным может не устрашение его будущей грозой всемирного суда, а только духовное просвещение его нравственным светом Христовой истины. При этом просвещении никто и никогда бы не погряз позором кощунственного глумления великой любви Христовой к миру и к людям, и все люди, несмотря на свои нравственные немощи и многие грехи, все-таки согласно бы работали и стремились к Богу *именно по силе неложной надежды своей на великое милосердие Христа*; потому что, несомненно, дана Ему всякая власть на небе и на земле (Мф. 28, 18) и Он, несомненно, имеет верховную власть прощать грехи, как в настоящем веке, так и в будущем.

При втором пришествии Своем, когда соберутся пред Ним все народы *от края небес до края их* (Мф. 24, 31), Он произведет Свой праведный суд, начиная *с дома Божия* (1 Петра 4, 17), т.е. с людей, принадлежавших на земле к составу церкви Его. Христианам известна святая воля Владыки, и они первые должны будут сказать Ему, что именно они сделали с теми талантами Божией благодати, которые были дарованы им по силе их веры во Христа. Конечно, все, что они могут сказать о себе, вполне известно всеведущему Христу, но добровольные признания их, собственно, нужны будут не для Него, а для них же самих, как всемирное откровение в них Божией истины и милости. От многих христиан тогда узнает мир о необычайных подвигах нравственной силы, и многие христиане расскажут тогда о чудесных делах своей пламенной веры, и многие христиане поведают миру о плодотворных действиях в них благодатной силы молитвы, и во всех этих христианах тогда, очевидно, прославится Христос как бесконечно богатый Своей благодатью, и потому каждый из них получит наконец свой венец правды по своему труду (1 Кор. 3, 8; срав. 2 Тим. 4, 8). Непонятно, что не все христиане подвижники веры и соратники Христа. Многие и может быть, даже большинство христиан должны будут сказать о себе, что они ничего доброго не сделали и богаты только своими грехами; и многие именно все умершие в младенческом возрасте совсем ничего не скажут о себе, потому что они совсем ничего не успели сделать ни доброго ни злого. Эти последние, конечно, будут несколько не повинны в том, что они ничего не успели сделать за свою короткую жизнь, и потому Спаситель, несомненно, привлечет их к Себе и с любовью благословит их на вечную жизнь в Своем царстве, чтобы они научились там разумению истины и возросли на служение вечному добру. Что же касается безответных грешников, то они, разумеется, могут ждать только осуждения себе. Но великий Судья, как истинный Сын Человеческий, примет во внимание все условия и обстоятельства человеческой жизни и внутреннее настроение своих грешных последователей и, если только найдет в них что-нибудь доброе, Сам укажет миру на это доброе в людях, и Сам Он окажет людям божественное снисхождение Свое, потому что в безмерной полноте Своей творческой и спасающей любви Он не может дать напрасно погибнуть в немощном человеке святому семени добра. Ведь Он потому именно и создал мир, что в мысли созерцал его весьма хорошим, и для того именно Он и являлся в мире, чтобы спасти в нем все хорошее, как предвечное дело Свое и вечное достояние Свое. Поэтому Ему ли при уничтожении плевел зла уничтожить вместе с ними и посеянную Им же Самим пшеницу добра?

Он не может этого сделать, потому что Он не может желать погубить добро (Иоан. 6, 40). А вследствие этого во всяком, *способном к добру*, грешном последователе Своем Он, несомненно, спасет эту нравственную способность к добру тем более что все беззакония всякого грешника тогда уж совершенно будут уничтожены.

По слову апостола, мировой *огонь испытает дело каждого, каково оно есть: у кого дело, которое он строил, устоит, тот получит награду, а у кого дело сгорит, тот потерпит урон; впрочем, если именно сам он способен к добру, он сам спасется, но так, как бы из огня* (1 Кор. 3, 13-15). Вечную ценность и вечное значение в мире имеет одно только нравственное добро, и потому оно только одно может перейти и действительно перейдет в вечность будущей жизни. Все же злые дела людей, несомненно, погибнут вместе с погибелью настоящего мира, и в новый вечный мир перейдут не дела, а именно только люди, совершившие их и повинные суду и осуждению за них. Все эти виновные люди, конечно, никаким путем не могут быть спасены от гибели, если на самом деле в них не окажется душевного желания добра и не останется действительной способности развивать добро, т. е. если на самом деле они и явятся *ни с чем*, и окажутся решительно неспособными жить по вечному закону истинной жизни. Но если, несмотря на язву своих многочисленных прегрешений, они еще сохраняют в себе некоторые живые черты Божия образа и явятся пред Спасителем-Судией хотя и весьма недостойными, но все-таки Его детьми, а не детьми врага его дьявола, то Спаситель, ради истины в них святого образа Своей неизреченной славы, всех их может милостиво призвать к Себе, и тогда фактом помилования Своих грешных последователей Он еще раз дивно прославится в мире как бесконечно богатый Своей милостью.

По учению христианского откровения, спасительную милость святого суда Его могут испытать на себе не одни только грешные христиане, но также и миллионы исповедников всех других религий (Рим. 2, 12-15). Все эти люди, конечно, могут сказать о себе только одну печальную правду, что они и жили в неведении истины, и умерли во лжи; потому что многие из них совсем даже и не слышали о Христовом спасении мира, многие же хотя и слышали об этом спасении, однако все-таки не пришли к познанию Спасителя Христа, так как не в состоянии были поверить в истину христианской проповеди о Нем. Ввиду этого никто из них не служил Христу, и никто не ожидал откровения царства Его, и все они явятся пред лицом Его совершенно чужими для Него. Но подлинно

всякие беззакония грешника и что Он *может* помиловать даже личного врага Своего, так что весь вопрос может заключаться лишь в том, *пожелает ли* Он помиловать такого человека, в отношении которого, именно для Него одного, как Судии и Спасителя мира, существует возможность помилования?

На этот вопрос положительно отвечает пророческое слово апостола Павла относительно "тайны" судьбы богоизбранного народа, т.е. относительно тех именно людей, *которые*, по собственному слову апостола, *убили и Господа Иисуса и Его пророков, и нас изгнали, и Богу не угождают, и всем человекам противятся, которые препятствуют нам говорить язычникам, чтобы спаслись, и чрез это всегда наполняют меру грехов своих* (1 Фессал. 2, 15-16).

Относительно этих самых людей в дали неведомого людям будущего апостол видит "время", когда ожесточение их наконец прекратится и весь Израиль, по обетованию Божию, будет спасен Избавителем от Сиона, *ибо дары и призвание Божие непреложны* (Рим. 11, 25-29). Когда наступит это время, апостол не говорит, но если действительно *весь* Израиль будет помилован, то он может быть помилован только на всемирном суде Христовом, когда исчезнет всякое ослепление человека и иудеи сами увидят и горько раскаются в том, что они имели ревность по Боге не по разуму (Рим. 10, 2). Тогда, очевидно, исполнится крестная молитва И.Христа о прощении Его хулителей и мучителей, потому что от Его именно воли будет зависеть тогда, осудить или помиловать всех врагов Его, а Сам Он желает только спасения людям, и никогда Он не может пожелать погубить человека, если на самом деле Он может помиловать его. Поэтому Он не перестанет быть Богом Спасителем даже и на всемирном суде Своем и, кого только может помиловать, всех помилует (Рим. 11, 31), и весь мир увидит и прославит тогда превосходящую разумение любовь Его,

Но, помимо людей, в день откровения царства Его пред Ним явятся и все падшие духи. Относительно дьявола и соратников его выражения новозаветных писаний настолько определены, что, при всей несомненной образности их, в них положительно все-таки утверждается одна совершенно ясная мысль, что дьявол и соратники его будут осуждены и навсегда будут оставлены вне Божия царства. О людях в Писании говорится, что если они окажутся достойными Божия царства, то они и войдут в царство, уготованное именно для них, а если они окажутся достойными осуждения, то они пойдут в огонь вечный, уготованный, собственно, не для них, а только для дьявола и ангелов

его (Мф. 25, 41). Конечно, это выражение не может означать, что будто дьявол и ангелы его были созданы Богом для вечной гибели и что будто Сам Бог приготовил для них мучение вечного огня. Оно, очевидно, заключает в себе мысль о таком извращении нравственной природы падших духов, в силу которого они сделались решительно неспособными к праведной жизни и потому никогда не обратятся к ней. Такое положение в полной мере мыслимо и психологически совершенно возможно, потому что для падших духов, как сознательных противников божественного миропорядка, познание действительной истины о Боге, очевидно, не может составлять достаточного основания для свободного стремления к истинной жизни по Боге. Ведь они и теперь, без всякого сомнения, знают, что всемогущий Бог действительно существует и что Он действительный Творец и единственный Владыка бытия; и тем не менее это знание нисколько не мешает им стремиться к разрушению Божией воли и всеми силами бороться с Богом за воображаемую свободу всякого беззакония. Стало быть, и в день всемирного суда Христова, так как на этом суде для них откроется не больше того, чем сколько они знают теперь, существенно может измениться только внешнее положение их, а не сами они. Тогда именно всемирное явление божественной славы и силы Творца и Спасителя мира *обязательно заставит их* признать себя побежденными, и они *вынуждены будут* примириться с фактом своего поражения и не будут уж более противиться Богу *по решительной невозможности противиться Ему*, словом, все падшие духи тогда по необходимости должны будут покориться Христу. Но эта покорность именно потому, что она будет вынужденной, сама по себе, разумеется, не может вызвать в них ни одного доброго чувства и ни одного доброго желания, так что хотя они и перестанут быть злыми, однако в силу этого одного они еще вовсе не сделаются добродетельными. Они могут не делать зла и при этом все-таки быть совершенно равнодушными к добру, и даже более того при внешней необходимости отказаться от всякой злой деятельности, они могут прямо мучиться сознанием невозможности продолжать в будущем мире свою богоборческую работу.

Такое положение и мыслимо и возможно; и раз уж Писание положительно утверждает, что дьяволу и ангелам его уготован вечный огонь, то он, очевидно, уготован для них именно этим положением, и он уж, очевидно, будет для них именно вечным огнем неутолимых желаний их бессильной воли. Ведь сколько бы ни прошло веков и тысячелетий, к тем условиям, в которых окажутся все ангелы и люди в день всемирного суда Христова, существенно ничего не прибавится, и

потому если эти условия окажутся недостаточными для вразумления и исправления Божиих врагов, то значит их уж ничто и никогда не вразумит и не исправит, и они уж веки вечные должны будут мучиться всемирным позором своего поражения. Эта вечная мука, при обычном представлении ее не как неизбежного следствия злой настроенности падших духов, а как Божией кары за их минувшую злую деятельность естественно возмущает человеческую мысль как безмерно резкое выражение беспощадной жестокости Бога, и на этом основании действительность этой муки нередко отрицается в пользу идеи восстановления всего мирового бытия в его первобытное состояние. Но мысль о страшной Божией каре, несомненно, ложная мысль, потому что она безусловно противоречит и предвечной цели божественного творчества, и историческому восстановлению этой цели в спасительной деятельности И.Христа. На самом деле Бог желает только добра Своему творению и только спасает свое грешное создание, погибает же, кто погибает, всякий сам от себя; и потому, жалея всякое погибшее Божие создание, мы не можем, однако, обвинять за его гибель никого другого, кроме него самого. Это обстоятельство в рациональной обработке христианской эсхатологии обыкновенно опускается из виду, а между тем, кажется, весьма нетрудно понять, что оно имеет существенно важное значение; потому что, имея в виду это обстоятельство, мы совершенно не можем продумать реального значения идеи апокатастасиса. Ведь в полной мере понятно и ясно, что для восстановления всего мирового бытия в первобытное состояние требуется не только согласие Бога на это восстановление, но и свободное желание самих добровольных грешников действительно возвратиться к изначальной истине бытия. А так как, по учению Писания, падшие духи окажутся совершенно неспособными к праведной жизни и подчинятся Христу не свободно, а только по силе необходимости, то каким же образом может осуществиться в действительности идея всеобщего восстановления?

Древние поборники этой идеи могли указать в этом случае только на один путь к действительному осуществлению своей великой мечты. Ориген и его последователи, как известно, смотрели на будущие мучения добровольных грешников как на Божию кару за все их бывшие грехи, и потому они предполагали в этих мучениях совершенно достаточное средство для вразумления и исправления всякого нечестивца. Но кто имеет в виду истинную природу добра, тот, разумеется, нисколько не затруднится понять, что здесь и причина будущих мучений указана совершенно неверно, и педагогическое значение их предположено совершенно неправильно. На самом деле нравственное добро всегда и совершенно свободно, и никогда оно не

может быть осуществлено путем насилия, хотя бы даже и со стороны самого Господа Бога. Для того чтобы быть добродетельным, нужно уметь ценить вечную истину добра, и нужно свободно желать его как своего верховного блага, и нужно свободно стремиться к нему как к своей единственной цели. А какое же здесь признание истины добра к какой же здесь свобода в желании и стремлении к добру, если к деланию его в действительности может обратить падших духов одна только жестокая сила адских мучений? При этом условии, конечно, если бы даже дьявол и стал делать угодное Богу, то дело его все-таки не могло бы иметь нравственного значения, потому что, как всякое вообще вынужденное дело, оно вошло бы, очевидно, в обширную область механически необходимых явлений и, стало быть, совсем бы вышло за пределы моральной оценки.

Идея апокатастасиса, несомненно, имеет высокую внутреннюю ценность, и несомненно, что в сфере рациональных соображений можно вполне основательно утверждать будущую реальность этой идеи; потому что с психологической точки зрения, действительно, одинаково мыслимо и одинаково возможно как то, что падшие духи в конце концов вразумятся и обратятся к суду Божия милосердия, так и то, что они останутся совершенно чуждыми Богу и выразят лишь такую покорность Ему, которая, в сущности, будет с их стороны лишь необходимой покорностью неумолимой судьбе. Но именно потому, что одинаково мыслимо и одинаково возможно и то и другое положение, мы уж не можем отступать от ясных указаний новозаветного откровения, что в явлении будущего мира осуществится именно вторая возможность, т.е. что падшие духи останутся навеки неисправимыми. А вследствие этого мы, очевидно, можем ставить вопрос не о том, прекратятся ли когда-нибудь будущие мучения падших духов, потому что в этом отношении отрицательный ответ откровения не допускает никакого сомнения; а мы можем ставить вопрос лишь о том, все ли падшие духи останутся навеки неисправимыми и все ли они действительно погибнут для Божия царства, потому что ясного и точного ответа на этот вопрос мы в откровении не имеем. Правда, в апостольских писаниях сообщается мысль, что согрешившие ангелы, связанные узами адского мрака, находятся в мучительном ожидании Божия суда над собой (2 Петра 2, 4; срав. Иуды, ст. 6); и правда, что на суд великого дня безразлично явится все вообще Божие творение, т.е. и добрые ангелы, и люди, и падшие духи; но так как обязательное явление на суд вовсе не влечет за собой непрямого осуждения судимого, то и явление на всемирном суде Христовом всех без исключения падших духов само по себе еще нисколько не доказывает, что все они обязательно будут осуждены Христом. Во всяком случае

и пусть же они, нечистые, веки вечные мучатся? Наверное, никто бы не посмел. Наверное, даже и сам дьявол был бы только поражен чудом превышающей разумение любви Христовой, сказать же что-нибудь против спасения своих бывших клеветников даже и он бы, наверное, ничего не посмел.

* * *

При своем появлении в мире христианство оказалось чужим для мира, и апостол с глубокой скорбью должен был засвидетельствовать пред небом и землей: *мы проповедуем Христа распятого, для иудеев соблазн, а для эллинов безумие* (1 Кор. 1, 23). С тех пор прошло уже почти девятнадцать веков, но мир очень мало изменился в своем отношении к христианству. Все равно и теперь христианская проповедь о распятом Спасителе мира для многих представляется великим соблазном и многим кажется очевидным безумием. И это нередко кажется так не одному только внешнему миру, но и многим людям, которые выходят из среды самих христиан, и даже таким людям, которые желают считать себя последователями Христа и поборниками учения Его. В объяснение этого обстоятельства мы изложили все известные соблазны христианской веры и указали общий корень этих соблазнов в отсутствии положительных оснований для признания истины веры. Дело в том, что содержание истины может быть сообщено человеку, но мыслить истину этого содержания человек может лишь на основании познания о том, что оно и на самом деле заключает в себе истину. Ради этого все содержание сообщаемой истины нужно привести в органическую связь с содержанием всех тех познаний, которыми уже владеет человек и которые имеют какое-либо отношение к предмету сообщаемой истины; так чтобы новая истина стала не только совершенно понятной уму, но и стала бы вполне очевидной для ума именно по силе очевидности его прежних познаний. При таком порядке раскрытия и усвоения человеком неизвестной ему прежде истины само собой понятно, что и догматическое учение христианского откровения именно ради того, чтобы оно могло быть раскрыто и усвоено человеческим умом как действительная истина, также должно быть приведено в органическую связь со всем миром человеческой мысли о сущем, т.е. со всем миром человеческих познаний о Боге, о мире и человеке. Между тем эти познания, при появлении христианства, были настолько несродны миру христианских идей, что из них решительно невозможно было не только выяснить истину христианского учения, но и просто лишь сделать это учение хоть сколько-нибудь понятным для мысли. Поэтому совершенно

веры в опытную истину положительной науки. Но тем не менее мы все-таки можем вполне основательно ставить вопрос об истине христианской веры, потому что мы можем научно выяснить мировую действительность положительных оснований этой веры, и вследствие этого мы можем сделать христианскую веру не безотчетным исповеданием непостижимых формул, а совершенно ясным и совершенно разумным объяснением всей совокупности наших познаний о мире. При таком представлении теоретического содержания веры по крайней мере никогда уж более не может быть никакого спора о том, в чем именно заключается подлинная сущность христианства, так как при этом представлении не может быть решительно ничего непонятого в том, что христианство учит о воплощении Бога, и о крестных страданиях и смерти Его за грехи сотворенного Им мира, и о будущем откровении в мире Божия царства силой умершего и воскресшего Богочеловека Христа. Все это учение христианства на самом деле совершенно понятно и ясно, и в христианстве на самом деле нет ни единого догмата, которого нельзя было бы осветить светом ясного разумения. Христианская вера, конечно, так и остается верой, но в свете научно-философских изысканий о конечной истине бытия христианин по крайней мере может понять и может выяснить, почему именно он верит так, как учат его верить церковные формулы веры. Он может связать религиозные идеи этих формул с точными фактами научного знания о сущем, и потому он может, стало быть, *в чисто научном смысле* иметь положительное основание для *религиозной веры* своей в истину сверхразумного содержания христианского откровения.

<<<  ОГЛАВЛЕНИЕ  >>>

Библиотека Фонда содействия развитию психической культуры (Киев)

Примечания

ТОМ I

Предисловие

1. Сократ смотрел на занятие философией как на важнейшее дело своей жизни: *ωηθην*, говорил он на роковом суде над ним, *τε και υπελαβον, φιλοσοφουντα με δειν ζην και εξεταζοντα εμαυτον και τους αλλους*, т.е. "Мне казалось так, и я верил в это, что я должен проводить свою жизнь в занятии философией и в испытании себя и других". Arolog., cap. 17. Современники его понимали философию совсем иначе и смотрели на нее как на приятную забаву для молодых людей, как на детскую игру в серьезность: так что, по словам Горгиаса, если бы взрослый человек принялся философствовать, то не мешало бы его за это и розгами высечь. Platonis Opera, ed. Didot, 1.1, p. 354.
2. Определение Сенеки: *Philosophia studium virtutis est, sed per ipsam virtutem*, т.е. философия есть изучение добродетели, но только через самое же добродетель.
3. Суждение платоника Полемона: *δει εν τοις πραγμασι γυμναζεσθαι και μη εν τοις δεαλεκτικοις θεωρημασι* упражняться нужно в делах, а не в диалектике, Diogen Laert., Die vitis philosoph., lib. IV, §18.
4. У Платона, Phaedo, с. 45-48.
5. У Ксенофонта, Memorabilia lib. I, с.
6. Diogen. Laert., De vitis philosoph., lib. VI, §104.
7. Aristotel. Metaphys., lib. II, cap. 2.
8. Conviv. 1.1, p. 682. Conf. Lys. p. 551.
9. Civitas, t. II, p. 132-135. Conf. Evthyd. с. 17.
10. Основное положение в доктрине Протагора.
11. Учение Платона, Leges, t. II, p. 327.
12. Theaet. I, p. 135.

13. Смотр. заключительные строфы так называемого золотого стиха.
14. *Metaphys.*, lib. X, с. 3.
15. *Ibid.*, III, 2.
16. *Phys.* 1, 9; II. 2; *Metaphys.* 1, 3-6; III, 3; V, 1; VI, 11; X, 4.7.
17. По определению Сократа, *την πασαν αρετην σοφιαν ειναι* Xenoph. *memorab.* lib. III, с. 9.
18. По сообщению Плутарха, *De placit. philosoph.* lib. I, с. 1. Стоики полагали, что "мудрость есть познание божественных и человеческих [вещей], философия упражнение в искусстве аскезы".
19. По определению стоика Мусония, философия есть не иное что, как только деятельное стремление человека к достижению совершенства в жизни.
20. У Цицерона, *De natura deorum* I, 13; *Tuscul. quaest.* I, 10, *cotif.* V, 9; *Acad. poster.* I, 9.

I-I. Сознание и мысль

1. По буквальному выражению Гегеля в его феноменологии духа, ум есть *nahtlicher Schacht. in welchem cine Welt unendlich vieler Bilder und Vorstellungen auf bewahrt ist, ohne dass ste im Bewusstsein waren.* *Encyklop.*, herausg. von Henning, Bd.,
2. Для примера можно указать на мифологическое толкование памяти у Meynert'a, *Психиатрия*, перев. под ред. Ковалевского, Харьков, 1885, стр. 166: "Корковый слой мозга заключает в себе более миллиарда нервных клеток. Каждое новое впечатление встречает новую, еще не занятую, клетку. При обилии последних впечатления, наступающие друг за другом, находят своих носителей, в которых они навсегда сохраняются друг подле друга". Едва ли следует объяснять, что под таким щитом физиологии очень удобно мог бы укрыться каждый схоластик, да и действительно еще со времен Декарта укрываются многие метафизики, нимало не изменяя своих основных воззрений. Смотр, для примера *Fechner's Psychophysik*, Bd. II, S. 438. Для научной оценки таких мифологических толкований всегда будет иметь значение осторожное суждение Вундта: "Мы можем вполне основательно думать, что наши впечатления и представления сопровождаются мозговыми процессами, но что каждое представление помещается в какой-нибудь нервной клетке это так же невероятно, как если бы, например, мы думали, что наш глаз, в интересах будущего употребления, сохраняет в себе все те образы, которые в нем начертывались". *Wundt, Essays*, Leipz., 1885, S. 114.
3. *Wundt, System der Philosophie*, Leipzig, 1889, S. 551: "Всякое духовное явление есть сознательная духовная деятельность; "бессознательный" дух, если это выражение

понимается в абсолютном смысле, это самопротиворечивое понятие, так как оно обозначает собой такое духовное действование, о котором в то же самое время утверждается, что оно вовсе недействительно".

4. Психологи-бессознательники в этом случае рассуждают по-своему. В.М.Бехтерев, Сознание и его границы. Казань, 1888, стр. 7, говорит: "Мы с точностью знаем по внутреннему опыту, что, кроме сознательных процессов, воспринимаемых нашим я как нечто субъективное, в нас существуют и бессознательные процессы, которые нами вовсе не воспринимаются как таковые". Гадать о таких процессах, которые нами не воспринимаются, пожалуй, еще можно, а с точностью знать о них по внутреннему опыту это уж совсем непостижимая вещь. Очевидно, за факты здесь принимаются гадательные выводы, но ведь спорить на самом деле нельзя с одними только действительными фактами.
5. Психологи-спиритуалисты не просто лишь могут, а непременно должны признавать непрерывность сознания, иначе они окажутся в явном противоречии с собой самими. Это положение очень ясно понял и, с своей точки зрения, вполне определенно аргументировал В.А.Снегирев. "Процесс сознания, говорит он, необходимо признавать непрерывно продолжающимся во все течение жизни, следовательно во сне, в самом глубоком обмороке и т.п. перерыв его равнялся бы прекращению жизни души". Психология, Харьков, 1893, стр. 192.
6. Как представляют себе этот процесс защитники бессознательности, показывает любопытное рассуждение К.Д.Ушинского, "Психологические монографии" в Журн. М<ин-ва> Н<ародн.> Пр<освещ.>, ч. 107, стр. 126-127: "Всякое внешнее ощущение, прошедши через внимание, остается в душе нашей следом, и все наши воспринимающие органы чувств, все наши орудия внешних ощущений, безустанно работают для того, чтобы наполнить душу нашу следами". Что же это за следы такие, которыми наполняется наша душа? "След, говорит Ушинский, это как бы труп отжившего ощущения, но труп, способный ожить снова, если, дав ему отдохнуть, животворный луч внимания прикоснется к нему снова". Такое представление, конечно, поразительно ясно и просто, но только оно ведь слишком близко напоминает собой фиктивные созерцания сказочной фантазии.
7. Wundt, System d. Philosophie, S. 553: "О законченном волевом действии, если в сознании снова повторяется тот же самый волевой акт, мы не допустим легкомысленного выражения, что будто это действие исчезло из сознания и потом лишь снова возвращается в него. Каждое единичное хотение представляет из себя самостоятельный акт; так что, в случае повторения, оно должно создаваться вновь, и мы ни в каком случае не допускаем того, что будто в промежуточный период оно продолжало существовать под формой бессознательного хотения. Почему же теперь мы не держимся этого самого понимания также и в отношении представлений? Потому что в этом случае нас сбивает с толку наша склонность к их психологическому объективированию. На том основании, что представления относятся к объектам, они и сами принимаются нами за такие объекты, которые появляются и исчезают, но никогда не перестают существовать, так что сравнение

сознания со сценой здесь принимается не просто лишь за образное выражение, а за выражение, соответствующее самой действительности; и потому главной задачей психологии здесь признается не только наблюдение того, что совершается на этой сцене, но и всяческое отгадывание того, что происходит за кулисами ее. Между тем, представления на самом деле, подобно актам воли, являются не пребывающими субстанциями, а только деятельностями. Если рассматривать их с общей точки зрения нашего внутреннего переживания, они суть акты сознания, и потому как только они перестают быть такими актами, то это значит, что они вообще перестают существовать".

8. Такое понимание памяти высказал еще Гоббес в своем известном определении: *sentire se sensisse memoria est* "ощущать, что мы ощущали, есть не что иное, как вспоминать".
9. Многие психологи совершенно справедливо указывают на это обстоятельство как на одно из характерных отличий психического мира сравнительно с миром физическим. Например, Спенсер, Основания психологии, р<ус.> пер., т. 1, СПб., 1897, стр. 242: "Явления, входящие в область физиологии, представляют из себя огромное число различных рядов, связанных друг с другом. Явления же, входящие в область психологии, представляются как один только ряд. Самый беглый взгляд на множество непрерывных деятельностей, составляющих жизнь тела в его целом, показывает, что все они синхронистичны: что пищеварение, кровообращение, дыхание, экскрементация, выделение и пр. со всеми их подразделениями совершаются в одно и то же время, во взаимной зависимости. А самый краткий обзор своего внутреннего душевного мира показывает нам, что действия, составляющие мысль, происходят не вместе, но одно после другого".
10. Условный характер экспериментальных выводов относительно объема сознания признается и самими творцами экспериментального метода в психологии. Так, например, Вундт, Лекции о душе человека и животных, пер. Розенбаха, СПб., 1894, стр. 245, излагая экспериментальные данные, относящиеся к зрительному восприятию человеком различных комбинаций с известным количеством написанных или напечатанных букв, с полным научным беспристрастием при этом делает и необходимую в данном случае оговорку: "Конечно, при этих опытах, строго говоря, каждый объект (т.е. каждый ряд букв) видим не одно мгновение, а в течение измеримого, хотя и относительно короткого времени, и этот промежуток времени, кроме того, не совсем одинаков для различных объектов (0,07; 0,08 и 0,09 секунды). Но это время настолько коротко, что ввиду гораздо большей продолжительности последовательных изображений, а также преследуемой нами здесь цели (определения объема сознания) на него можно смотреть, как на действительное мгновение". К этой оговорке относительно действительного значения экспериментальных данных по вопросу о фактическом объеме сознания следует сделать только одно небольшое добавление. Следует именно добавить, что если для письменного изображения ряда букв требуется гораздо больше времени, нежели сколько его требуется для зрительного восприятия этого ряда, то это обстоятельство, строго говоря, не дает нам ни малейшего права смотреть на "измеримое, хотя и относительно короткое время", как на одно "действительное

мгновение".

11. В учении о вторичности самосознания сходятся между собой мыслители самых различных направлений, как, например, <И.> Тэн Об уме и познании, т. 1, <СПб., 1872>, стр. 207-221, и архиеп. Никанор. Позитивная философия <и сверхчувственное бытие>, т. III, стр. 80, Милль Обзор философии Гамильтона, гл. XII, и проф. Снегирев Психология, стр. 289, 314.
12. Это объяснение процесса сознания было раскрыто Вундтом в его Чтениях о душе человека и животных. Leipz., 1863, Bd. I, S. 228-301, но после в своих Основаниях физиологической психологии он сам отказался от своего объяснения.
13. Спенсер, Основания психологии, т. 1, стр. 188, излагает это учение таким образом: "Каждый особенный цвет, каждый особенный звук, каждое ощущение осязания, вкуса или запаха известно нам в одно и то же время, как исходное с другими ощущениями, ограничивающими его в пространстве и времени, и как сходное со слабыми формами известных ощущений, предшествовавших ему во времени.
14. System d. transcendent. Idealismus, Werke, Bd. III, S. 476. Сравн. понимание взаимоотношений пространства и времени у Спенсера, Основания психологии, §336.

I-II Формация субъективной действительности

1. Это положение впрочем было известно еще древнегреческим мыслителям Плутарх, De placitis IV, 11, приводит положение стоиков: "ум новорожденного человека подобен хартии приспособленной для письменных отметок внешних возбуждений."
2. Preyer, Die Seele des Kindes, 2-te Aufl., Leipzig, 1884.
3. Нервная организация человека представляет собой не просто систему, а систему слитных масс нервных путей, которые только под влиянием внешних возбуждений постепенно дифференцируются и постепенно определяются в своих обособленных деятельности. В области осязания, например, не только в том случае, когда влиянием температуры возбуждается вся масса так называемых чувствительных нервов, но и в том случае, когда возбуждается только определенная местными расстояниями часть их, сначала получается весьма неопределенное впечатление, потому что содержание возбуждения, вследствие слитного безразличия его моментов, ясно сознанием не определяется. Это зависит от того обстоятельства, что внешнее возбуждение, нарушая молекулярное равновесие одной какой-нибудь ветви, быстро распространяется по всем соединенным рядам нервных ветвей, и потому строгая определенность возбуждения неизбежно теряется в слитной неопределенности прирожденных нервных путей. Обособление этих путей и определенная формация впечатлений достигаются лишь путем многочисленных опытов по силе разнообразных вариаций в условиях внешнего возбуждения.

4. <Riehl A>. Der philosophische Criticismus und seine Bedeutung fur die positive Wissenschaft, Bd. II, Abt. I, <Leipz., 1879>, S. 216.
5. Uphues<G.K.> Psychologie des Erkennens, Leipz., 1893, S. 163.

I-III. Организация мира представлений и понятий

1. Учение о простых представлениях поддерживается в области психологии совершенно неправильным мнением, будто представление есть только ослабленное ощущение впечатление. Мнение это сначала явилось в английской психологии, как опровержение картезианской теории прирожденных идей, а потом оно легло в основу французского сенсуализма с его известным принципом: *penser c'est sentir*, и в настоящее время совершенно обдуманно проповедуется поборниками материалистической психологии и совершенно безотчетно повторяется очень многими спиритуалистами. На чем, однако, покоится твердая устойчивость этого мнения, трудно сказать, потому что фактически оно не имеет и не может иметь для себя решительно никакого основания. Во всяком случае, воспроизведение или воспоминание пережитых впечатлений нисколько не подтверждает собой этого мнения, потому что вспоминаться могут не одни только впечатления, но и чувства, и стремления, словом все факты и все процессы душевной жизни. И однако же никогда не говорят, что представление есть ослабленное чувство, или ослабленное стремление, или ослабленное суждение, потому что явная нелепость подобных определений резко бросается в глаза даже и не посвященному в область психологического знания. Ясное дело, что в разбираемом нами понятии о представлении допускается что-то непонятное. Основание, принятое для его составления (воспоминание, воспроизведение), произвольно ограничивается, и определение касается отношения представления к одному только впечатлению. Но если в своем целом данное основание не может служить для целей научного определения, то и в своей части, конечно, оно может привести только к неверному определению. Так это и случилось на самом деле. Представление не есть и не может быть ослабленным впечатлением или копией впечатления, потому что оно отделяется от впечатления процессом ощущения, в котором утверждается двусторонность впечатления, и процессом объективации, в котором определяется объективная сторона впечатления, и следовательно к воспоминанию или воспроизведению впечатлений оно не имеет в действительности ровно никакого отношения.
2. Как на решительный пример очевидного смешения представления с понятием мы можем указать здесь на определение общих представлений в Психологии познания Uphues'a: *durch Abstraction erlangen wir allgemeine Vorstellungen von Gegenstanden, die keine Dinge sind, Vorstellungen, die auf verschiedene Dinge angewendet werden konnen, weil ihre Gegenstande zu verschiedenen Dingen gehoren knnen*³. S. 238. Но что же в таком случае называется понятием?
3. Паульсен <Ф.> Введение в философию, перев. под ред. В.П.Преображенского. 2-е изд. Москва, 1899, стр. 429: "Понятие не есть накопление впечатлений, общий образ,

в котором общие черты усилены, а отклоняющиеся затушеваны подобно тому, как такие образы готовятся в последнее время на фотографической пластинке, которую несколько раз ставят перед сходными предметами и таким образом механически воспроизводят на ней тип, например, врача, духовного и т.п. Понятие существует лишь как живая функция обнимания разнообразия созерцаний. В применении к более общим понятиям это вполне очевидно. Если можно еще обманываться, например, на счет того, будто понятие яблока пассивно сохраняется в памяти подобно упомянутым фотографиям типам, хотя, однако, и здесь уже могла бы представиться трудность в воспроизведении "общего образа" больших и малых, красных и зеленых, круглых и угловатых яблок, то уже абсолютно ясна невозможность общего образа фрукта вообще, в котором одинаковым образом были бы представлены и яблоки, и вишни, и орехи, и фиги, и т.д. А тем более общий образ плода, или тела, или вещи вообще, или общий образ цвета, формы, величины, быстроты, направления, единства, множественности, действительности, возможности, отрицания! Ясно, что понятия этого рода не могут возникнуть путем какого-нибудь рода фотографических операций: они вообще существуют не в форме созерцательных образов, а лишь в деятельности обнимания, оперирования множественностью возможных созерцаний".

4. Принцип тождества определяет собой возможность как индуктивного, так и дедуктивного процесса мысли, но оба эти процесса направляются к различным целям и потому выражаются в различных формах. Индуктивный процесс имеет в виду объединение понятий, дедуктивный — устройство связей между ними, а потому в первом процессе понятия отождествляются непосредственно, во втором же — чрез посредство связующих понятий. В этом только и заключается действительное различие между индукцией и дедукцией.

I-IV. Процесс познания

1. О значении факта связи между разными выражениями душевной деятельности для правильного истолкования природы субъективной действительности вообще и познавательного процесса в частности можно найти очень ценные соображения у А. Phuillee, *La psychologie des idées-forces*, Paris, 1893, у Wundt'a, *System der Philosophie*, у проф. Лопатина, *Положительные задачи философии*, М., 1891, у проф. И.Я.Грота, *Значение чувства в познании и деятельности человека*, М., 1889, и П.Е.Астафьева, *Чувство как нравственное начало*, М., 1886.
2. В отношении некоторых познаний поводы к их пересмотру могут встречаться далеко не часто; могут существовать такие познания, которые в течение целых веков и даже целых тысячелетий будут удовлетворять собой человеческую любознательность и занимать место действительных познаний; весьма вероятно, что могут существовать даже и такие познания, которые в пределах человеческого опыта и мышления не встретят совсем никогда и никаких поводов к их пересмотру, но само собой разумеется, что различная продолжительность того времени, в течение которого различные познания считаются состоятельными, нисколько не изменяет собой истинной природы их состоятельности: всякое познание состоятельно только

потому, что в наличном содержании ума не существует никаких поводов к его отрицанию.

3. Поэтому именно для массы человечества, несомненно, всегда будет верным категорическое заявление Фихте, *Die Bestimmung des Menschen*, Sämtl. Werke, Bd. II, S. 255: "Все люди, даже и не сознавая этого, понимают существующую для них реальность исключительно только через веру; и эта вера навязывается им вместе с бытием их, она всецело прирождена им".
4. В качестве примера для иллюстрации этого положения можно указать на учение о границах познания в Курсе философии Дюринга. Доказывая свое право на рациональное познание конечных принципов бытия и жизни, Дюринг весьма резко выставил на вид позитивизму свое учение об автономии человеческого разума, а желая воспрепятствовать развитию философских спекуляций в пределах спиритуализма и теизма, он призвал к себе на помощь им же самим разбитую доктрину позитивизма и при ее содействии всякие рассуждения о Боге и духе осудил как фантастику. <Dühring K.E.> *Kursus der Philosophie (als streng wissenschaftl. Weltanschauung und Lebensgestaltung)*, Lpz., 1875, S. 47-78. Значит, автономным Дюринг признавал фактически только свой собственный разум и разум своих единомышленников, люди же противоположного образа мыслей безапелляционно осуждались им на умственное рабство.
5. <Льюис Дж.> *Вопросы о жизни и духе*. Т. II, <СПб., 1876>, с. 438.
6. У Платона *Theaet.*, vol. I, p. 116, conf. *Diog. Laert. De vitis philosoph.* IX, 51. О выводах из этого положения: *Aristotel, Metaphys.* IV, 5, *Diog. Laert.* I, 51.
7. Выражение Демокрита у Аристотеля, *Metaphys. lib. III, cap. V*, p. 309.
8. *Medit. de prima philosophia* I, p. 5-8, conf. *Princip. philos.*, I, p. 1.
9. *Princip. philos.*, I, §7; *Medit.*, II, p. 9-10.
10. *Medit.*, III, p. 21.
11. *Ibid.*, p. 24.
12. *Princip.*, I, S. 24, *Meditat.* IV, *Respons.*, II, p. 76.
13. *Locke, De intellectu humane*, lib. IV., cap. 4, §4.
14. *Ibid.*, lib. II, cap. 8, §7.
15. *Ibid.*, lib. IV, cap. I, §1-2, cap. 4, §12.

16. Таким образом возникает дилемма: или мир действительности есть только мое собственное представление, или я ровно ничего не знаю о нем. Все исторические попытки разрешить эту роковую дилемму, как, например, попытки Мальбранша, Беркли, Фихте и Гегеля, постоянно оказывались неудачными, потому что во всех этих попытках решение дилеммы составлялось в форме таких предположений, оправдание которых совершенно невозможно, и потому дилемма собственно не решалась в них, а только догматически устранилась. Кант первый взялся было решить эту дилемму в своей Критике чистого разума, и он один только из всех мыслителей действительно обратился не к туманному обходу, а именно к положительному решению дилеммы, но в результате всех его поисков за этим решением в действительности оказалось все-таки не решение дилеммы, а только безусловное утверждение ее. Каким образом думают выбраться из этой дилеммы современные мыслители, могут показывать интересные работы проф. Введенского. О пределах и признаках одушевления, СПб., 1892, и Н.Иванцова. Проблема бытия внешнего мира, в Вопр. филос. и псих., кн. 17-18.
17. Op. cit., lib. IV, cap. 4, §4; cap. 11, §3. Сравнительно с Декартом, Локк был непоследователен. Если Декарт утверждал возможность для человека достоверного познания о бытии на основании действительного бытия Бога, как Творца мира и человека, то это действительное бытие Бога он рассматривал как истину, непосредственно данную и по тому самому очевидную. Между тем Локк в своей строгой полемике против теории врожденных идей отверг врожденность богосознания, и потому знание о бытии Бога он рассматривал не как истину данную, а как истину самим человеком приобретенную. Но в таком случае откуда же человек знает об истинности этой истины? Очевидно, здесь выходит у Локка неизбежный круг в доказательстве: возможность достоверного знания о бытии у него опирается на действительное бытие Бога как Творца мира и человека, утверждение же о действительном бытии Бога опирается на достоверное знание человека об этом бытии. Никакого выхода из этого круга Локк не указал.
18. Это фальшивое значение чувственного опыта весьма решительно утверждалось еще в древней философии. По свидетельству Платона, Theaet. p. 116, ученики Протагора заявляли, что знание есть не иное что, как ощущение. В полном согласии с этим положением Аристотель в своем сочинении De sensu, cap. 6, выставил очень выразительное положение, что ум ничего не мыслит объективно-сущим, кроме данного в ощущении. Ученик Аристотеля Теофраст составил известную формулу, точно выражающую основоположение эмпиризма и до настоящего времени: nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu". Декарт опровергал это положение при помощи своей теории прирожденных идей, Локк защищал это положение в своей знаменитой критике картезианской теории, Кант окончательно утвердил это положение в указанном им критерии объективно-реального знания: was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empföndung) zusammenhangt, ist wirklich, Werke,
19. <Льюис Дж.> Вопросы о жизни и. духе. Т. I, СПб., 1875, стр. 258. А на стр. 6-й II тома того же сочинения Льюис весьма решительно возводит ощущение в единственный показатель бытия: "Реально только то, что мы ощущаем", срав. стр. 307. В полном

согласии с этим положением он возводит ощущение и в единственный источник реального познания: "Мы знаем только то, что чувствование говорит нам о чувственном", стр. 222, срав. т. I, стр. 179, т. II, стр. 8, 14, 256.

20. De methode, p. 16. Опыт разьяснения и оправдания этого положения Декарта можно найти у В.А.Снегирева, О природе человеческого знания и об отношении его к бытию объективному. Харьков, 1891, стр. 41-51.
21. Спенсер, Основания психологии, т. IV, стр. 105.
22. Фактическая несостоятельность критерия необходимой мыслимости довольно обстоятельно разьяснена у Д.С.Милля, Обзор философии сэра В.Гамильтона, русск. пер. Хмелевского, СПб., 1869.
23. Op. cit., стр. 108. Сравн. это объяснение с объяснением Декарта, Meditat. V, p. 35.
24. Ibid., стр. 110.
25. Вундт, Лекции о душе человека и животных, стр. 463: "То, что происходит в нашем сознании, есть непосредственно переживаемое. Как таковое, оно нигде не требует различия особого субстрата, независимого от нашего субъективного восприятия, какой необходимо принять для воззрения на природу, понимая под последней совокупность реальных вещей, существующих независимо от нас. То, что мы переживаем духовно, дано нам в виде того, что оно есть. Поэтому для самосозерцания мыслящего субъекта теряется всякий смысл различения между явлением и действительностью, которое необходимо для понимания внешнего мира".
26. S<ämtl.> Werke, herausg. von Hartenstein, Lpz., 1867, Bd. III, S. 198.
27. Ebend. S. 199. Для правильной оценки этих гносеологических открытий Канта считаем полезным указать здесь на довольно суровое, но совершенно верное суждение о них Фр.Паульсена, Введение в философию, стр. 420. "Прочитайте, говорит Паульсен, трансцендентальную дедукцию с ее бесконечными, плетущимися повторениями, где конец и начало противоречат друг другу, последнее с предложением: синтез происходит из рассудка, а первый с ковыляющим вслед ограничением: но частная связь ведет свое начало из "опыта" каковым двусмысленным понятием прикрывается все бедствие. Обратите внимание на те попытки разъединить между собой чистую апперцепцию и эмпирическую ассоциацию и потом снова соединить их; или обратите внимание на отчаянные попытки (в главе о схематизме чистых рассудочных понятий) включить синтез мышления в чувственный синтез ощущений во времени или на не менее отчаянные попытки в Пролегоменах (§20) из "суждений восприятия" сделать "опыт". Я не думаю, чтобы хоть один человек мог похвалиться, что действительно понимает эти мысли, т.е. может мыслить их. Понимать их можно только психологически, раскрывая различные побуждения, увлекавшие кантовское мышление в разные

стороны".

28. Таких мест, в которых утверждается Кантом объективное существование предметов не как объективированных представлений, а как реальных сущностей, в его Критике чистого разума очень много, для примера, однако, достаточно будет указать только на приведенное в тексте опровержение идеализма; отношение же Канта к вопросу о существовании души как реального деятеля в достаточной степени выясняется его учением о паралогизмах чистого разума. Op. cit., S. 277-289.

I-V. Процесс познания и развитие жизни

1. Необходимость изучения и объяснения живой субъективной действительности прекрасно выяснена у Фуллье, *Psychologie des idées-forces*, introduct., p. VIII-XXI. Но Фуллье пытался разъяснить собственно только один вопрос: как живет и действует субъект идей-сил и почему именно он живет и действует так, а не иначе? И совершенно оставил в стороне другой вопрос: как именно возможны субъективные идеи-силы в качестве реальных причин объективных явлений? Вследствие же устранения этого вопроса, Фуллье мог и не говорить о природе субъекта, предоставляя читателям своего интересного сочинения думать об этом, кому и как заблагорассудится. Между тем постановка вопроса о возможности причинного значения идей-сил необходимо определяет собой и дальнейшую постановку вопроса о природе субъекта, и в таком случае произвольное суждение об этой природе окажется совершенно невозможным.
2. Паульсен, Введение в философию, стр. 2: "Животное видит и слышит, имеет, пожалуй, представления и воспоминания, но оно не останавливается на них; они приходят и уходят разьединенно, как они сложатся в естественном ходе вещей: они имеют свое значение лишь как мотивы для воли. В человеке интеллектуальная деятельность вырывается из услужения потребностям, в нем пробуждается теоретический интерес; он собирает и рассматривает доставляемые восприятием элементы и не успокаивается до тех пор, пока не свяжет их в единое совокупное содержание вещей".
3. История вопроса о свободе воли довольно подробно изложена в монографии Фонсегрива: <Fonsegrive, A.> *Essai sur le libre arbitre*,
4. Этот предельный пункт объяснения в человеке существует не в отношении себя самого, а только в отношении других людей, внутреннего мира которых мы не ведаем. Если бы нашелся такой человек, который в отношении себя самого решительно был бы не в состоянии объяснить, почему ему захотелось сделать известное дело, и все-таки сделал его, то, по верному замечанию Шеллинга, он в этом случае и на этом основании не мог бы приписывать себе безусловную свободу воли, потому что в отношении себя самого он не имел бы никакого права остановиться пред последним объяснением своего поступка, что он сделал известное дело просто по глупости, *Untersuchung. uber das Wesen d<er> menschlich. Freihclt, Werke, Bd. VII, Abth, i., S.*

5. Kritik d<er> rein<en> Vernunft, S<ämtl.> Werke, Bd. III, S. 372-373, 380-385. Срав. толкование свободы у Шопенгауэра. Свобода воли и основы морали, р<ус.> пер., СПб., 1887, стр. 211-216, сравн. стр. 67-70, 84-89.
6. Переписка Спинозы, р<ус.> пер. СПб., 1891, стр. 365. Срав. определение свободы у Шеллинга, Untersuchung. über d<as> Wesen d<er menschi > Freiheit, S. 384,
7. Шопенгауэр, Свобода воли и основы морали. <СПб., 1886>, стр. 61.
8. Обстоятельное раскрытие и обоснование этого положения сделано у проф. <Н.Я.> Грота, Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности, в Труд. москов. психол. общ., вып. III, стр. 32-40.
9. Обычное понимание свободы воли выражается формулой: я свободен, если я могу делать все, что хочу. Вместе со всеми поборниками детерминистического толкования воли мы полагаем, что это понимание совершенно неправильно, потому что в хотении своем человек несомненно может быть и рабом необходимости, и рабом привычки, и даже рабом простого случая. Но отрицание ложного понимания свободы не есть еще отрицание самого факта свободы. Действительная свобода человеческой воли раскрывается лишь в той мере, в какой человек может хотеть не делать того, чего он хочет. Следовательно, истинное понимание свободы человеческой воли совершенно верно может быть выражено формулой Канта: "Та воля, для которой может служить законом чистая законодательная форма максимы, есть свободная воля". Kritik d. pract. Vernunft. Werke, Bd. V, S. 30, vgt. Grundlegung zur Metaph, d. Sitten, <Werke>, Bd. IV, S. 294. Сравн. прекрасное рассуждение Рилля, Der philosophische Kriticimus. Bd. II, Th, 2, S. 233-234, 259, Следовательно, истинная свобода человеческой воли не есть liberum arbilrium indifferentiae, а свобода непременно закономерная, и понимать свободу иначе хотя, конечно, и можно, но только не должно, потому что всякое другое понимание ее совершенно будет несогласно с действительным фактом свободы. По справедливому суждению того же Канта, "хотя свобода и не есть такое свойство воли, которое бы можно было понять по законам физической природы, однако поэтому она еще не остается вне всякого закона, напротив, она должна быть причинностью по неизменным законам, но только по законам особого рода, потому что иначе свободная воля была бы чистой бессмыслицей". Grundleg. zur Met. d. Sitten., S. 234. Сравн. толкование свободы как закономерного развития воли у Фуллье, Psychologic des idees-forces, t. II, р. 326. Если бы защитники свободы когда-нибудь поняли, что невелика эта воображаемая свобода делать то, что хочется человеку, и если бы противники свободы когда-нибудь поняли, что велика в человеке эта действительная свобода его не делать того, что ему хочется, никаких споров о свободе воли более бы не существовало.
10. Для примера можно указать здесь на толкование волевой деятельности у Шопенгауэра. "Способность обдумывания, говорит он, не дает на самом деле ничего иного, кроме весьма частого мучительного конфликта мотивов, во главе с

нерешительностью, ареной которого является весь дух и сознание человека; при этом мотивы, чередуясь и повторяясь, пробуют друг перед другом свою силу над его волей, через что она попадает в положение того тела, на которое действуют разные силы в противоположном направлении, пока наконец сильнейший мотив оттеснит все прочие и решительно определит волю. Свобода воли и основы морали, стр. 51.

I-VI. Формация живого мировоззрения

1. О том, какие выводы могут иногда делаться на основании загадочных фактов изменения человеческой личности, можно прочитать у <Т.> Рибо, *Болезни личности*. <СПб., 1895>, стр. 69-75; о том же, какие выводы действительно вытекают из этих загадочных фактов, у В.А. Снегирева, *Психология*, стр. 307-312.
2. Spir, *Drei Grundfragen des Idealismus* в *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, Bd. IV, S. 368-369: "Наше Я несомненно есть простой комплекс и процесс, но комплекс, который познает себя самого как безусловное единство, как субстанцию: конечно, это только обман сознания, но без этого обмана было бы невозможно и бытие Я", сравн. S. 370, 375, 379. Имея в виду подобные толкования душевной жизни, В.А. Снегирев сделал совершенно верное замечание: "Надо иметь слишком большое предубеждение и ненависть ко всему духовному и большой навык обходить трудности и мириться с несообразностями в мысли, чтобы не видеть в подобном предположении верха нелепости". *Психология*, стр. 313.
3. Факт единства сознания не как продукт связи психических явлений, а как основное условие этой связи был разъяснен у Канта, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 115-120; логический же процесс самосознания совершенно верно был понят Рейнгольдом, *Theorie der Vorstellungsvermögen*, 1789, S. 336-337. Но так как Рейнгольд отождествлял самосознание с сознанием я, то он естественно полагал, что самосознание заключается в сознании одной только психической функции представления независимо от всякого представляемого содержания. В действительности, однако, факт самосознания сопровождается всякую вообще психическую деятельность, и потому отделение сознания от содержания психических явлений как от состояний самого же сознания необходимо распространяется на всю область психической жизни во всех ее состояниях и во все периоды ее последовательного развития. Возможность этого отделения определяется несомненным разграничением в сознании фактов и образов, и факт самосознания необходимо осуществляется с первым же явлением памяти.
4. Подробное изложение психологической истории я нами сделано во второй главе настоящего исследования. В изложении этой истории мы отметили последовательное развитие мысли в образовании идеи я, времени же отдельных моментов этого развития, понятно, не отмечали и не могли отмечать. Но так как мы считаем несомненно верным, что ясное сознание о я возникает у человека вместе с образованием первого же ясного представления, как фактически осуществляющего и выражающего идею не-я, то время сознания я, очевидно, нельзя относить к тому периоду жизни, как двухлетний и даже трехлетний возраст ребенка. То

обстоятельство, что ребенок даже и после того, как научится говорить, в течение некоторого времени все-таки выражается о себе не в первом, а в третьем лице, доказывает собой не то, что у ребенка нет сознания о я, а то и только то, что он еще не умеет называть себя именем я по той простой причине, что никто из окружающих его людей не называет его таким именем. Когда именно возникает сознание я мы не можем определить, но так как на втором месяце своей жизни ребенок несомненно имеет некоторые представления, то и сознание я в это время у него несомненно есть.

5. Вундт В. Лекции о душе человека и животных. <СПб., 1894,> стр. 445: "Факты духовной наследственности заставляют принять с большой вероятностью, что если бы мы были в состоянии проникнуть до начального пункта индивидуальной жизни, то уже здесь бы встретились с самостоятельным ядром личности, которое не может быть определяемо извне, так как предшествует всякому внешнему воздействию".
6. Представление сознания как единственной основы душевной жизни необходимо вызывает вопрос о душе животных, потому что сознание имеют и животные. Очень многие метафизики-богословы считают возможным говорить только о душе человека, но ни в каком случае не о душе животных. При этом некоторые метафизики-богословы допускают такие удивительные извороты, которые потому только и не могут вредить богословию, что они допускаются по очевидному недоразумению. Так, например, Т. Вебер, допуская у животных сознание и мысль, чувство и волю, считает эти явления не психическими, а только субъективными, так как у животных нет души и все явления сознания у них производятся материальным организмом (Weber<Т.> Metaphysik, eine wissenschaftliche Begründung d. Ontologie d. positiven Christenthums,
7. Carriers, Die sittliche Weltordnung, Leipz., 1875, S. 178.
8. Прекрасное разъяснение этого положения было сделано Кантом в его знаменитой критике онтологического доказательства бытия Божия (Kritik d. rein. Vernunft, S. 409-410). Кант совершенно верно полагал, что понятие бытия не может служить таким предикатом, наличность которого могла бы увеличивать или изменять собой наше познание о вещи, так что, например, для моего мышления сотни талеров совершенно безразлично, есть у меня эти сто талеров или их нет у меня: потому что если их и нет у меня, я все-таки непременно буду мыслить сто талеров именно как сто и именно талеров, а не как пятьдесят и притом не талеров, а палок. Стало быть, для мысли небытие какой-нибудь вещи вовсе не может служить препятствием к мышлению этой вещи, а потому и мышление какой-нибудь вещи вовсе не может служить доказательством действительного существования этой вещи. Очевидно, о бытии нельзя догадываться, о нем можно только непосредственно знать.
9. Справедливость метафизического толкования я лучше всего можно выяснить путем сопоставления этого толкования с толкованием позитивистическим. Пример последнего толкования можно указать у Д.С.Милля в XII главе его Обзора философии Гамильтона. Ведая об одних только явлениях и потому не считая себя вправе говорить о субстанциях, Милль полагает, что я человека есть ряд состояний

сознания, связанный фактом памяти в единство конечной личности и в этой связи могущий идти в бесконечность. Очевидно, такое толкование я вполне утверждает собой все те следствия, которые необходимо вытекают из метафизического толкования природы духа как субстанции, т.е. вполне утверждает и единство личности и ее бессмертие, и все-таки едва ли найдется такой метафизик, который согласился бы с толкованием Милля не потому, что это толкование не метафизично, а потому что оно решительно противоречит той самой опытной действительности, которую объясняет. Фактически ни один человек не сознает и не может сознавать себя как ряд состояний сознания, а потому если он мыслит о себе как о таком ряде, то в мышлении его, очевидно, выражается не то я, которое фактически существует в сознании его, а другое, сочиненное я. В метафизическом толковании такого сочинительства не допускается, и в этом заключается несомненное преимущество метафизического толкования даже пред такими толкованиями опытной науки и философии, которыми утверждаются все необходимые выводы из метафизики духа.

10. Изложение доктрины феноменализма у Фихте, *Die Bestimmung d<es> Menschen, S<ämtl.> Werke*, herausg. vonl. H.Fichte, Bd. II, S. 245,
11. Для примера можно указать на философское учение профессора физики Маха в его *Beitrage zur Analyse der Empfindungen*, Jena, 1886, S. 1-25. Решительно отвергая всякие тени метафизических сущностей и решительно выставляя на вид крайнее положение феноменализма: *alles ist Empfindung*, Мах считает себя победоносным противником метафизики и поборником положительной науки, а на самом деле он только одно и сделал, что заменил одно метафизическое понятие вещи о себе другим метафизическим понятием впечатления *per se*. Правда, он утверждает относительность впечатления как существующего только для нас и в нас самих, но если само я человека для познающей мысли есть лишь комплекс впечатлений и всякая представляемая вещь в мире есть лишь комплекс впечатлений, то для этой познающей мысли впечатление, очевидно, есть впечатление *per se* метафизическая субстанция. Благодаря этой именно вере в субстанциальность впечатления для Маха и оказалось возможным считать впечатления конечными элементами, самой познаваемой реальности *die letzten Elementen der Wirklichkeit*, но в таком случае впечатления по своему значению, очевидно, совершенно ничем не отличаются от метафизических вещей в себе, а уж насколько такие субстанциальные впечатления легче и удобнее мыслить сравнительно с метафизическими вещами о себе, говорить едва ли нужно.
12. Рибо, *Болезни личности*, стр. 179: "Реальная личность это организм, и его высший представитель головной мозг, в котором содержится все то, чем мы были, и возможность всего того, чем мы будем", срав. стр. 90, где это самое учение излагается с характерным добавлением: "Конечно, это тоже гипотеза, но она по крайней мере не имеет ничего сверхъестественного".
13. Рибо, *op. cit.*, стр. 92: "Психолог, сосредоточивающийся на внутреннем наблюдении, видит один лишь узор, и шитье, теряясь в предположениях, и старается угадать, что

под ними находится; если бы он, переменив позицию, посмотрел изнанку, то избежал бы многих бесполезных заключений и узнал бы гораздо более". Каждый спиритуалист, вероятно, весьма бы желал посмотреть на нервы и мозг как на изнанку сознания, но способность этого удивительного смотрения, должно быть, принадлежит одним только поборникам материализма, а они лишь говорят о перемене позиции, научить же неведущих людей, как бы можно было устроить эту таинственную перемену, почему-то не догадываются. Поэтому совершенно естественно, что у каждого спиритуалиста, когда ему приходится выслушивать проповедников материализма, неизбежно возникает одна и та же мысль: если существование духа допускать не желательно, потому что дух есть деятель сверхъестественный (ужасающее слово, имеющее самый безобидный смысл, сверхъестественный значит нематериальный, не воспринимаемый чувственно), то посмотреть на мозг, как на дух, хотя и было бы желательно, однако совершенно не возможно, потому что это смотрение противоречит природе сознания, т.е. оно оказывается противоестественным.

14. Сознание необходимости этой оговорки привело одного из наиболее даровитых поборников новейшего материализма Генриха Чольбе к такому заявлению: "Материализм, которым все выводится из одной только материи и в который сам я прежде верил отчасти, оказывается совершенно ложным пониманием действительности, и потому я считаю вполне основательным отказаться от него", Culbe, Die Grenzen und d<er> Ursprung d<er> menschlichen Erkenntniss im Gegensatz zu Kant und Hegel, <Jena und Leipz.>, 1865, S. 297.
15. В прибавлении к четвертому паралогизму, Kritik d. rein. Vein., S. 605-607.
16. Kritik d. rein. Vernunft, S. 130: ich bin mir meiner in der synthetischen ursprunglichen Einheit der Apperzeption bewisst nicht wie ich mir erscheine noch me ich an mir selbst bin, sondern nur 'dass ich bin.
17. Положим, для примера: я держу в руках лист писчей бумаги, вижу ее белый цвет, слышу ее шуршание, осязаю ее гладкую поверхность. Если бы эти четыре впечатления были положены в моем сознании последовательно, я имел бы, конечно, эти впечатления, но никакой вещи при этом не воспринимал бы, потому что вещь есть только данная связь впечатлений. А если бы эти четыре впечатления я мог положить в моем сознании одновременно, я имел бы тогда и вещь, но имел бы ее не как данную мне, а как созданную мною самим, потому что мои впечатления только мои и существуют только во мне. В действительности, однако, я не могу положить эти впечатления последовательно, потому что на самом деле ни одного из них я не получаю раньше другого, и я не могу сознать их одновременно, потому что сознание у меня только одно, а не четыре. Поэтому именно я вынуждаюсь мыслить их одновременными, и так как я не сознаю, а только мыслю их одновременными, то вещь, как связь одновременно существующих впечатлений, не создается мною, а дается мне, т.е. существует не во мне самом, а вне меня. Таким путем возникает у человека сознание всего предметного мира, возникает не как действительное сознание самого предметного мира, а как необходимое сознание необходимой мысли о нем.

18. Универсальной формой всех действий физического мира служит движение, и вся жизнь этого мира заключается только в сочетании и разложении разнообразных форм движений. Среди этих движений живет человек и постоянно и необходимо им подвергается или всеми, или частью своих органов чувств, и таким образом физические движения могут переходить в физиологические. Когда, например, передаточная цепь физических движений передается зрительному аппарату, то возникает движение зрительного нерва, и это движение по нервным волокнам направляется к головному мозгу и там заканчивается движением мозговых клеток в зрительных буграх. Очевидно, и физический и физиологический процессы нашего видения имеют одну и ту же природу и повсюду сохраняют один и тот же характер, оба они и совершаются чрез движение и состоят только в движении. Между тем в результате этих именно движений мы получаем зрительные впечатления. Так как эти впечатления не атомы и не движения атомов, то ясное дело, что содержанием сознания служит не содержание физических и физиологических процессов мира и организма, а свое собственное содержание, несравнимое и несоизмеримое с содержанием физических и физиологических явлений, потому что всякое движение всегда и во всех своих формах остается только движением и ничем больше. Если же человек получает зрительные впечатления, то это лишь в нем возникают такие явления, а не в физическом мире, возникают по поводу и в силу действий физического мира, но не через отражение движений, потому что отраженное движение остается все-таки движением, а не впечатлением зеленого цвета, и не путем превращения движений, потому что никакое превращение движения во что-нибудь другое, кроме движения, совершенно невозможно и абсолютно невысказуемо. Следовательно, содержание явлений сознания состоит в несомненной связи с содержанием физических явлений, но не есть действительное содержание этих явлений, а потому оно и не может объясняться из них.

I-VII. Живое мировоззрение и естественная религия

1. <Кудрявцев В.Д.> Из чтений по философии религий. Сочинения, т. II, вып. 3, стр. 336, сравн. стр. 357, 364.
2. <Кудрявцев В.Д.> Об источнике идеи Божества. Сочинения, т. II, вып. I, стр. 26-33, сравн. Религия, ее сущность и. происхождение, там же, стр. 297-304.
3. Этот самый процесс пантеистического мышления довольно подробно раскрыт в мнимонаучном оправдании пантеизма у Эд. Целлера. Ueber Ursprung und Wesen d. Religion (в его Vortrage und Abhandlungen, Leipz. 1877, S. 1-92). Мышление безличного бога потому только и становится возможным, что мысль выходит из абстрактного понятия о божественности некоторых свойств бытия и приписывает эти божественные свойства бытию безличного мира. Но мышление безличного бога ни психологически, ни логически было бы совершенно невозможно, если бы мысль действительно выходила из идеи Бога, потому что существенное содержание этой идеи выражается признанием реального бытия Бога только как живой личности. См. по этому вопросу беспощадно злую, но в сущности справедливую критику гегельянского пантеизма у Шопенгауэра, Über d. Universitäts-Philosophie, S<ämtl.>

W<erke>, Bd. V, S. 204, сравн. суждения Вундта, System der Philosophie, S. 648, и Б.А. Снегирева, Психология, стр. 599.

4. Пантеизм в сущности представляет собой неудачную поправку наивной логики фетишизма. Фетишист выходит из идеи Бога, но объективное выражение этой идеи указывает в разных вещах материального мира, а потому, по выражению апостола, он правильно мыслит о Боге и, однако, прославляет вместо Бога всякую тварь (Рим. 1. 21). Это именно противоречие в религиозных воззрениях фетишиста и устраняется доктриной пантеизма. Выходя из прославления мира как бога, пантеист и мыслит о мире как о безличном боге, и в этом случае он, очевидно, отличается от фетишиста лишь тем, что приписывает божеское достоинство не физическим вещам материального мира, а метафизическому принципу мирового бытия. Но не трудно заметить, что эта логическая поправка к религиозным воззрениям фетишиста на самом деле является крайне нелогичной, потому что, устраняя бытие личного Бога, пантеист логически необходимо должен был прийти не к признанию бытия безличного бога, а к решительному устранению всякой мысли о Боге.

5. К правильному решению проблемы богосознания довольно близко подошел В.А. Снегирев, Психология, стр. 600. "Идея бесконечного, всемогущего Существа, говорит он, есть собственно составная часть процесса самосознания, логически необходимая, а потому неустраняемая. В самом деле, полагая себя в самосознании как определенное, ограниченное и единое существо мыслящее, действующее произвольно или как личность конечную и сверхчувственно-духовную, человек тем самым, по основному закону своей мысли, вызывает в себе идею личности бесконечной и безграничной, а потому всеисильной и всемогущей и противопоставляет себе содержание этой идеи как реально и вне его сущее". Это совершенная правда, что сознание идеи Бога является составной частью в процессе человеческого самосознания, но только неправда, что будто идея Бога возникает у человека по закону контраста с идеей его собственной личности. По закону контраста человек может себя самого вообразить как бесконечную личность, т.е. себя самого вообразить в таком положении, которое противоположно его действительному положению, мыслить же идею бесконечной Личности как объективно существующей на основании закона контраста это такая логическая несообразность, которая фактически не может быть осуществлена даже и в деятельности самого нелогичного ума. В том-то и заключается все дело, что в условиях человеческого сознания и самосознания нет решительно никаких оснований для мышления идеи Бога как объективно сущей нечеловеческой Личности.

6. Отвергая теорию врожденности богосознания, В.Д.Кудрявцев аргументировал свое отрицание этой теории довольно странным соображением. "Понятие врожденности, говорит он, есть по существу своему антифилософское понятие. Дело философии объяснить причину и способ образования идей, а понятием врожденности отсекается путь к дальнейшему исследованию причины их происхождения. Оно требует, чтобы остановились над фактом априорического существования в нашем духе идей как над чем-то данным, не нуждающимся в объяснении". Об источнике идеи Божества, стр. 25. Но ведь дело-то вовсе не в понятиях, а именно в фактах. Если идея Бога действительно врождена человеку, то факт этой врожденности не

может быть ни философским, ни антифилософским, а просто лишь существующим. В качестве же действительного факта врожденность вовсе не заставляет научную мысль остановиться на простом признании ее действительности, а непременно требует своего научного объяснения: почему и как именно возможна идея Бога в качестве врожденной идеи? Правда, защитники нативизма не задавали себе этого вопроса, но едва ли в этом было виновато понятие врожденности.

7. <Feuerbach L.> Vorlesungenuber das Wesen d. Religion, S<ämtl.> W<erke>, Bd. VIII, S. 26, сравн. Das Wesen d. Christenthums, W., Bd. VII, S. 30.
8. Vorlesungen, S. 29. "Несомненно, говорит Фейербах, результат моего учения заключается в том, что никакого Бога на самом деле не существует, что не существует никакой абстрактной, сверхчувственной, отличной от природы и человека сущности, которая бы по своему благоусмотрению распорядилась судьбой мира и людей". Опираясь на такой результат своего учения, Фейербах полагает, что "на место любви к Богу мы должны поставить любовь к человеку как единственную истинную религию, а на место веры в Бога мы должны поставить веру человека в себя самого и в свою силу, такую веру, что судьба человечества зависит не от какой-нибудь сущности, внешней ему и высшей его, а от него же самого, что единственный дьявол человека есть человек грубый, суеверный, эгоистичный, злой человек, а потому уж, конечно, и единственный бог для человека есть сам же человек" Ibid., S. 369-370. В своей апологии атеизма Фейербах даже пытался представить его как такую доктрину, которая будто бы может давать собой положительное основание морали, и к тому же еще более высокой морали, чем какая возможна для человека при живой вере в Бога и при деятельном стремлении к уподоблению Богу. Ibid., S. 397. Но все это говорил Фейербах потому, что на самом деле он совсем не изучил человека и не узнал всю истину о бытии его, иначе результаты его философии несомненно оказались бы совсем другими.
9. Das Wesen d. Christenthums, S. 290, сравн. S. 361: "Религия есть первое самосознание человека", сравн. Vorlesungen uber d. Wesen d. Religion, S. 402: "Тайна религии есть тайна связи сознания с бессознательным и воли с безвольным в одной и той же сущности". Очевидно, Фейербах признавал несомненную связь религиозного сознания с фактическим противоречием в бытии человека, но ему не пришло в голову исследовать это противоречие. Он изучал только отдельные явления человеческой мысли и жизни, сам же человек остался для него совершенно неизвестным.
10. Wesen d. Christenthums, S. 25.
11. При своем известном девизе: "keine Philosophie! ist meine Philosophie" Фейербах не держался никакого принципа в объяснении действительности и никакого мировоззрения не имел. Но в отношении учения о духе он все-таки постоянно поддерживал метафизику материализма даже до утверждения такого необдуманного положения, что будто "человек есть то, что он ест". В Vorlesungen uber d. Wesen d. Religion, S. 196-197, он откровенно объясняет свое тяготение к

как их необходимое следствие (Vondengottlichen Dingenundihrer Offenbarung, S.W., Bd. III. S. 365-369). Очевидно, Якоби смешивал реальное познание простого факта бытия с научным объяснением опознанного факта, иначе бы он потребовал действительных фактов не для объяснения действительного бытия Бога, а только для объяснения действительности человеческого познания о бытии Бога. Почему существует Бог? спрашивать об этом было бы явно нелепо; но почему именно мы, люди, знаем о том, что Бог существует и достоверно ли мы знаем об этом? спрашивать и можно и необходимо, потому что этот вопрос касается только фактических обоснований нашей же собственной мысли о Боге.

15. Kritik d. Urtheilskraft, S.W., Bd. V, S. 481, сравн. стр.. 499, сравн. Kritik d. rein. Vern. S. 456. Действительным обоснованием этой аргументации, впрочем, у Канта служило не отсутствие положительных материалов для достоверных суждений о сверхчувственном, а наивная вера критического мыслителя в предполагаемую истину материализма. "Думать, говорит Кант, что существуют чистые духи, мыслящие без посредства физического тела, значит просто выдумывать: если от какой-нибудь мыслящей, сущности отнять все материальное и оставить только одно мышление, то совсем и не останется никакой вещи, а будет лишь чистая идея". Kritik d. Urth., S. 482. Очевидно, критический мыслитель отождествлял бытие с вещьностью, а вещьность отождествлял с телесностью. Между тем если уж кому это следует знать, то прежде всех, конечно, поборнику критической философии, что если из содержания какой-нибудь материальной вещи удалить все содержание субъективных впечатлений, то не останется даже и чистой идеи тела, а просто лишь получится голое ничто. На самом деле критическая философия позволяет нам говорить не о действительном существовании материи, а только о действительном существовании сверхчувственной силы, которая хотя и представляется человеку под формой телесных вещей, однако представляется ему под этой формой только в силу объективации его же собственных впечатлений. Подробный и обстоятельный разбор кантовского агностицизма с этой точки зрения сделан в труде архиепископа Никанора, Позитивная философия и сверхчувственное бытие, т. III, стр. 423-448.
16. Кажется, эту самую мысль выражает Декарт в своем построении психологического доказательства бытия Божия. "Неудивительно, говорит он, что Бог, создавая меня, придал мне идею о Себе, так что она является как бы знаком художника, напечатленным на его произведении: и нет никакой необходимости для того, чтобы этот знак был чем-нибудь отличным от самого произведения (nes etiam opus esl, lit nota ilia sit aliqua res ab opere ipso diversa); но из того одного, что Сам Бог создал меня, весьма вероятно, что я произошел некоторым способом по образу и подобию Бога и что то подобие, в котором содержится идея Бога, я представляю себе при помощи той же способности, которой я представляю себя самого. Именно, когда я обращаю всю остроту моего ума на меня же самого, я не только понимаю, что я несовершенная и зависимая от другого вещь, и притом вещь, беспредельно воздыхающая все о большем и большем или лучшем, но в то же самое время я так же понимаю, что тот, от которого я нахожусь в зависимости, имеет в себе все это большее, и притом имеет не в возможности только и неопределенно, а реально и беспредельно. И я признаю невозможным, чтобы я существовал с такой природой, с какой существую, именно имея в себе идею Бога, если бы на самом деле Бог не

существовал (agnoscam fieri поп posse, ul existam talis naturae, qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus eliam existeret) De prima philosophia, Meditatio III, p. 24". Очевидно, Декарт не особенно ясно выражает ту мысль, которую мы раскрываем в тексте своих рассуждений, но эта мысль все-таки несомненно предносилась уму Декарта, и она-то именно и создавала для него всю убедительную силу его доказательства. О действительном существовании Бога вне человека Декарту говорило не одно только существование в человеческом сознании идеи Бога, а главным образом существование самого человека с такой природой, которая сама по себе прямо указывает человеку на действительное бытие Бога. Яснее раскрыл эту мысль Якоби, Von d. gottlichen Dingen und ihrer Offenbarung, S. 277: "Мы созданы по образу Божию; Бог в нас и выше нас, Он первообраз и отображение, Он отдален от нас и вместе неразрывно соединен с нами; в этом состоит познание, которое мы имеем о Нем, единственно возможное познание, чрез которое Бог открывается человеку жизненно, постоянно, во все времена". Сравн. SS. 400-401, 418, 426.

17. По словам Секста Эмпирика, Adversus mathematic. VIII, 259, Демокрит был первый философ, который сказал, что "страх создал богов человека". За ним это мнение повторялось и всеми поборниками его материалистического атомизма, каковы, например, Эпикур и Лукреций. Но по словам Цицерона, De natura deorum II, 5, такого же мнения держался и стоический мыслитель Клеанф, автор того блестящего гимна Зевсу, о котором один из древних христианских мыслителей Климент Александрийский совершенно справедливо отозвался, что в этом гимне Клеанф излагал "происхождение не поэтических богов, а учение об истинном Боге" (Климент Александрийский. Кто из богатых спасется и Увещание к Эллинам. Перев. с греч. Н. Корсунского. Ярославль, 1888, с. 132.) (Opera, ed. Potteri, p. 42 A). Это странное обстоятельство дает основание думать, что древние греческие мыслители объясняли из животного страха собственно не религиозное сознание человека, а только содержание и характер тех религиозных верований, каких держались их современники. В таком случае, разумеется, они были в значительной степени правы, потому что не одни только необразованные язычники, но и такие образованные люди, как Цицерон, понимали религию в смысле страха пред богами и внешнего почтения, к богам: religionem, говорит Цицерон de inventione I, 22, 66, eam, quae in metu et ceremoniis deorum est, appellant. Однако в новой философской литературе эта древняя гипотеза нередко выдается за удовлетворительное объяснение не одних только человеческих суеверий, но и самой формации религиозного сознания в человеке. В таком значении она принимается, например, у Фейербаха, Vorlesungen über das Wesen der Religion S. 31-32, и у Штрауса, Der alte und der neue Glaube, 1Q-re Aufl. Bonn, 1879, S. 95-102. Мы передаем ее содержание по толкованию Штрауса.
18. Откровенное заявление одного из поборников материализма ученого-физиолога Дюбуа-Реймона в его знаменитой речи О пределах естествознания.
19. По словам Секста Эмпирика, Adversus mathematic. IX, 54, эту гипотезу создал софист Критиас, один из тридцати тиранов. У Цицерона, De natura deorum I, 5, развитие этой гипотезы приписывается Евгемеру. Одним из защитников научного достоинства этой гипотезы в настоящее время является Фрошаммер, über das Mysticismum d.

Daseins, Leipz., 1891, S. 8-11. Мы излагаем ее по Фрошаммеру.

20. Froschammer, op. cit. S. 165.
21. Ibid., S. 8.
22. В области сравнительного изучения религий подмечен капитальный факт, что желание и искание человеком божественного и сверхъестественного в большей части религий древнего мира объясняется из тоски по Богу и выражается под формой стремления души возвратиться к Богу, Max Muller, *Psychologische Religion*, Leipz., 1895, S. 91. Ясное дело, что объяснить эту большую часть религий можно только объяснением в человеке его тоски по Богу, потому что без этой тоски он не мог бы жить религией, а стало быть он не мог бы иметь ее.
23. обстоятельные соображения по этому вопросу можно прочесть у Канта, *Kritik d. rein. Vern.* S. 454, сравн. Фихте, *versuch e. Kritik oiler Offenbarung*, S.W. Bd. V, S. 93. Опыт сочинения религии из понятия о Боге как о первой причине мира можно видеть у Schultze, *Philosophie der Naturwisseschaft*, Th. II, 386-420.
24. О различных определениях религии можно прочесть у Герцога, *Real-Encyklopedie fur protestantische Theologie und Kirche*, Bd. XII. О возможности атеистической религии смотр, у Спенсера, *Основные начала*, стр. 47-48, сравн. Струве <Г.К>. *Введение в философию.* <Варшава, 1890>, стр. 239-240.
25. Подробное изложение и отчасти критический разбор этих попыток можно найти в сочинении Schmidt'a *Christliche Dogmatik, Einleitung*.
26. *Religion innerhalb tier Grenzen d. blossen Vernunft.* S.W., Bd. VI, S. 252, сравн. *Kritik d. Urtheilskraft*, W. Bd. V, S. 495.
27. *Kritik der praktischen Vern.*, S.W., Bd. V, S.135: "Нравственный закон чрез понятие высшего блага как объекта и конечной цели чистого практического разума приводит человека к религии, т.е. к признанию всех своих обязанностей как заповедей Божиих, не как санкций, т.е. произвольных и самих по себе случайных определений чуждой воли, а как существенных законов всякой свободной волн самой по себе". Значит, не создай себе человек понятий высшего блага, он никогда бы даже и не подумал о том, чтобы выдать существенные законы своей воли за Божий заповеди, но не создать этого понятия он не может, потому что подчиняет свою практическую мысль нравственному закону жизни.
28. Ibid., S. 130, 146, сравн. *Kritik d. Urtheilskraft*, S. 496.
29. Для правильной оценки религиозно-философских суждений Канта можно указать на суждение Фихте, *Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus*, S.W., Bd. V, S. 219: "Кто наслаждения желает, тот чувственный, плотский человек, который

никакой религии не имеет и ни к какой религии не способен. Первое же истинное религиозное чувство навсегда убивает в нас это пожелание. Кто счастья ожидает, тот болван, не ведущий ни себя самого, ни всех побуждений своих. Никакого счастья нет, и никакое счастье невозможно. Ожидание счастья и Бог, которого принимают только вследствие этого ожидания, вздорные химеры. Бог, служащий похоти человека, есть презренное существо, потому что он исполняет такое служение, которое внушает отвращение даже и всякому порядочному человеку". Сравн. еще стр. 226-227. Нужно к этому заметить, что Фихте в полном согласии с Кантом считал основоположением религиозного сознания идею Бога как нравственного законодателя. Versuch e. Kritik alter Offenbarung, S. 52, 115.

30. Многие последователи Канта считали его даже спасителем религии от напора на нее враждебных доктрин материализма и атеизма. Объяснение этого обстоятельства смотр, у Эрдмана, Vorlesungenuber Glaubenund Wissen, Berlin 1859, S. 217-220. Некоторые последователи Канта и сами в настоящее время думают спасти религию от воображаемой гибели оружием своего учителя. Смотр. Kaftan, Die religionsphilosophische Anschauung Kants in Over Bedeutung fur die Apologetik.
31. Metaphisik d. Sitten, S.W., Bd. VII, S. 299: Religion ist Inbegriff aller Pflichten, als (instar) gottliche Geboie. В объяснение этого определения Кант говорит, что разумный человек может иметь религию, но никаких отношений к Богу иметь не должен, потому что о действительном существовании Бога человеку на самом деле ничего достоверно неизвестно.
32. Психологическая критика разумной религии Канта в общем довольно удачно была представлена еще Якоби в цитированном у нас трактате его Von den gottliche Dingen. Атеистический характер религии разума также был отмечен еще Якоби и затем очень обстоятельно раскрыт в сочинении Шмидта Vernunftreligion und Glaube, S. 59-86. Наша русская богословско-философская критика религиозных воззрений Канта в существенном примыкает к суждениям Якоби. Смотр, диссертацию В.Д.Кудрявцева Религия, ее сущность и происхождение и сочинение архиепископа Никанора Позитивная философия и сверхчувственное бытие.
33. Даже и противники теоретической философии Канта останавливаются с глубоким уважением пред его моральным учением. Колебать этого уважения к моральному учению Канта мы, разумеется, не имеем в виду, но когда раздается необдуманый призыв возвратиться к Канту в философском обосновании морали, то едва ли можно не выразить по этому поводу некоторого удивления. Дело в том, что у Канта есть моральное учение, но никакого обоснования морали нет и не могло быть, как это уже давным-давно было прекрасно разъяснено Шопенгауэром в его трактате Об основах морали, по русск. пер. стр. 127-223. По резкому, но справедливому суждению Шопенгауэра, моральная философия Канта "болтается в воздухе, как паутиная ткань мудреннейших, бессодержательных понятий, ни на чем она не основана, а потому ничего и не может ни поддерживать собой, ни двигать" (стр. 167). В действительности основные понятия своей нравственной философии, именно понятие нравственного закона, долга и обязанности, Кант взял из богословия (стр. 134-136, 139-140), но так как богословского обоснования этих понятий он не принял,

откровенном заявлении, что сколько бы ни разрушали метафизические доктрины, однако всегда была и будет у людей метафизика, потому что человек, как выражается Шопенгауэр (*Die Welt ah Witte and Vorstellung, Leipz., 1873, Bd. II, S. 176*), по самой природе своей есть *animal metaphysicum*. Имея в виду эту природную потребность человека в метафизическом мышлении, один из новейших противников метафизики, написавший даже особую историю философии в качестве блестящей надгробной речи над метафизикой, счел себя вынужденным признать право метафизических вопросов на научное исследование и решение. "Приведение метафизических вопросов, говорит Льюис (*Вопросы о жизни и духе по русск. перев., т. I, стр. 5-6*), к одним умозрительным условиям со всеми другими науками, конечно, достойнее философа, чем полное исключение их, потому что наше игнорирование не в силах уничтожить их". Сравн. по тому же вопросу замечание Милля, *Обзор философии Гамильтона*, стр. 2.

5. По множеству тех предметов, которые ныне считаются специальными предметами философской науки, мы не перечисляем их здесь. Достаточно будет заметить, что в философской литературе существуют попытки оправдать и до некоторой степени даже узаконить этот хаос в современном положении философии. Проф. Струве (*Отличительные черты философии и их значение в сравнении с другими науками, Варшава, 1872, §6*) полагает, например, "что философия, как стремление самостоятельного мышления, естественным образом не может основываться ни на каких предварительных положениях и взглядах, которые почерпнуты были бы без критики из готового материала истории. Самостоятельность ее предоставляет каждому философствующему уму право, при образовании мировоззрения, обращать свое внимание преимущественно на те предметы и вопросы, которые особенно возбуждают его мышление, и исследовать именно те стороны общего бытия, которые по его убеждению служат необходимым основанием для разрешения главных задач философии. А так как интерес, возбуждающий философское мышление, различен, смотря по разности индивидуумов и времен, и останавливает внимание мыслителей на разных предметах, то естественно, что из этой разности философских интересов возникают как разные определения предмета философии, так и разные направления в исследовании и познании этого предмета. Философия не была бы плодом самостоятельного мышления, если бы она не заключала в себе возможности такого разнообразия в определении ее предмета, если бы она ограничивала исследования философствующего ума каким-либо законченным, традициональным или эмпирическим понятием о своем предмете". Выходит, таким образом, что современная философия может даже хвалиться тем, что у нее нет никакого определенного предмета, потому что, благодаря этой своей беспредметности, она дает своим поборникам право самостоятельного размышления *de omnibus et nihilo*.
6. Даже простой анализ познавательного процесса может очень ясно и определенно указывать на действительный предмет философии. По верному замечанию проф. В. Н. Карпова, *Введение в философию, СПб., 1840, стр. 123*, "нашему сознанию непосредственно присуще только наше Я с главными проявлениями его природы и с теми элементами, которые, вошедши в него из мира объективного, сделались неотъемлемым его достоянием; посему первый момент сознания есть сам человек,

и первая наука в системе философии есть наука самопознания или субъект в сфере мыслимого". Сравн. новейшее определение начал философии у Opitz'a, Grundriss e. Seinswissenschaft, Leipz., 1897, Bd. 1, Abth. J, S. 3-9. Если же обратить внимание на психологическую историю научного мышления, то можно будет очень точно обозначить и те отношения, в каких именно человек служит предметом философского исследования. Чисто теоретический интерес научного мышления определяется не практическими мотивами физической жизни, а идеальным мотивом истины, мотив же этот возникает и развивается в сознании человека только из стремления его к познанию себя самого. Мир можно изучать ради удовольствия познания, себя же самого человек может изучать только ради познания истины о себе, и если этот идеальный мотив познания в действительности переносится на изучение внешнего мира, то лишь потому, что это изучение служит или может служить целям самопознания. По верному суждению проф. П.И.Линицкого, Пособие к изучению вопросов философии, Харьков, 1892, стр. 401, "стремление к познанию мира в его целом может происходить только из потребности нравственной, именно из потребности постигнуть свое человеческое положение и назначение в мире, постигнуть свое мировое значение, смысл своего существования в этом мире; а это значит, что главный мотив миропознания или мироизъяснения философского заключается в развитии самосознания; самосознание же необходимо человеку для того, чтобы овладеть собой, своими инстинктами, желаниями и сделать себя тем, чем он должен быть". Сравн. определение задач философии у проф. Грота, К вопросу об истинных задачах философии. "Русск. Мысль", 1886, №11, стр. 21-41. Этот нравственный, мотив философских стремлений делает совершенно понятным то обстоятельство, что "философия всегда признавала самосознание человеческого духа основой для себя и вместе главной своей задачей" (проф. Линицкий, указ. соч., стр. 202). Отсюда же становится совершенно понятным и то, что "наука самопознания, по верному взгляду Сократа и Платона, не может выйти из сферы наук философских, не уничтожив существа самой философии и не разрушив системы всех человеческих знаний" (проф. Карпов, указ. соч., стр. 24).

7. Все предикаты в человеческом мышлении о природе вещей, как, например, субстанциональность и являемость, причинность и производимость, устойчивость и последовательность, произвольность и необходимость, сознательность и бессознательность, деятельность и неподвижность, создаются человеком только на основании сравнения вещей с собой самим. Но, объясняя природу всех вещей мира в себе самом и чрез себя самого, человек свою собственную природу не может объяснить иначе, как только в признании действительного бытия Безусловной Личности, потому что при своем условном бытии он имеет в себе, однако, действительные свойства безусловного бытия.
8. Идеализм, опираясь на истину самосознания, превращает весь мир бытия в мир представлений мыслящего субъекта, но человек все-таки необходимо сознает этот мир представлений не как мир своих собственных произведений, а как мир неизбежных противодействий себе. Материализм, опираясь на истину бытия, превращает самосознание человека в непонятный призрак мира, но если человек и может мыслить свое сознание как произведение физического мира, то сознать его в качестве такого произведения он все-таки ни в каком случае не может.

Следовательно, и в идеалистическом, и в материалистическом объяснении человека достигается только одно, что сознание ставится в противоречие с мышлением, объяснения же на самом деле никакого не дается. Теистическое объяснение человека избегает крайностей идеализма и материализма, потому что оно в полной мере признает и непосредственную достоверность человеческого самосознания, и наличную действительность бытия. Поэтому нет ничего удивительного в том, что к этому объяснению нередко обращаются даже такие мыслители, которые по своим воззрениям стоят весьма далеко от теизма, и даже такие мыслители, которые относятся к теизму прямо отрицательно. Фихте, например, мысливший совершенно атеистически, в объяснении человека все-таки обращался к идее Бога. "Только в Тебе, Непостижимом, говорит он, и сам я делаюсь понятным себе, и мир для меня делается совершенно понятным, и вся загадка моей жизни разрешается, и в моем духе возникает полнейшая гармония". *Bestimmung d. Menschen*, S. 304. Можно указать также на сходное с мнением Фихте суждение Гегеля, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke*, Bd. XI, S. 3-7.

9. Основной догмат материалистической веры составляет исповедание непостижимой тайны в физическом происхождении психических явлений. "Каким образом, говорит Спенсер, сила, существующая в виде движения, теплоты или света, может стать известным видом сознания, каким образом, например, колебание воздуха производит ощущение, которое мы называем звуком, а силы, освобождающиеся при химических изменениях в мозгу, дают начало движению это тайны, которые нам нет возможности постигнуть". *Основные Начала*, стр. 235. Сравн. суждение проф. Ковалевского, *Основы механизма душевной деятельности*, стр. S3.
10. Опыт сочинения материалистической религии можно видеть у Штрауса. *Der alte und der neue Glaube*, S. 142-148.
11. Паульсен, *Введение в философию*, стр. V: "Философия старается и это, можно сказать, есть движущий момент во всем развитии новейшей философии сделать религиозное мирозерцание и научное объяснение природы совместимыми друг с другом".
12. Comte, *Cours de philosophie positive*,
13. Когда основатель элейской философской школы Ксенофан (в конце IV и в начале V в. до Р. Хр.) излагал свое учение о Боге, что "один есть Бог, превыше богов и людей, ни видом, ни мыслию не похожий на смертных, хотя люди и воображают себе, что будто боги родились, что они образованы подобно им и, как схожие с ними, имеют их одежду, и образ, и голос" (у Климента Александр. *Strom*, lib. V, p. 601), то все фанатичные поборники слепого суеверия имели, конечно, полное основание думать, что философ разрушает религию, потому что он проповедовал такого Бога, которого не знала толпа. И когда основатель цинической школы философ Антисфен (в первой половине IV в. до Р.Хр.) с бесстрашной откровенностью говорил толпе, что "если бы только удалось ему поймать Афродиту, то он бы пристрелил ее, потому что много прекрасных и добрых женщин она сделала распутницами" (у того же Климента

Александр, lib. II, p. 486), то все чувственные поклонники безнравственного культа имели, конечно, полное основание считать его безбожником, потому что он не просто лишь отрицал их представление об Афродите, ко и прямо обещался изловить и пристрелить ее. Однако эта несомненная вражда философии с народным суеверием только по крайнему недоразумению может считаться за вражду ее с религией. Действительное соотношение философии и религии вполне правильно определил Цицерон, Tusculan. lib. I, cap. 26: philosophia nos primum ad deorum cultum erudit. Срав. суждение Фихте, Anweisung zum Seligen Leben, Werke, Bd. V, S. 418: "Только путем систематического изучения философии можно возвыситься до религии и до ее благословений".

14. Предметное единство религиозных верований и философских размышлений постоянно утверждалось всеми поборниками идеалистической метафизики, но так как психологическая связь религиозного сознания и философского мышления при этом не разъяснялась и не принималась в расчет, то соотношение религии и философии определялось совершенно произвольно. Деизм заменяет религию философией, теизм подчиняет философию религии, пантеизм совершенно сливает их. Между тем, даже и при полном тождестве религиозных верований и философских размышлений, религия и философия все-таки являются фактами совершенно различными: религия есть жизнь по вере в Бога, а философия есть мысль об истинной жизни по истинной вере в Бога, Поэтому философия, очевидно, выходит не из исповедания религиозной веры, а только из критики ее, но зато уж она и приходит не к замене религии метафизической доктриной, а только к признанию или отрицанию данного содержания религиозной веры как истинного или ложного.
15. Минуций Феликс в своем Октавие, гл. 20, на основании суждений о Боге разных языческих мыслителей, считал возможным прийти к такому заключению: "Или теперь христиане философы, или философы тогда уже были христианами". Знаменитый Ориген в своих Строматах, по сообщению блаж. Иеронима, Epistola 83, пошел в этом направлении еще дальше, christianorum et philosophomm inter se sententias comparans et omnia nostrae religionis dogmata de Platone, et Aristotele, Numenio Cornutoque confirmantfv.
16. По сообщению блаж. Иеронима, *Εὐχαιρίδιον* пифагорейского философа Секста появился в латинском переводе с именем св. мученика Сикста, римского епископа. Известно также, что *Εὐχαιρίδιον* стоического философа Эпиктета был настольной книгой у св. Нила Синайского и послужил источником и образцом для собственного *Εὐχαιρίδιον*'а св. Нила.
17. Такие суждения об языческой философии высказывали все те мыслители, которых именно философское искание истины привело к исповеданию Христа, как, например, св. Иустин мученик, Апология, гл 10 и особенно 13, срав. Апол. I, гл. 46.
18. Исключительное значение философии для христианской религии очень ясно было понято еще древними христианскими учителями. Люди, говорит Лактанций, потому только и заблуждаются, что или принимают одну только религию, оставив

философию, или же учатся одной только философии, оставив религию, тогда как одна без другой они не могут быть истинными (Diviner, institut., lib. III, cap. 11: homines ideo falluntur, quod aut religionem suscipiunt, omissa sapientia, aut sapientiae soli student, omissa religione, cum alterum sine altera esse pop possit verum, conf. lib. IV, cap. 3-4). Религия, с отрицанием философии, отвергает свою же собственную истину, потому что неизбежно превращается в пустое суеверие, и философия, с отрицанием религии, отвергает свою же собственную живую силу, потому что неизбежно превращается в пустое резонерство. Поэтому для действительного существования христианства как истинной религии и для действительного осуществления истинной философии как достоверного познания истинной мудрости необходимо соединение откровения и философии. Благодаря откровению человек может узнать ту мудрость, которая для языческого мира была скрыта в уме Божества и действительно открылась только с явлением Христа на земле, а благодаря философии человек может увидеть в христианстве единственный путь к подлинному оправданию своего назначения в мире. Ввиду этого совершенно понятно желание древних христианских учителей церкви, чтобы жизнью христиан руководила философия (у св. Григория Нисского, по изданию его творений в патрологии Миня, t. III, col. 456: "настлавляется вся жизнь христиан обычаем философии"). Они смотрели на философию, как на подлинный путь оправдания, который ведет человека, чрез познание нужды в оправдании, к усвоению его и таким образом прямой дорогой приводит человека к достижению истинной цели жизни "всякий философский путь поистине есть путь праведный и ведет к верной цели" (ibid., col. 304, conf. 267).

19. Историческое доказательство бытия Божия, как оно обыкновенно излагается в разных богословско-философских трактатах, является таким странным доказательством, что его даже и понять невозможно. Непонятно именно, почему и каким образом так называемый общий смысл получает значение критерия истины и какое значение может иметь этот критерий для научно-критического мышления. Наше психологическое толкование исторического доказательства, конечно, лишает его всякого доказательного значения, но зато из этого толкования по крайней мере становится до очевидности ясным, на что именно опирается историческое доказательство и к чему собственно направляется оно. Действительная цель его заключается не в том, чтобы убеждать в истине веры, а в том, чтобы охранять существующую веру, и потому вся доказательность его заключается не в разъяснении состоятельности веры, а только в разъяснении необходимости поддерживать веру.
20. Такое предположение является совершенно естественным ввиду того несомненного факта, что деятельностью критической мысли может устраняться собственно не идея Бога, а только объективное значение этой идеи, так что мысль о Боге несомненно является всеобщей мыслью людей, хотя в объяснении этой мысли и существует противоположность теизма и атеизма.
21. О врожденности богосознания говорили многие древние мыслители, причем некоторые из них даже полагали, что мысль о Боге врождена не только человеку, но и животным. Так, например, думал, по сообщению Климента Александр. Strom., p.

неотличной, или до стоического учения о Боге как о душе мира, находящейся в таком же существенном отношении к миру явлений, как наша душа к организму. Вот почему это доказательство во всей силе допускается философами пантеистического направления, напр. Спинозой. Если же оно идет дальше и говорит, что безусловное бытие, которое необходимо требуется понятием бытия условного, есть Божество как существо отличное от мира и трансцендентное, то оно переступает границы правильного умозаключения и привносит черты понятия о Боге, которые не заключаются в его помыслах. Философ, конечно, никогда не может помириться с неправильными умозаключениями, а христианин никогда не может допустить существенного искажения христианского догмата. Поэтому философу-христианину следует непременно сдать космологическое доказательство в архив философских древностей. Оно может только мутить умы и колебать веру, разъяснить же и доказать оно ничего не может.

28. Jacobi, Von d. gottlichen Dingen, Werke, Bd. III, S. 426: "Природа закрывает Бога, потому что она повсюду открывает лишь судьбу — одну только неразрывную цепь наличие действующих причин без начала и без конца, с одинаковой необходимостью исключая и промысл и случай. Независимое действие, подлинно свободное начинание в ней и из нее оказывается совершенной невозможностью. Безвольно она действует и нисколько не думает ни о благе, ни о красоте: она не творит, а просто лишь бесцельно и бессознательно из своего мрачного хаоса преобразует себя самое, с одинаково неустанным усердием вызывая исчезновение, как и появление, смерть, как и жизнь, и никогда не создавая того, что существует только из Бога и предполагает свободу; она не производит добродетели, она ничего не создает бессмертного",
29. Кудрявцев, loco cit., стр. 497: "Если к доказательствам бытия Божия прилагать строго логическую мерку априорно-рационального доказательства, то они не выдерживают критики, так как в них, с одной стороны, истина, выводимая в заключении, предполагается в посылах, с другой — самые посылки не имеют той аксиоматической неоспоримости, какая требуется для полной состоятельности выводимого из них заключения". Это справедливое замечание проф. Кудрявцева в полной мере относится и к существующей конструкции психологического доказательства, потому что как у Декарта, так и у современных мыслителей (например, у того же проф. Кудрявцева, с. 329-364) процесс этого доказательства выходит не из идеальной природы человеческой личности, а из самой идеи Бога как факта человеческого мышления, и потому доказательство направляется не к разъяснению человеческой личности как реального образа Бога, а только к чистому предположению о сверхъестественном происхождении человеческой идеи Бога, так что доказательство ровно ничего собой не доказывает.
30. Точным выражением этого настроения в человеке может служить известное суждение Протагора, Diog. Laert, IX, 51: "О богах я не могу знать, есть ли они, нет ли их". В настоящее время положение религиозного индифферентизма составляет основной догмат позитивной философии: ни утверждать бытие Бога, ни отрицать Его бытие, а просто молчать о Боге и только.

31. Fichte, Gerichtliche Verantwortung gegen Anklage d. Atheismus, Werke, Bd. V, S. 261: "Сказать о Боге, что Он есть субстанция, значит по нашей системе и по обычному словоупотреблению сказать, что Он есть протяженная материя и Его можно видеть, слышать, чувствовать и т.д.". Appelation an das Publicum gegen d. Anklage d. Atheismus, ebend., S. 216: "Субстанция необходимо обозначает такую сущность, которая чувственно существует в пределах пространства и времени". Следовательно, S. 217: "Субстанциальный Бог необходимо есть протяженное в пространстве тело". Но "понятие о Боге как о некоторой материальной вещи невозможно и противоречиво", Gerichtliche Verantwortung, S. 262. Поэтому "бытие Бога как особой субстанции я отрицаю", Appelation, S. 217. "Я совершенно не могу приписать Ему возможное только для меня чувственное понятие существования", ebend., S. 220. Срав. такие же соображения Фейербаха, Wesen d. Christenthums, S. 273-274. Критического разбора подобные соображения, разумеется, не требуют, потому что слишком уж ясно проглядывает в них претензия на всеведущее познание бытия благодаря вопиющему смешению условий человеческого познания с природой бытия.
32. Buchner, Der Gottes-Begriff und dessen Bedeutung in der Gegenwart, Leipz., 1874, S. 45-46.
33. Tim. op., t. II, p. 204: *"τον ποιητην και πατερα τουδε του παντος ευρειν τε εργον και ευροντα εις παντας αδυνατον λεγειν"*
34. Платон смотрел на эту болезнь неверия как на самое обычное выражение юношеского недомыслия и потому не придавал ей никакого значения. В X книге Законов, Op., t II, p. 443, он обращается к неверующему юноше с таким увещанием: "Ты еще юноша, и с течением времени многие суждения, которые теперь кажутся тебе верными, ты еще переменишь и установишь противоположные суждения: повремени же пока быть судьей в решении самых важных вопросов не ты один и не друзья твои первые и в первый раз имеете такое мнение о богах, но и всегда находилось более или менее значительное количество людей, одержимых той же болезнью; и вот я, обращаясь со многими из них, желал бы сказать тебе, что никто еще из тех людей, которые в юности своей держались этого мнения о богах, что будто их нет, не дожил до старости, оставаясь при своем юношеском размышлении".
35. Сенека, epist. 88, насмешливо замечал об академиках, что они ввели новое знание о том, что ничего не знают *academici novam induxerunt scientiam nihil scire*. У Лактанция же (*divinum institut, lib. III, cap. 14*) сделано замечание, что, кроме этого знания, они ничему и не учат, *academia nihil docet, nisi ut scias, te nihil scire*.
36. Диоген Лаэрт., De vitis philosoph., IX, 24, сообщает мнение элейца Мелисса, что о богах совсем не следует рассуждать человеку, потому что никакое познание о них совершенно невозможно. Такое же сведение сообщается им и о стоическом мыслителе Аристоне Хиосском, *ibid., VII, 160*, сравн. о нем сообщение Цицерона *De nat. deor. I, 13*. Следует, впрочем, заметить, что воздержание от богословских рассуждений было рекомендовано еще Платоном, но только рекомендовано лишь в

качестве профилактического средства от болезни неверия, Leges, lib. VII, p. 399.

37. Основной догмат позитивизма: L'esprit humain peut observer directement tous les phenomenes, excepte les siens propres, у Канта, Cours de philosophie positiv, Vol. I, p. 35.

I-IX. Загадка о человеке

1. В настоящее время, разумеется, нередко можно услышать такие суждения, что по результатам современных исследований в области природы и истории человек произошел как механически необходимый продукт физической природы и лишь постепенно сделался человеком. Froschammer, op. cit.,
2. Основание идеалистических отрицаний человека как действительной вещи физического мира прекрасно выражено у Фихте, Bestimmung d. Menschen, S. 308: "Человек не есть произведение чувственного мира, и конечная цель его существования не может быть достигнута в пределах этого мира. Его назначение выходит за границы пространства и времени и за границы всего чувственного. Что он есть и чем ему следует сделаться, об этом ему хочется знать, и мысль его стремится возвыситься над всеми границами чувственности, соответственно его высокому назначению. Он вынужден так поступать, потому что где находится подлинное бытие его, там уж необходимо находится и мысль его. И воистину самое человеческое и единственно достойное человека воззрение, которым выражается вся сила человеческой мысли, есть то воззрение, в котором он возвышается над границами чувственности, по силе которого все чувственное превращается для него в чистое ничто и становится простым отражением в смертных очах одного только устойчиво пребывающего сверхчувственного".
3. Kant, Streltd. Facult, S. 390; Fichte, Bestimmung d. M., S. 249.
4. Kant, op. cit., S. 391, срав. молитвенное обращение к Богу у Фихте, op. cit., S. 305: "Твои отношения ко мне и Твоя связь со мной, конечным, и со всем конечным очевидны для меня: да буду я тем, чем я должен быть. И Твои отношения ко мне в ясной очевидности предъясняются мне как сознание моего собственного бытия. Ты производишь во мне познание о моей обязанности, о моем назначении в ряду разумных существ; как этого я не знаю, да и не нуждаюсь об этом знать. Ты ведаешь и разумеешь, о чем я думаю и чего я хочу: как Ты можешь знать, посредством какого акта Ты имеешь это познание, я этого совершенно не понимаю... Ты имеешь волю, потому что Ты желаешь, чтобы мое свободное послушание Тебе имело последствия на целую вечность, но акта твоего хотения я не понимаю и знаю только, что Твое хотение не похоже на мое".
5. У Фихте, op. cit., S. 265, сравн. S. 283: "Вечная жизнь, которую я давно уже получил во владение себе, служит для меня единственным основанием, по силе которого я могу еще продолжать свою земную жизнь".

6. Фихте, *ibid.*, S. 254: "Всякое мое убеждение есть только вера, и оно выходит только из моего душевного настроения, а не из рассудка". Для суждения о достоинстве этой нерассудительной веры достаточно будет указать хотя бы такой факт, что, опираясь на свое душевное настроение, Фейербах также был проповедником веры: "Вера необходима человечеству это несомненно так, но только ведь не прямо же наша вера; ведь и мы, неверующие, веруем, но мы веруем обратно тому, во что веруете вы, верующие", *Wesen d. Christenth. Werke, Bd. III, S. 409*. Таких противоположностей веры, конечно, не могло бы существовать, если бы для состоятельности веры требовалось несколько больше простого желанья человека верить непременно в то, во что ему хочется верить.
7. Fichte, *System d. Sittenlehre*, S. 91.
8. Froshammer, *op. cit.*, S. 40, *срав.* 166.

ТОМ II

II-I. Христианское вероучение и соблазны ума

1. В Книгах о вере св. Феофила Антиохийского (кн. II, гл. 36) приводится один характерный отрывок из Сивиллиных книг, которым прекрасно выражается значение физических мотивов в религиозном мышлении будущей жизни. "Почитающие истинного и вечного Бога, поучала Сивилла, получают себе в наследие вечную жизнь и *будут вечно обитать в прекрасном райском саду и питаться сладким хлебом с звездного неба*". На низшей ступени религиозного развития это представление будущей жизни является *общечеловеческим*, и потому оно легко уживается со всякой религией. Оно существовало в иудействе и в язычестве, может существовать и в христианстве. Но всего резче слепая склонность к этому представлению выразилась в иудействе. Священные книги евреев глухо упоминают только об аде и решительно ничего не говорят о будущем рае. И, однако же, еврей нисколько не задумался над великой тайной этого замечательного молчания своих священных книг и создал себе такое представление рая, которое ничем существенно не отличается от представления языческой Сивиллы. В *третьей книге Ездры II, 18-19*, неизвестный апокалиптик сообщает от лица Божия такое откровение: "Я пошлю тебе в помощь рабов Моих Исайю и Иеремию, по совету которых *Я освятит и приготовил тебе двенадцать дерев, обремененных различными плодами, и столько же источников, текущих молоком и медом, и семь гор величайших, произражающих розу и лилию, чрез которые исполню радостью сердца сынов твоих*". Нетрудно догадаться, как понимали евреи учение своих великих пророков.
2. По получении в Иерусалиме известия о воскрешении Лазаря, *первосвященники и фарисеи собрали совет и говорили: что нам делать? Этот человек много*

чудес творит. Если оставим Его так, то все уверуют в Него, и придут римляне, и овладеют и местом и народом нашим... Лучше нам, чтобы один человек умер за людей, нежели чтобы весь народ погиб... С этого дня положили убить Его (Иоан. 11, 47-48, 50, 53). Очевидно, мотивом этого приговора послужили те именно соображения, на которые мы указываем в тексте своих рассуждений. Ведь римляне уже владели и местом и народом иудейским. Стало быть, члены иудейского синедриона могли опасаться не *нашествия* римлян, а только *возможного примирения* иудеев с римским владычеством. Через несколько дней, во время официального суда над Спасителем, первосвященники пригласили некоторых лжесвидетелей и повели свое следствие в другом направлении (Матф. 26, 59-66; Марк. 14, 55-64), но это следствие было необходимо им не для составления справедливого приговора, а только для оправдание заранее составленного приговора *в глазах иудейского народа*, почитавшего Спасителя за истинного Божия посланника.

3. У Платона, Phaedo cap. 11.
4. По суждению пифагорейского мыслителя Филолая: "свидетельствуют и древние богословы и прорицатели, что в наказание за что-то душа сопряжена с телом и похоронена в нем, как в могиле" Климент Александрийский. Строматы, III, 17.
5. У Платона Teaet. Op., ed. Didot, vol. I, p. 135, Phaedo, cap. 29, Civitas vol. II, p. 38, 44.
6. Секст Эмпирик, Pyrron. III, 230, приводит соображение Гераклита: "когда мы живем, мертвы наши души и схоронен в нас, когда же мы умираем, оживают и живут души" Секст Эмпирик. Пирроновы основоположения, III, 230.
7. Phaedo, cap. 30-31, Phaedr. cap. 28-30.
8. Ibid., cap. 62.
9. Вся сущность философской сотериологии язычества выражается одним положением Платона, что человек, познавший истину, сам по себе достаточен для того чтобы вести хорошую жизнь, и ни в чем другом для этого решительно не нуждается. Civitas, lib. III, p. 41.
10. Последние строфы "золотого стихотворения" пифагорейцев: "Когда бы, оставивши тело, ушел ты в свободный эфир, стал бы ты богом бессмертным, нетленным и уж более не был бы смертным".
11. Teaet., p. 135: "нужно стараться как можно скорее бежать отсюда туда, бегство же есть уподобление Богу по мере возможности". Cp. Civitas, lib. VII, p. 128.
12. У Платона, Alcibiad. II, Oper. col I, p. 501.

13. У св. Иустина Мученика, Dialog, cum Tryphone, cap. 10: "Ваши правила в так называемом евангелии, говорил иудей Трифон св. Иустину, я нахожу столь великими и удивительными, что, по моему мнению, *никто не в состоянии выполнить их*: я постарался их прочесть. Ввиду этого нас весьма смущает то обстоятельство, что вы хвалитесь своим благочестием и считаете себя лучшими, чем другие люди, а на самом деле вы ничем не отличаетесь от других людей и не превосходите своей жизнью даже язычников: *вы не соблюдаете ни праздников, ни суббот и не имеете обрезания*, а полагаете свое упование на распятого человека и все-таки надеетесь получить себе милость от Бога, *не исполняя Его заповедей*", Очевидно, иудей Трифон относился к христианам не только снисходительно, но *по-своему* даже сочувствовал им. Уверенный в неисполнимости евангельских заповедей, он смущался не тем, что для человека недостижима жизнь по евангелию, а тем, что, зная об этой недостижимости, люди, однако, нисколько не заботятся о том, чтобы покрыть свои очевидные несовершенства соблюдением таких легко исполнимых постановлений, как обрядовые постановления Моисеева закона. С точки зрения иудея Трифона, человеку следует помышлять не о святости, а только о возможном избежании Божия гнева; в видах же достижения этой цели, разумеется, достаточно и того, чтобы человек, в меру своих немощных сил, делал, что он может делать, лишь бы только это возможное для человека действительно было заповедано ему к исполнению самою Божней волей. С этой точки зрения он вполне искренно мог посоветовать св. Иустину (Ibid., с. 9): "Если ты желаешь послушаться меня, то *прими сначала обрезание, а потом соблюдай по закону субботу и праздники и новолуния Божии, и вообще исполняй все, что написано в законе, и тогда, быть может, ты получишь себе милость от Бога*".
14. У Оригена, Contra Celsum, IV, 65. "Зло, говорит Цельс, не от Бога, оно связано с материей и обитает в самой природе смертных существ"; VIII, 55: "Такова уж самая природа материального бытия, что все люди искушаются злом, потому что зло здесь существует необходимо, но другой области оно не имеет"; V, 14: "Даровать телу вечную жизнь Бог не пожелает, да и не может Он этого сделать, потому что Он есть разум всего сущего и, стало быть, Он не может поступать вопреки разуму и вопреки Себе Самому".
15. Ibid., VII, 28; VIII, 60, 63; сравн. 49, 53, 55.
16. Ibid., IV, 3: "какой смысл для Бога в этом нисхождении в мир? Уж не затем ли Он приходил, чтобы разузнать о делах человеческих? Но разве Он не знает всего? И разве Он не мог исправить всего своей божественной силой?"
17. Против христианского учения о том, что у Бога есть Сын, *принципиально* не возражали даже и строгие монотеисты-иудеи, хотя это учение и казалось им новым и странным. Но учение о том, что предвечный Сын Божий во времени явился на

землю как обетованный Мессия-Христос, встречало себе сильные возражения с точки зрения иудейских представлений о Мессии как о простом человеке: "Ты говоришь, возражал св. Иустину иудей Трифон, *Dialog.*, сар. 48, что Христос есть Бог, сущий прежде век, благоволивший потом родиться и сделаться человеком, а что Он не просто человек от человеков; это мне кажется не только странным, но и нелепым"; *ibid.*, сар. 49: "Ибо мы все ожидаем, что Христос будет человеком от человеков". Что же касается христианского учения, что явленный миру Христос есть именно Иисус из Назарета галилейского, то это учение, ввиду крестной смерти Иисуса Христа, иудеями прямо отвергалось как богохульное?

18. *Contra Celsum* IV, 73: "Не смешно ли в самом деле, что Высочайший Бог, гневаясь и негодуя на грехи людей и угрожая им карой за грехи, посылает им собственного Сына, и Тот вместо того, чтобы подвергнуть наказанию людей, Сам переносит от них такие мучения, какими следовало бы наказать их".
19. *Contra Cels.*, VI, 42.
20. *Ibid.*, 11,38, 47.
21. *Contra Cels.*, IV, 62; V, 2.
22. *Contra Cels.*,
23. *Ibid.*, VI, 75: "Воплощенному божественному духу во всяком случае следовало бы превосходить других людей или ростом, или красотой, или силой, или голосом, или величием, или красноречием, потому что немыслимо, чтобы тот, в ком больше было божественного, чем в других людях, ничем бы не отличался от обыкновенного человека".
24. *Ibid.*, VI, 73: "Если уж Богу угодно было ниспослать в мир своего собственного духа, то что же могло заставить Бога вдохнуть его во чрево жены? Разве Он не мог создать ему вид человека и приспособить ему человеческое тело, не ввергая своего духа в такую нечистоту? Ведь если бы Он прямо явился с небес, тогда и неверие в Него было бы невозможно".
25. *Ibid.*, II, 33, 39; VI, 78, 81.
26. Kellner. *Hellenismus und Christenthum, oder die gelstige Reaktion des aniiken Heidenthums gegm das Christenthum* Koln, 1866, S. 51-52, 216, 224-225, Aim. Uriheile heidnisther und judischer Schriftsteller der vier ersten christlichen Jahrhunderteuber Jesus und die ersten Christen. Leipzig., 1864, S. 62, 85, 87, 120,141.
27. *Contra Cels.*, II, 49.
28. *Contra Cels.* I, 28. Цельс передает эту легенду от имени иудея, и она, несомненно,

иудейского происхождения. Aim. Op. cit., S. 124, 139-140, 151-152. Все клеветнические изветы на Христа и на христиан св. Иустин Мученик также приписывал иудеям. Dialog., cap. 17: "Вы постарались, говорит он иудею Трифону, по всей земле распустить печальные, грязные и лживые обвинения против единого непорочного, истинного Света, посланного людям от Бога". Срав. cap. 108: "И вы еще клеветаете, что будто Он учил тем безбожным, беззаконным и нечестивым делам, в которых вы пред всем родом человеческим обвиняете нас, исповедующих Его Христом, учителем и Сыном Божиим".

29. Матф. XVII, 65: Пилат сказал им: имеете стражу, пойдите охраняйте, как знаете. Римское владычество уничтожало политическую самостоятельность иудейского народа, но свободы внутреннего самоуправления оно не нарушало (Иоан. VIII, 33; XI, 48). Иудеи платили подать римскому императору и должны были мириться с пребыванием даже в самом Иерусалиме римского гарнизона, но при этом они свободно жили по своим нравам и обычаям и управлялись по закону Моисееву. В гражданских делах управлением заведовали тетрархи, умевшие иногда весьма хорошо разыгрывать роль самостоятельных восточных деспотов. Так, например, Ирод четвертовластник, по капризу плясуньи, велел отрубить голову Иоанну Крестителю, видимо несколько не смущаясь тем обстоятельством, что в Иудее находился римский проконсул, каковым в то время был уже несчастный судья Спасителя Понтий Пилат (Матф. XIV, 3-11; Мар. VI, 17-28; срав. Лук. III, 1). В делах религиозных управлением заведовал иудейский синедрион во главе с первосвященником. Синедрион также, без всякого контроля со стороны римской власти, мог карать и миловать, сажать в тюрьму и приговаривать к смерти. Так, например, по распоряжению иудейских первосвященников апостолы несколько раз подвергались тюремному заключению (Деян. IV, 1-2, V, 17-18), а св. первомученик Стефан был приговорен иудейским синедрионом к смертной казни и был побит камнями (VI, 12-15; VII, 54-60).

Для достижения административно-полицейских целей в распоряжении иудейского синедриона, как и в распоряжении царя Ирода, находилась военная стража, совершенно отдельная от римского гарнизона, набранная только из иудеев. Такой, несомненно, была "стража при храме", т.е. стража, охранявшая иерусалимский храм и наблюдавшая за порядком на дворе храма и в притворах его. Языческой стражи здесь не могло быть, а между тем эта "стража при храме" представляла из себя военный отряд, и ею заведовал особый военный начальник (Деян. IV, 1; V, 24, 26). Из иудеев же, несомненно, была избрана и военная стража при царе Ироде. На это ясно указывает весьма замечательный факт из книги Деяний апостольских (XII, 1-4) о заключении царем Иродом в темницу апостола Петра с повелением четверым четверицам воинов стеречь его. Апостол чудесно спасся из темницы, и царь Ирод, поискав его и не нашедши, судил стражей и велел казнить их (XII, 19). Казнить римского солдата Ирод, понятно, никогда бы не посмел. Очевидно, его воины были набраны из иудеев.

Само собой разумеется, что римская власть не могла допустить произвольного увеличения иудейской военной стражи, и потому состав ее, несомненно, был ограничен. Но эта стража и назначалась только для исполнения административно-

полицейских обязанностей при обычном течении жизни. В тех исключительных случаях, когда можно было опасаться за спокойствие целого города или даже целой провинции, обыкновенно вмешивалась в дело римская власть и употребляла в дело свою собственную военную силу. Так, например, тысяченачальник Клавдий Лисий вмешался в дело апостола Павла, потому что до него дошла весть, что весь Иерусалим возмутился (Деян. XXI, 31). Таким же образом римская власть забрала в свои руки и разбойника Варавву, потому что он произвел в городе возмущение (Лук. XXIII, 19). В этих случаях захваченные заключались уж не в народной темнице, куда заключали своих узников царь Ирод и первосвященники (Деян. V, 18), а в тюрьме при крепости, занимаемой римским гарнизоном (Деян. XXII, 24). Спаситель был захвачен в саду Гефсиманском иудейской военной стражей, именно стражей при храме, отряд которой в то время был на всякий случай усилен толпой служителей от первосвященников, старейшин и книжников (Иоан. XVIII, 3, 12, снести Лук. XXII, 52 по греческому тексту); и хотя Он был осужден на крестную смерть римским наместником, но во всем деле Его римская власть в действительности совершенно не была заинтересована, да и не могла быть заинтересована. Ввиду этого совершенно понятно заявление Пилата: имеете стражу, возьмите, охраняйте, как знаете. Так как он сказал это иудейским первосвященникам, то, стало быть, он имел в виду иудейскую "стражу при храме". Стало быть, из этой именно стражи и был назначен военный караул ко гробу Спасителя.

30. Beyschlag. Das Leben. Jesu, 2-te. Auflage,
31. Contra Cels., II, 55.
32. Contra Cels., II, 73: "После воскресения из мертвых Ему бы следовало воочию просветить людей и показать им то дело, ради которого Он приходил в мир". II, 78: "Ведь не затем же Он приходил в мир, чтобы мы сделались неверами".
33. Contra Cels., I, 28, 71; II, 49; VI, 42.
34. Деян. 5, 36-37. Кроме этого, у св. Иустина, Апол. I, гл. 26: "По вознесении Христа на небо демоны выставляли некоторых людей, которые называли себя богами".
35. Toldoth Jeschu произведение иудейской противохристианской литературы, в сокращении передается у Альма. Op. cit., S. 150-158.
36. Kellner. Hellemsmus und Christenthum, S. 221-222.
37. Различные соображения новой и новейшей отрицательной критики по вопросу о лице И.Христа и о сущности дела Его суммированы у Альма: Theologische Briefe, Bd. III, а также у Штеуделя: Kritikd. Religion, insbesondere d. christlichen,
38. Religion innerhcd b d. Grenzen d. biossen Vernunft. Sämtl. Werke ed. Hartenstein, lid. VI, S. 138. Справ. ibid., S. 146: "Это несущественно и, стало быть, вовсе не нужно тать,

- что сделал или делает Бог ради блаженства человека". Ibid., S. 232: "Истинная религия заключается не в знании или исповедании того, что сделал или делает Бог ради нашего блаженства, а в том, что мы сами должны делать ради того, чтобы или сделаться достойными блаженства".
39. Ibid., S. 270: "Верить в откровение, как нам рассказывает о нем священная история, и исповедовать это откровение, как будто через это мы можем сделаться угодными Богу, это опасное религиозное заблуждение". Срав. S. 274: "Хотеть достигнуть чего-нибудь в отношении оправдания пред Богом посредством религиозного культа это суеверие".
40. Ibid., S. 294. Срав. *Metaphysik d. Sitten*, Bd. VII, S. 243: "Преклонение колен и падение на землю даже с целью выразить этим почитание небесных предметов противно человеческому достоинству".
41. Историческое развитие английского деизма и отношение его к христианству довольно обстоятельно представлено в сочинении Lechler'a *Ceschichte d. englischen Deismus*. Stuttgart, 1841.
42. Фихте. *Anweisung zum seligen Leben*, S.W., Bd. V, S. 504: *Du bedarfst keines Hinges ausser dir, auch nicht eines Gottes; du selbst bist dir dein Gott, dein Heiland und dein Erlöser.*
43. Фихте. *Staatslehre*, S.W., Bd. IV, S. 554: "Вера в чудеса в обыкновенном смысле, т.е. вера в коренное вмешательство духовного в жизнь чувственного мира, а также и вера в явления и вообще вера в магическое влияние сверхчувственного на чувственное есть грубое языческое суеверие". Срав. соображение Канта: *Religion*. V, 180-185.
44. Havet. *Christianisme et ses Origines*, t. I-IV, Paris, 1871, Preface.
45. Spiess. *Logos Spermaticos, Parallelstellen zu neuen Testament aus den Schriften der alien. Griechen*, Leipzig, 1871. Шпис тщательно подобрал из греческих авторов не только действительные параллели, но даже и самые отдаленные аналогии почти к каждому стиху ваших евангелий и апостольских посланий. Но к тем евангельским и апостольским текстам, в которых излагается христианское учение о спасении людей кровавой смертью и воскресением Сына Божия, никаких параллелей и аналогий он не нашел,
46. Апол, I, гл. 21; "Если мы говорим, что Слово, которое есть Первородный Божий, Иисус Христос, Учитель наш, родился без смешения, и что Он распят, умер и, воскресши, вознесся на небо, то мы не вводим ничего отличного от того, что вы говорите о так называемых у вас сыновьях Зевса". Срав. апологетическую аргументацию Татиана, *Речь против эллинов*, гл. 21: "Ввиду ваших собственных сказаний, принимайте нас по крайней мере как передающих сказания, подобные вашим".

47. У св. Иустина, *Dialog.*, сар. 32, 89.
48. Относительно этого факта после того, как апостол Петр объяснил все обстоятельства, предшествовавшие обращению Корнилия, верующие из обрезанных успокоились (Деян. 11, 18), т.е., видимо, признали его фактом исключительным, который не может и не должен нарушать собой общего правила.
49. Нет никакого сомнения в том, что апостолы всегда снисходительно относились к очевидным немощам иудейской мысли и веры. Следуя миссионерскому принципу для всех быть всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых (1 Кор. 9, 19-22), они прямо не отменяли обрядовой религии Моисея, а лишь постепенно заменяли ее новой религией Христа. Во время своего пребывания в Иерусалиме они ежедневно ходили в иерусалимский храм (Деян. 4, 46; 5, 12) и так же ежедневно собирались по частным домам для общей молитвы и преломления хлеба (Деян. 1, 12-11; 12, 11-12). Среди верующих из иудеев они точно исполняли обрядовый закон Моисея (16, 1-3; 21, 18-26), а среди верующих из язычников жили по-язычески (Галл. 2, 4), т.е., очевидно, совсем не исполняли обрядовых постановлений иудейства. Так поступали великие апостолы Петр и Павел, так же, наверное, поступали и все другие апостолы. Эта апостольская практика очень ясно показывает, что апостолы смотрели на обрядовые постановления Моисеева закона как на установившиеся в народе обычаи, т.е. придавали им такое значение, при котором они не могли противоречить христианским верованиям, а были только безразличны при них (Гал. 5, 6). Но весьма вероятно, что маломысленные ревнители Моисеева закона не понимали апостольского снисхождения к немощам слабых и считали исполнение апостолами обрядовых постановлений Моисеева закона за фактическое подтверждение ими непреложности иудейской религии. Поэтому весьма вероятно, что в борьбе с апостолами Варнавой и Павлом они ссылались на авторитет 12 апостолов. На эту мысль сам собой наводит такой, по-видимому, незначительный факт, что когда пришло в Антиохию известие о решении апостольского собора, то христиане из язычников возрадовались, а после собора Иуда и Сила обильным словом преподали наставление братьям и утвердили их (Деян. 15, 31-32). Ясное дело, что христиане из язычников не были уверены в том, как именно решится их дело на иерусалимском соборе. И ясное дело, что христианствующие иудеи успели поколебать их доверие к апостольскому авторитету Варнавы и Павла, так что их нужно было снова наставлять и утверждать в том, чему они были научены. В высшей степени сомнительно, чтобы христианствующие иудеи могли поколебать это доверие своими убогими речами, особенно при собеседовании с такими людьми, как Варнава и Павел. А потому в высшей степени вероятно, что они смутили христиан из язычников не своими иудейскими соображениями, а именно своими ссылками на бесспорный авторитет 12 апостолов. В таком случае известные толки о партиях внутри первохристианской общины, очевидно, следует заменить толками о недоразумениях — это будет правильно.
50. У св. Иринейя Лионского, *Adversus haereses I*, 24, 5, срав. 28, 3: "Спасение принадлежит одним только душам, тело же не может участвовать в спасении, потому что оно взято от земли".

51. Ibid., 21, 4: "Совершенное искупление есть самое познание неизреченного величия, потому что недостаток и страсть произошли от неведения, а знанием разрушается все, что составилось от неведения; стало быть, знание именно и есть искупление внутреннего человека".
52. Докетизм был первым искажением христианства среди верующих из язычников. Об этом искажении говорит руководительное наставление ап. Иоанна, каким образом следует отличать истинного христианина от ложного: всякий дух, который исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, есть от Бога, а всякий дух, который не исповедует Иисуса Христа, пришедшего во плоти, не есть от Бога, но это дух антихриста (1 Иоан. 4, 2-3). Но еще гораздо раньше ап. Иоанна, в начале 60-х годов I века, против этого искажения энергично боролся ап. Павел, когда он защищал воскресение умерших (1 Кор. 15, 12-23; 2 Тим. 2, 17-18) и осуждал людей, занимавшихся баснями и родословиями бесконечными (1 Тим. 1, 4; 4, 7). Именно гностики-докеты выходя из коренной догмы дуалистического мировоззрения, отрицали воскресение умерших, объясняя апостольское учение о воскресении в метаморфическом смысле, в смысле выхода человека из мрака заблуждений к свету истинного Познания (у Тертуллиана, *De resurrectione carnis*, с. 19). И те же гностики-докеты, стараясь объяснить чудо явления небесного Христа в пределах материального мира, руководились в своих объяснениях мистико-философскими учениями и методами Платона и Пифагора и потому действительно создавали пустые басни и сочиняли бесконечные родословия (у св. Иринея вся первая книга против ересей).
53. У св. Иринея I, 30, 12-13, учение гностиков-офитов: "Иисус по действию Божию был рожден от Девы, был распят, но Христос не забыл своего Иисуса и послал в него силу, воскресившую его в теле, которое, по замечанию св. Иринея, они называют душевным или духовным телом. Но это название было введено ал. Павлом (1 Кор. 15, 44), и оно несколько не противоречит учению о воскресении; учение же это стоит в таком резком противоречии с общепринятым учением древнегреческой философии, что в признании факта Христова воскресения нельзя не видеть искреннего желания офитов строго придерживаться в своем учении показаний евангельской истории и согласоваться с учением апостольской проповеди.
54. Ириной. *Op. cit.*, I, 27, 2, сообщает о гностике Маркионе, что он искажал евангелие Луки, устраняя все, что написано там о человеческом происхождении Господа, а также многое из учения и речей Господних... Подобным же образом он урезывал и послания апостола Павла, устраняя из них все, что ясно сказано апостолом о Боге Творце, что Он именно есть Отец Господа нашего Иисуса Христа, а равно и все то, что апостол приводит из пророческих изречений, предвозвещавших пришествие Господне". Срав. сообщение о гностиках-валентинианах, III, 11, 9.
55. Св. Ириной (III, 4, 3) сообщает весьма замечательный факт: учитель Маркиона гностик Кердон часто приходил в церковь и часто исповедовался в своих заблуждениях, и снова возвращался к этим заблуждениям и снова исповедовался, пока наконец совсем не оставил собрание братии. Этот факт довольно убедительно

показывает, что разногласие с церковным вероучением самими гностиками переживалось как нежелательная для них, печальная необходимость.

56. Jacobi. Von d. gettlichen Dingen und ihrer Offenbarung, S.W., Bd. III, S. 384. Срав. Паульсен, Введение в философию, с. 167-168: "Не надо обманываться насчет следующего: естествознание не может допустить и не допустит, чтобы его опять отклонили с его пути искания чисто физического объяснения всех явлений природы. Пусть существуют тысячи вещей, которых оно не может объяснить в настоящее время; но никогда не поступится оно своей принципиальной аксиомой, что и для этих вещей есть естественная причина, а следовательно и естественнонаучное объяснение. Поэтому всякая философия, стоящая на том, что некоторые явления природы не могут быть без остатка объяснены физически, а делают необходимым допущение действия какого-нибудь метафизического начала или сверхъестественного деятеля, такая философия будет иметь в естествознании непримиримого противника".
57. Renan, J. Studes d'histoire religieuse, 6-me edit. Paris 1863, p. 213: le Christ cviingeiique est la plus belle incarnation de Dieu dans la plus belle des formes, qui est l'homme moral; c'est reellement le fils de Dieu et le fils qe l'Homme, Dieu dans l'homme.
58. Ibid., p. 214: "Под защитой исторической критики Иисус является поистине удивительным; Он имеет престол свой в совести человеческой, и Он не уступит своего места иначе, как только более высокому идеалу, так что Он еще царь на долгие времена; впрочем, что я говорю? красота Его вечна, и царству Его не будет конца".
59. Kant, Religion..., S. 267.
60. Kant, Streit der Facultaten, Werke, Bd. VII, S. 361. Срав. Фихте. Staatslehre, S. 524: "Христианство всецело есть дело рассудка, дело ясного исследования, и именно дело индивидуального рассудка каждого отдельного христианина, а не дело рассудка какого-нибудь уполномоченного представителя; потому что каждый человек должен вполне подчиняться воле Бога, признанной за таковую лишь им самим, потому что только под этим условием Божия воля может исполняться свободно, а она именно должна исполняться свободно".
61. Kant, Religion..., S. 257-261.
62. Например, 2 Петр. 1, 1, апостол обращается с приветствием "принявшим драгоценную веру по правде Бога нашего и Спасителя Иисуса Христа". В этом тексте, благодаря соединительной частице и, слова Бога нашего могут быть отнесены к Богу Отцу, и в таком случае при имени И.Христа останется только наименование Спасителя. Срав. аналогичные тексты: Ефес. 5, J; 2 Фессал I, 12; Тит. 2, 13.
63. Kant. Religion..., S. 15S.

64. Fichte. Staatslehre, S. 539-550; Anweisung mm seligen Leben, S. 571-572
65. Carriere <M.>. Jesus Christus und die Wissenschaft d<er> Gegenwart, <2 Aufl.>, Leipz., 1888, S. 84-85.
66. Froschammer <J.F.>. Uber Mysterium Magnum d<es> Daseins. <Leipz., 1891>, S. 44.
67. Michelet <K.L.>. Der historische Christus und d<as> neue Christenthum, <Darmstadt, 1847>; Froschammer, Das neue Wissen und der neue Glaitbe. <Leipz., 1873>.
68. Froschammer, op. cit., S. 168.
69. Выражение св. Иринея Лионского, III, 21, 3.
70. Эту возможность основательного неверия вполне признавали даже и древнейшие защитники христианства, как, например, даровитый апологет II века философ Афинагор, О воскресении мертвых, гл. 2: "Не всякое неверие бывает без основания, по одному только неразумному предубеждению, но иногда оно происходит и от основательной причины, какова, например, осторожность в изыскании истины: оно также имеет для себя справедливое основание и в том случае, когда самый предмет, которому не веруют, представляется невероятным".
71. Неверие в истину христианства всегда почти соединяется с решительным отрицанием его истины, но психологически неверие и отрицание веры представляют собой два совершенно различные состояния мысли, и никакой связи между ними не самом деле может и не быть. Неверие, собственно, может определять собой только индифферентное отношение к христианству, а уж швее не отрицательное отношение к нему. Типический пример разумно-беспристрастного невера представляет собой иудейский ученый Гамалиил. Когда иудейский синедрион придумывал средства, как бы истребить в народе память имени Иисуса, и остановился на жестоком решении погубить ненавистное ему христианство в неповинной крови апостолов исповедники Христа, то честный Гамалиил воспротивился этому дикому решению. "Если, говорил он о проповеднической деятельности апостолов, это предприятие и это дело от человеков, то оно разрушится, а если от Бога, то вы не можете разрушить его; берегитесь, чтобы вам не оказаться богопротивниками" (Деян. 5, 38-39). Очевидно, Гамалиил не был христианином, но зато он не был и врагом христианства. По неимению прямых оснований за или против апостольской проповеди, он одинаково допускал и такую возможность, что содержание апостольской проповеди есть просто человеческая выдумка, но вместе с тем допускал и такую возможность, что оно есть действительное откровение Бога и непреложное дело воли Его. Для неверующее" человека такое рассуждение представляет собой высокий пример научной добросовестности. Своим рассуждением Гамалиил дает прекрасный урок современному неверию, что положительные основания необходимы не только для того, чтобы исповедовать христианство, но и для того, чтобы отрицать его, так что

спиритуализма, потому что эта защита и до сих пор еще ведется с таких позиций, которые всегда были спорны и, конечно, навсегда останутся спорными, так как с них ровно ничего не видно.

6. Кант. Критика чистого разума, по русск. переводу Н.М.Соколова. СПб., 1897, с. 635-636.
7. Вундт. Лекции о душе человека и животных, по русск. перев. со 2-го нем. изд., с. 453.
8. Введение в философию, с. 253.
9. Ibid., с. 137, 253.
10. Относительно простейших видов органической жизни в биологии известны наблюдения и установлены факты, что зародышевое ядро, находясь в состоянии обнаруженной жизни, бывает устойчиво *только в протоплазме своего вида*; что, в случае перемещения ядра из протоплазмы одного вида в протоплазму другого вида, оно всегда вырождается и что, наконец, в протоплазме своего вида даже отдельные части искусственно разделенного ядра более или менее скоро возрождаются в самостоятельные живые ядра, но всегда *только с специфической формой своего вида*. Ввиду этих опытов и наблюдений даже биологу с явно материалистической тенденцией приходится утверждать такое положение: "Мы не можем сделать вывода о *единстве* элементарной жизни; наоборот, мы констатируем, что элементарная жизнь амёбы, например, весьма отлична от жизни гromии; поэтому когда мы говорим о живых веществах, т.е. о таких веществах, совокупность реакций которых, при благоприятных обстоятельствах, выражает элементарную жизнь той или иной пластиды, то естественно должны признать существование *большого числа таких веществ, но отнюдь не одного...* Жизненные проявления у различных видов пластид существенно отличаются друг от друга; поэтому мы принуждены допустить *столько химически различных протоплазм, сколько имеется различных видов пластид*". Ле Дантек. Живое вещество, по русск. перев. Агафонова, Москва, 1898, с. 20, 21, срав. 110, 111. По поводу этих суждений невольно можно припомнить здесь библейское учение о творении, Бытия 1, 11; 21, 24.
11. Это положение представляется очевидным даже и для некоторых поборников известной гипотезы Дарвина. На вопрос о том, можно ли допустить, чтобы человек постепенно развился из низших типов животного царства, Вундт решительно отвечает: *да*; а на вопрос о том, можно ли допустить, чтобы какие-нибудь виды или даже только отдельные особи из настоящего животного царства перешли когда-нибудь границу, отделяющую их от человека, он так же решительно отвечает: *нет*. Но решительное *да* у Вундта обосновывается более чем странно. Без сомнения, говорит он, шаг от ассоциации к действительному мышлению больше, чем какой-либо другой шаг во всем духовном развитии; но коль скоро достигнута ступень логического мышления и свободного творчества фантазии, открывается путь и к

13. В мышлении этой немыслимости и действительно иногда полагается мнимо научная задача философии в отношении проблемы свободы. Фулье (Свобода и необходимость, по русск. перев. Николаева, Москва, 1900, с. 1) объясняет: "Проблема состоит в следующем; найти в самих законах нашей зависимости то, что практически делает нас независимыми, что порождает в нас практическое чувство нашей независимости, и таким образом *найти переход к свободе в самых недрах необходимости*. Свобода и необходимость взаимно исключают друг друга. Поэтому *примирение* существования свободы с законом мировой необходимости является настоятельной потребностью философской мысли и действительно составляет великую задачу философии. Но такая постановка проблемы, по которой вся суть ее будто бы заключается в том, чтобы *объяснить* свободу из необходимости, не имеет для себя решительно никакого основания; и трудно даже понять, как могла появиться в мысли такая *логически невозможная* постановка вопроса.

II-III. Происхождение в мире зла и условия возможности спасения

1. Характеристика брамаизма у преосвященного Хрисанфа <(Ретивцева)>, Религии древнего мира в их отношении к христианству, т. I, <Религии Востока: Китая, Японии, Индии, Ирана. Буддизм. СПб., 1873>, с. 245.
2. Мы представляем доктрину Конфуция и его последователей по статье проф. Леджа в сборнике лекций и статей иностранных ученых и публицистов Религиозные верования с древнейших времен и до наших дней, русск. перевод К.Л.Тимирязева. СПб., 1900, с. 63-79.
3. Конфуций никогда не выдавал себя за какого-нибудь посланника неба и не был основателем какой-нибудь новой религии. Связанная с его именем религия в действительности принадлежит ему лишь в том смысле, что последователи его признавали народную религию в том именно объеме обрядов и верований, в каком она признавалась Конфуцием.
4. По словам проф. Леджа, относительно загробной участи добродетельных людей по религии Конфуция, "во всяком случае считается, что они живут на небе и в присутствии Бога" (цит. соч. с. 76); относительно же будущей судьбы дурных людей эта религия "ничему не учит, во всей Конфуциевой литературе нет ни слова по этому интересному вопросу, и в ней нет следа ни ада, ни чистилища" (с. 77). Проф. Ледж констатирует этот факт и не делает отсюда никаких выводов. Мы думаем, что учение о загробной жизни добродетельных людей и упорное молчание о посмертном существовании злых людей со стороны практического мудреца-моралиста факт огромной важности; и мы думаем, что нисколько не ошибаемся, если придаем ему то значение, которое указывается в тексте нашего исследования. В интересах оптимистического мировоззрения требуется непременно думать так, что злые люди по смерти своей нигде не будут существовать, что они совсем уничтожатся. Но за

правду этого предположения ничто не может ручаться, и потому вопрос о том, будет или не будет существовать зло в пределах загробного мира, очевидно, должен оставаться открытым, т.е. совсем не должен подниматься. Так именно и относится к этому вопросу религия Конфуция.

5. Решение проблемы зла в греческой философии прекрасно выражается суждением неоплатоника Саллюстия, *De diis et mundo cap. 12* "душа грешит, потому что желает блага, но заблуждается относительно блага, так как она не первая сущность, т.е. не Бог". Этим суждением можно выразить в общем совершенно согласное мнение Сократа и Платона, Ксенофана и Демокрита, и мыслителей сократического направления, и мыслителей школы стоиков.
6. В Тимее. Op. cit., p. 245: *κακος μεν γαρ εκων ουδεις*.
7. Burchard, *Democriti abderitae philosophiae fragmenta* fragm. 27, 9.
8. Declerol, 4.
9. С этой точки зрения в период новой философии развивал оптимистическое мировоззрение знаменитый Лейбниц, *теодицея* которого представляет собой простое повторение и всего круга идей, и всей аргументации древних греческих мыслителей. Вместе с Платоном он объяснял происхождение морального зла из умственной ограниченности человека и всю сущность зла полагал в ошибочном действии человека по содержанию ложного представления о цели (*Theodicee*, p. I, §33, 64). По вместе с Аристотелем он же допускал, что подлинной причиной зла является свободная воля людей и что зло составляет прямое отрицание добра; и вместе же с Аристотелем он полагал, что *зло* имеет свою *добрую сторону*, как условие, содействующее наиболее яркому освещению действительной красоты добра и, стало быть, содействующее нашему миру быть наилучшим из всех возможных миров (*ibid.*, §34, p. II, §121, 125 и др.). Понятно, что такая теодицея могла пользоваться успехом только у последних могикиан схоластического образования.
10. С этой точки зрения утверждается "истинный оптимизм" и развивается "теистическое мировоззрение" у Imman. Herm. Fichte, *Die theistische Weitansicht und ihre Berechtigung*, Leipz., 1873.
11. Ульрици. Бог и природа, т. II <Казань, 1868>, с. 272-273: "Если понимать мир как творение Божие, следовательно как отличное от Него, и по самой своей сущности условное, относительное, конечное и временное, являющееся, развивающееся, которое есть только то, чем оно бывает, и поэтому только в конце своего развития может достигнуть возможного для него совершенства, то из этого следует, что *мир представляет собой необозримо великий процесс развития, который повсюду идет вперед, от несовершенного к совершенному, хотя, может быть, и не везде одинаково быстро...* Из этого следует, что на пути к

совершенству чрез область еще несовершенного, негармонического, несоразмерного *именно это несовершенство и должно быть чувствуемо как неприятное, как зло, как страдания и боль*". Это представление мировой жизни как непрерывного процесса развития и определение зла как чувства и познания недостигнутой цели Ульрици делает основанием теодицеи. "Я думаю, говорит он (с. 275), *что для веры достаточно, если будет доказано, что зло, страдания и смерть по принципу заключаются в самом понятии мира как творения Божия* и потому нисколько не противоречат божественной благодати и любви... По крайней мере в самом понятии развития, восходящего от несовершенного к более совершенному, лежит уже то, что низшие ступени всегда более несовершенны".

12. Жизненно-практические мотивы к признанию нашего мира, как наилучшего из всех возможных миров, прекрасно выражаются признанием Паульсена (Введение в философию, с. 434): *"Я не мог бы жить, не мог бы дышать свободно и действовать в мире, который был бы не чем иным, как чудовищной, бесчувственной и бездушной машиной; поэтому я не могу верить, что он таков, поэтому я верю, что он есть проявление Всемудрого и Всеблагого, даже если глаза мои не могут видеть Его и рассудок мой не может Его постигнуть"*.
13. Следует, конечно, заметить, что и тот, кто способен понять и обсудить действительные, объективно-реальные, основы религии и положительные данные метафизики, в свою очередь может только осудить странные человеческие оправдания Бога и может лишь повторить сделанные именно по поводу таких оправданий справедливые вопросы библейского Иова (13, 7-8): *надлежало ли вам ради Бога говорить неправду, и для Него говорить ложь? Надлежало ли вам быть лицеприятными к Нему, и за Бога так препираться?*
14. Библия определенно указывает, что дело миротворения было исполнено в течение шести дней. Но если эти дни имеют какое-нибудь сходство с нашими днями, то, конечно, в отношении одной только периодической смены вечера и утра, а не в отношении продолжительности времени от утра и до вечера; потому что продолжительность нашего дня определяется лишь временем однократного оборота земли вокруг своей оси, а между тем в первый день творения, по библейскому изложению последовательного хода миротворения, нашей земли еще не было на свете. С точки зрения библейской космологии первобытный хаос сначала, несомненно, организовался в сплошную, нераздельную массу и образовал из себя только одно материальное тело бытия; потому что распадение мировой материи на множество отдельных планетных миров, по библейскому указанию, совершилось только на второй день творения (Быт. 1, 6-8), земля же наша была устроена только на третий день (1, 9-13), а вся вообще материя нашего планетного мира организовалась в солнечную систему только на четвертый день творения (1, 14-16) и потому в этот же только четвертый день творения, по тому же библейскому указанию, было наконец достигнуто и упорядочение суточной смены наших дня и ночи (1, 17-19). Стало быть, первые дни творения ни в каком случае не могли быть нашими днями, и стало быть, несомненно, что они были совсем особые дни. Что же

это были за дни?

Опираясь на всеобщие законы физики и механики, мы можем представить себе начальный процесс мироздания как сложный процесс интеграции и дезинтеграции хаотической массы в непрерывном перераспределении материи и движения. Уже в силу одного только взаимного притяжения материальных элементов хаоса в нем неизбежно должно было совершиться механическое образование устойчивых материальных масс, и наибольшая из этих устойчивых масс неизбежно должна была оказаться центральным пунктом всемирного тяготения. То есть все рассеянные элементы хаоса, как и связные группы этих элементов, неизбежно должны были упасть на эту наибольшую массу и именно на центр этой массы, и таким образом из подвижной совокупности их непременно должно было возникнуть шаровидное материальное тело. Но само собой понятно, что множество элементов, падающих на один и тот же центр и по одной и той же прямой, на самом деле не могут упасть в один и тот же пространственный пункт. А потому при организации хаоса в материальное тело крайние элементы его, очевидно, должны были отбрасываться, и потому их отношение к центру всеобщего тяготения в действительности должно было выражаться равнодействующей двух противоположных движений центростремительного в силу притяжения и центробежного в силу отталкивания. Вследствие же этого, несмотря на связную цельность первобытного шара, на экваторе его по закону центробежного движения, очевидно, все-таки должен был мчаться могучий поток материи, и мощное движение этого потока естественно должно было явиться безмерным источником физической энергии света, хотя нашего солнца тогда еще и не было. В таком случае однократный оборот всемирного шара вокруг своей оси естественно должен был создать на его полюсах первую смену вечера и утра и, стало быть, действительно образовать один день. Но насколько именно был продолжителен этот первый день творения, мы, конечно, никогда не узнаем, потому что мы никогда не узнаем всех планетных миров вселенной и, стало быть, никогда не вычислим всей мировой массы вещества. Однако для некоторого удовлетворения человеческой любознательности по этому неразрешимому вопросу мы можем осветить по крайней мере действительную грандиозность этого вопроса в существующих опытах вычислений продолжительности *второго* дня.

Согласно библейскому учению, всемирный шар в его универсальном единстве успел сделать только один оборот вокруг своей оси и образовать только один день, а потом в подвижных массах материи экваториального пояса сила центробежного движения преодолела силу центростремительного движения, и эти массы на второй день творения были разбросаны в пространстве по касательным своего движения, и таким образом возникло множество отдельных мировых тел, конечно связанных между собой одним центром всеобщего тяготения и неизменно подчиненных тому же самому закону физической эволюции, который только что был осуществлен в деятельности всемирного шара. Тогда же, в этот второй день творения, выделилась и материальная масса нашей солнечной системы, но эта масса в своей сложной громаде опять-таки просуществовала только один день, потому что в дальнейший период третьего и четвертого дней она в свою очередь снова распалась на систему отдельных тел нашего планетного мира. Этот мир нам до некоторой степени

известен, и мы можем строить в отношении его некоторые научные гипотезы. Зная массу каждой отдельной планеты нашей системы и допуская в минувшем такую плотность материи, при которой сложная, т.е. недифференцированная, масса всей нашей системы занимала пространство в орбиту теперешнего движения земли, Бабине вычислил, что для суточного обращения этой массы вокруг своей оси, по теперешнему измерению времени, нужен был 3181 год (у Спенсера, Основные начала, СПб., 1897, с. 410). Конечно, это вычисление ни в малейшей степени не может претендовать на астрономически точное измерение действительной продолжительности второго дня творения, потому что действительного распределения материальных масс и их движений за период этого дня мы уж теперь не в состоянии учесть. Но, в качестве условной гипотезы, это вычисление все-таки может дать нам некоторое понятие о том, насколько продолжителен был *второй день творения*, если бы только продолжительность его измерялась суточным обращением недифференцированной массы нашей солнечной системы и если бы эта масса находилась в тех самых условиях, которые хоть и произвольно, но все-таки ничуть не вразрез с известной суммой наших положительных астрономических знаний допускаются гипотезой.

И это же самое вычисление может дать нам некоторое понятие о том, насколько продолжителен был *первый день творения*, продолжительность которого, несомненно, должна была измеряться суточным обращением вокруг своей оси *недифференцированной массы всех планетных миров вселенной*, так как никакого другого измерения времени тогда еще не могло быть. Во всяком случае, если некоторые астрономы и геологи, в пределах своих условных предположений, говорят о десятках и даже о сотнях тысяч лет, потребных для образования нашего мира, то в этих речах, разумеется, по существу дела не может быть ничего положительно достоверного, но зато в них на самом деле нет и ничего невероятного; и во всяком случае в них нет решительно ничего такого, что бы стояло в действительном противоречии с подлинной догмой библейского вероучения.

15. II Солун. 2, 3, 4, апостол говорит об антихристе: "Откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святыней, так что *в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога*. По слову того же апостола, пришествие антихриста будет *по действию сатаны* (ст. 9), а в *Откровении* св. Иоанна (13, 2) к этому добавляется, что дракон, древний змей, сатана, или дьявол, дал антихристу *силу свою и престол свой и великую власть*. Очевидно, дьявол изображается здесь с присвоенными им себе атрибутами божественности, и очевидно, что в деятельности антихриста он будет продолжать то самое дело, которое началось его отступлением от Бога. Антихрист, по апостольскому изображению, будет стремиться к тому, чтобы заменить собой для мира воплощенного Бога-Христа. Такая деятельность антихриста, понятно, не имела бы для дьявола никакого смысла, если бы он сам предварительно не стремился к тому, чтобы заменить собой для мира Бога-Творца; потому что естественная вражда его к христианству, как к Божию разрушению его сатанинского дела в мире, сама по себе могла побуждать его только к разрушению Христова дела путем отвлечения людей от Христа, а не к замене Христа антихристом.

16. Люди, хорошо знакомые с памятниками древней христианской литературы, хорошо, наверное, знают, что мнение об исключительно высоком положении первого виновника зла высказывалось много раз и многими христианскими мыслителями. Так, например, по словам св. Григория Богослова (по русскому переводу его творений, ч. IV, с. 237-238), виновник падения был "самый первый светоносец" в Божием мире духов, а по словам св. Григория Великого (*Moralia* 1. IV, cap. 9, по париж. изд. Migne), он занимал такое высокое положение, что "превосходил все прочие легионы ангелов". Но, высказывая это правильное суждение, древние мыслители никогда не говорили о том, почему именно они думали так, и потому их правильное мнение несколько не устраняло собой многих других мнений. Мы думаем, что по тем основаниям, которые нами указаны, о падшем духе действительно нужно думать как о таком существе, которое было первым светилом духовного мира и не имело себе равного среди легионов других духов.
17. С точки зрения философии, не знающей никаких промежуточных ступеней между абсолютным и ограниченным, можно вполне допустить, что бесплотные духи, как существа ограниченные, приобретают свое познание о Боге тем же самым путем, каким приобретает его и человеческий дух, т.е. чрез познание откровения Бога в собственной природе тварного духа. Но с той же философской точки зрения не подлежит и не может подлежать никакому сомнению, что бесплотные духи, как существа, не связанные с материальным телом, по самой природе своей имеют пред человеком то огромное преимущество, что они *совершенно не могут усомниться в истине Божия бытия*. Они свободны от условий физического бытия, они не рождаются и не умирают, не знают смены возрастов и не испытывают на себе влияния времен. Вследствие же этого они даже и гипотетически не могут мыслить себя *произведениями* мирового бытия, т.е. они даже и гипотетически не могут встать на точку зрения феноменалистического мышления о бытии и, таким образом, усомниться в субстанциальной природе своей духовности. А так как на самом деле они все-таки *появились* в бытии и знают начальный момент самого появления бытия, то бытие *самосущего Духа* составляет для них даже гораздо более очевидную истину, чем какую, например, составляет для нас существование нашей земли до времени нашего появления на ней. Мы не свидетели своего появления на свет, мы знаем об этом появлении только на основании данных опыта и соображений ума: мир же бесплотных духов является именно свидетелем появления своего на свет и одновременно является свидетелем появления в бытии материального хаоса, так что бесплотные духи *видели* творческую деятельность Бога и, как бессмертные, они *навсегда остаются при своем видении*.
18. У св. Иоанна Дамаскина (Точное изложение православной веры, II, 4) даже прямо утверждается мысль, что "за ним последовало и с ним ниспало *бесчисленное множество* подчиненных ему ангелов". Эта мысль хотя положительно и не подтверждается библейскими данными, но, во всяком случае, она несколько не противоречит им.

19. Апок. 12, 7-9. Откровение ап. Иоанна имеет в виду сообщить о том, *чему надлежит быть* (1, 1; 4, 1). Но апостол созерцает судьбы христианской церкви в открытой ему перспективе всей мировой истории всего Божия дела, и потому приведенное нами место из его Откровения относится не к будущему, а к прошедшему времени. Это будет для всякого совершенно ясно, если приведенные слова Апокалипсиса мы сопоставим с некоторыми другими местами Свящ. Писания, и особенно с известными словами И.Христа: *Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию* (Лук. 10, 18) и также с указанием ап. Иуды (в его соборном послании, ст. 6) на ангелов, не сохранивших своего достоинства и *оставивших свое жилище*.
20. Штраус, Christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtl. Entwicklung und im Kampfe mit d. modern. Wissenschaft, Bd. II, S. 28-29, весьма резко возражает против действительности и даже только против возможности этой заповеди. Дело в том, что содержание райской заповеди не налагает на человека какой-нибудь *нравственной обязанности*, оно только определяет собой *внешнее отношение* человека к одному из райских деревьев; и по форме своей райская заповедь является не *мотивированным требованием* известного образа жизни, а только *решительным запрещением* возможных поступков без всякого объяснения, зачем это нужно. На этом основании Штраус и думает, что райская заповедь недостойна Бога, как высшего нравственного существа, и унизительна для человека, как свободно-разумного существа, потому что своим безапелляционным характером она связывает разум и волю человека и ставит слепое повиновение выше свободно-разумного действия. Ввиду того что это критическое соображение Штрауса для многих представляется очень серьезным и важным, мы считаем нелишним выяснить здесь истинное значение райской заповеди. Штраус судит Божию заповедь с точки зрения *ниоткуда не известного*, первобытного совершенства людей. Между тем содержание райской заповеди, очевидно, вполне оправдывает собой известное утверждение св. Феофила Антиохийского (ad AuthoL II, 25) т.е., соответственно его действительному возрасту, Адам еще был *ребенком по уму*. Следовательно, ему нельзя еще было дать такую, например, положительную и достойную Бога заповедь, как: *будь совершен, потому что Я совершен*, так как она была бы выше его морального и умственного развития и, следовательно, оказалась бы непонятной для него. Между тем для приучения его воли подчиняться закону, т.е. для выработки в нем *нравственной* воли, непременно следовало дать ему такую заповедь, которая бы не связывала его разума и воли, а только приучала бы его волю подчиняться определенному правилу жизни, т.е. делала бы его волю разумной волей. Райская заповедь и была именно такой заповедью. Она была взята из области чувственных интересов и отношений и, значит, вполне соответствовала первобытно-младенческому состоянию людей; и она вовсе не была запрещением *без всякого объяснения*, потому что на самом деле в ней точно указано то основание, в силу которого человек мог ясно понять, что ему действительно следует принять и исполнять ее: *ибо в день, в который ты вкусишь от запрещенного дерева, смертью умрешь*. Штраус понимает это *предупреждение божественной любви* в смысле *угрозы* Бога за нарушение Его *ничем не мотивированной* заповеди, и

нужно заметить, что это понимание библейского текста действительно было и поныне остается всеобщим и единственным. Но мы надеемся ниже выяснить, что никакой угрозы здесь Бог не высказал, а Он только предупредил человека о том, что *естественно и неизбежно* должно будет последовать за нарушением данной человеку заповеди.

21. По поводу этого *открытия*, разумеется в известных кружках любителей, и до сих пор еще продолжают раздаваться грубые насмешки императора Юлиана-отступника, что будто, по библейскому учению о падении людей, в блаженное первобытное время даже змеи умели разговаривать и жаль только, что Библия не сообщает о том, на каком именно языке змей разговаривал с Евой. Впрочем, некоторые проницательные критики библейского учения, как, например, Steudel, Kritik d. christlichen Religion, Stuttgart, 1881, S. 194, не стесняясь уверяют, что будто, по библейской истории падения людей, змей, *несомненно*, говорил *по-еврейски*. Ввиду этих школьнических изощрений мнимо-критического остроумия мы считаем нелишним заметить здесь, что роковую беседу Евы со змеем Библия утверждает как факт, но она не считает этого факта событием *заурядным, естественным*, а считает его событием *необыкновенным*, произведенным исключительной силой могущественного падшего духа. Конечно, если можно категорически заявлять, что "существование дьявола *во всяком случае* относится к области басен", то библейское объяснение беседы змея, несомненно, будет только древним остатком мифологического творчества. Но для Библии существование дьявола не подлежит никакому сомнению, и потому библейское объяснение беседы змея представляет собой далеко не то же самое, что и мифологическое расширение действительных границ природы.

На самом деле это библейское объяснение, *с точки зрения самой Библии*, является объяснением различных фактов в природе из двух разных порядков мирового существования. Такое объяснение, *при научно-философском изучении природы*, не только вполне понятно, но оно только одно и отвечает опытно данному содержанию мировой действительности.

22. Ed. Hartmann, Religion d. Geistes, 2-te Aufl., S. 186-187: "С одной стороны Бог должен не только допускать, но и положительно хотеть того, что мы определяем как зло, потому что бытие имеет лишь то, чего Он хочет; но с другой стороны, Он должен хотеть зла не как такого бытия, которое должно существовать и оставаться, а лишь как такого бытия, которое должно быть побеждено, так что цель его существования заключается лишь в том, чтобы оно было отвергнуто... В этом нет ошибки, если зло считается за богожеланное и богоустановленное; ошибка будет лишь в том, если вместо ступени процесса, хотя и необходимой, но все-таки назначенной к уничтожению, оно будет считаться за конечную цель божественной воли". Такое примирение Бога со злом логически последовательно привело Гартмана к пантеистическому представлению мировой действительности, как премудрой игры Бога в диалектический процесс развития Им своих совершенств. Но это же самое объяснение зла нередко высказывалось и мыслителями теистического направления,

причем некоторые из них даже пытались представить его в качестве *богословского учения христианской* веры, как, например, Schenkel, *Grundlehren die Christenthums aus d. Bewusstsein d. Glaubens*, Leipz., 1877, S. 228-229.

23. Свобода не исключает собой возможности предведения; потому что свободная деятельность, хотя она и развивается не по силе механической связи причин и следствий, все-таки не представляет собой бессвязного ряда случайностей, а является вполне закономерной цепью отдельных поступков по силе разумной связи оснований и целей. Если бы мы знали, что есть в человеке, т.е. знали те интересы, которыми живет человек, и вдобавок к этому знанию могли бы еще определить всю ту механически-необходимую цепь внешних событий, которыми будут выражаться условия его жизни, то мы могли бы заранее определить и все те чувства, которые будут волновать его, и все те мысли, которые возникнут у него, т.е. мы могли бы заранее указать весь процесс его духовного развития со всеми переменами его настроений и со всеми мотивами его стремлений. Но мы не обладаем таким предвидением, потому что мы не имеем всеведения. Бог же, конечно, знает свое творение, и потому Он может предвидеть даже и то, что, по природе тварного бытия, является только возможным. Правда, мы не в состоянии точно определить истинных оснований божественного предвѣдения, но мы в состоянии понять действительность предвѣдения, как *единственное* основание божественного творчества.
24. Если библейскую историю грехопадения продумывать с известной традиционной точки зрения, то желание первых людей достигнуть божеского ведения можно, пожалуй, объяснять их необычайной гордостью, и, таким образом, можно перевести это желание на желание их сделаться равными Богу. Но, мы думаем, нетрудно понять, что это объяснение решительно не соответствует ни существу того ведения, которого домогались первые люди, ни живости того религиозного настроения, которым, несомненно, характеризовалась первобытная жизнь людей. Ведь первые люди, согласно точной букве свящ. текста, домогались не вообще божеского ведения, а только божеского ведения *о добром и злом*. Желание этого ведения для них было не только совершенно естественно, но они даже не могли не иметь этого желания, потому что оно психологически необходимо должно было возникать из их благоговейного стремления быть достойными Бога. Свободно-разумные деятели, созерцавшие мир как великое Божие творение, и имевшие в мире храм для своего чистого служения Богу, и не знавшие никаких других интересов жизни, кроме глубоких интересов религиозно-нравственного чувства, первые люди к одному только и могли деятельно стремиться к теоретическому познанию всего нравственно совершенного, чтобы иметь возможность воплощать его в мире свободной деятельностью своей воли, и к теоретическому познанию всего положительно дурного, чтобы не ввести в процесс мировой жизни какого-нибудь факта, который мог бы нарушить совершенство Божия создания и был бы недостойн самого человека как Божия служителя в мире. Каким мотивом руководилась Ева в своем желании достигнуть божеского ведения (*и только одного ведения*) о добром и злом (*и только о добром и злом*)? Несомненно, не мыслию о равенстве с Богом, а только мыслию о достойном служении Богу, потому что к достижению *этого* знания никакого другого мотива не существует, и даже придумать его совсем

НЕВОЗМОЖНО.

25. Библейское выражение *открылись глаза у них обоих и узнали, они, что наги*, насколько нам известно, всегда и всеми объяснялось и объясняется в смысле возникновения у людей чувства *половой* стыдливости. Мы уклоняемся от этого общепринятого объяснения, потому что в предшествующих обстоятельствах падения, по библейскому тексту, мы не находим для такого объяснения решительно никаких оснований. Нам кажется, что в том состоянии обольщения, в котором, несомненно, находились первые люди после нарушения ими Божией заповеди, появление у них плотской страсти было бы *чудом*, потому что, при данных обстоятельствах, мы безусловно не в состоянии объяснить возможности ее появления. Правда, что в это время человек уже был преступником, но ведь из того преступления, которое он совершил, плотская страсть не может возникнуть; а между тем, если в этом отношении человек может стыдиться, то, конечно, не физических движений самих по себе, а только своих мыслей, своих чувствований, своего плотского настроения, т.е. он может стыдиться только унижения своего духа до рабского желанья его служить материальной страсти. Могло ли возникнуть у первых людей именно в то время, когда они нарушили Божию заповедь, это плотское настроение? Мы думаем, что не могло, потому что это настроение создается не физическими движениями самими по себе, а душевным расположением в сторону этих движений, именно только воображением плотского ума и обращением чувства к известным картинам большого воображения.
26. Мысль св. Иринея Лионского. Против ересей, кн. III, гл. 23, 5.
27. Относительно первой беседы с Богом падших людей с давних пор существует другое представление, что будто люди старались извинить свое преступление, что муж обвинял жену, а жена змея и что косвенно, значит, они будто пытались возложить ответственность за нарушение ими Божией заповеди на самого же Господа Бога. Мы не принимаем этого соображения богословской прозорливости, потому что здесь, очевидно, переносится на первых людей то нравственное уродство, которое стало возможным и отчасти действительно стало существовать лишь среди их потомков. Ведь библейский текст ни единого слова не говорит о том, что муж *обвиняя* жену и что жена *обвиняла* змея. Из библейского текста мы можем видеть только, что и муж и жена безусловно правдиво рассказали Богу, как именно совершилось нарушение Его заповеди. Если бы люди старались оправдываться, то безуспешность их оправдания неизбежно бы вызвала с их стороны ропот озлобления на Бога, а ведь на самом деле этого не было. И если бы люди действительно старались извинить свое преступление, то было бы прямо немыслимо, чтобы при таком настроении их Бог дал им свое первое обетование о спасении, когда они решительно были недостойны его, а ведь это обетование на самом деле было дано.
28. Библия говорит иногда о Божием *гневе*, о Божией *ярости* и о Божием *мщении*. Эти выражения, понятно, говорят не о внутренних настроениях Бога, а лишь о нравственной оценке человеческих поступков с точки зрения Божиих заповедей. Т.е.

они, собственно, говорят о том, чего могли бы заслуживать люди, *если бы только* Богу угодно было судить их судом человеческим? Люди *тогда* несомненно заслуживали бы только гнева и мщения.

29. Физический закон жизни весьма точно выражается известным афоризмом Клода Бернара: *La vie est la mort жизнь есть смерть*. Каждое физическое движение и каждое душевное состояние, как размышление, волнение, стремление, словом *всякое проявление жизни* всегда и неизбежно влечет за собой известную трату физической энергии и, стало быть, всегда и неизбежно влечет за собой необходимое разрушение живого организма. При ограниченном круге явлений жизни это разрушение, конечно, может быть весьма незначительным и может скоро восстанавливаться, так что какое-нибудь гигантское дерево, например, весьма легко может просуществовать многие десятки веков. Но чем шире и разнообразнее круг явлений жизни, тем значительнее, понятно, должны быть и траты физической энергии и тем, стало быть, труднее для организма возмещать эти траты. Поэтому, при огромном богатстве и разнообразии человеческой жизни, даже при самых благоприятных внешних условиях, смерть все-таки неизбежно должна наступать от истощения сил, потому что процессом жизни поглощается гораздо больше сил, чем сколько организм в состоянии их выработать. Собственно говоря, человек ежесекундно умирает, и смерть, по самой природе физической жизни, является не прекращением жизни, а только последним моментом ее.
30. Froschammer. *Mysterium Magnum d. Daseins*. S. 32: "В области современного естествоведения едва ли еще может быть какое-нибудь сомнение в том, что страдания, болезни и смерть существовали на земле до появления человека". На этом основании Фрошаммер усматривает ошибку в известном утверждении ап. Павла, что "одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть" (Рим. 5,12), и из этой мнимой ошибки выводит самое решительное заключение, что откровение представляет собой лишь продукт спекулятивной работы ума. Но библейское учение решительно не указывает даже и отдаленного намека на то, что будто не только человек, но и все вообще животное царство на земле имело возможность бесконечного существования. Такое бессмертие было бы явно бессмысленно, потому что животные только живут, а не совершенствуются, т.е. они совсем не создают таких ценностей, на развитие которых им не хватило бы временного существования. Поэтому они *не нуждаются* в бессмертии, и поэтому прямо немислимо, чтобы оно когда-нибудь принадлежало им. По выражению одной неканонической книги, "Бог смерти не сотворил", *но только по отношению к человеку*, потому что Он только его одного "сделал образом вечного бытия Своего" (Прем. Сол. 1, 13; 2, 23). Человек, однако, подчинился смерти, и апостол объясняет нам, как именно возникло это подчинение и как "смерть перешла *во всех* *человеков*".
31. Ввиду того что невозможность *механического* спасения Богом людей для многих представляется весьма неясной и даже совсем непонятной, мы считаем нелишним сделать более подробное объяснение этой невозможности. Спасти первых людей

путем сохранения для них тех условий жизни, в которых они находились до своего падения, было невозможно потому, что погибель их заключалась не в том, что они оказались смертными, а в том, что они оказались преступными. Значит, пока они *сознавали* свое преступление, для них безусловно был невозможен рай именно в силу сознания ими своей преступности. А если бы случилось так, что они *забыли бы* о своем преступлении, то этим самым они бы только подтвердили свою греховность, и стало бы для них опять-таки был бы невозможен рай в силу их нравственной неспособности приблизиться к тому состоянию, которым выражалась их первобытная жизнь в раю. Следовательно, вернуть себе потерянный рай первые люди безусловно не могли *не потому, что этого Бог не хотел, а потому, что этого не допускало и не могло допускать их собственное нравственное состояние.*

Но дети Адама и Евы не были повинны в их преступлении и не могли *сознавать себя* преступными только на том основании, что их родители были преступники. Поэтому несомненно, что, одинаково сильный создать человека и возрастить младенца, Бог мог бы взять детей Адама *из состояния греховности* и поставить их в нормальные условия нравственного развития. Но для этого, разумеется, необходимо а) согласие Бога на погибель первых людей, б) согласие первых людей уступить Богу свои права на детей и навсегда отказаться от надежды спасения и с) согласие детей оставить своих родителей в состоянии погибели. Если мы допустим, что первые два из этих условий могут как-нибудь считаться хотя бы только возможными, то осуществить третье необходимое условие все-таки никаким путем не возможно. Ведь если бы дети Адама и Евы на самом деле порешили, что пусть, мол, их отец и мать погибают за сделанное ими преступление, то этим самым они, очевидно, показали бы только, что они совершенно недостойны рая, и стало бы они несомненно потеряли бы его.

32. В благословении первых людей было сказано Богом: "Наполняйте землю и обладайте ею, и *владейте* над рыбами морскими, и над птицами небесными, и над всяким животным, пресмыкающимся по земле" (Быт. 1, 28). В благословении семейству Ноя было сказано: "Наполняйте землю; *да страшатся и да трепещут вас* все звери земные, все птицы небесные, все, что движется на земле, и все рыбы морские; *в ваши руки отданы они; все движущееся, что живет, будет вам в пищу: как зелень травную, даю вам все*" (Быт. 9, 1-3).
33. Runze. Unsterblichkeit und Auferstehung. Bert, 1894, S. 182-184.
34. Это положение прекрасно выяснили древние христианские мыслители. Св. Иустин Мученик, Отрывок о Воскресении, гл. 8, говорит: "Разве душа сама по себе есть человек? Нет, она душа человека. А тело разве может быть названо человеком? Нет, оно называется телом человека. Ни та, ни другое в отдельности не составляют человека, но только существо, состоящее из соединения той и другого, называется человеком". Срав. рассуждения Афинагора, De resurrectione, cap. 15, и Тертуллиана,

De resurrectionis carnis, cap. 34.

35. Спенсер. Основания социологии, СПб., 1898, т. I, с. 97, и след.
36. Поэтому именно "для египтянина не могло быть высшего наказания, как уничтожение его трупа, так как сохранение последнего было необходимым условием его бессмертия". (Спенсер. Основания социологии, т. I, с. 102.)
37. У Спенсера. Указ, соч., с. 104.
38. Тейлор. Первобытная культура, СПб., 1896, т. 2, с. 144-145.
39. В нашей общественной жизни это всегда и бывает так. Привлеченный к ответственности преступник никогда не может оправдываться тем, что он совершил всего только одно преступление, между тем как в своде законов указываются тысячи преступлений, в которых он совсем невиновен. То обстоятельство, что он действительно не виновен во множестве преступлений, имеет для него только одно значение, что он не подвергается суду за них, между тем как то обстоятельство, что он совершил одно преступление, все-таки делает его преступником закона и подвергает его суду по закону. И в этой практике жизни всякий вполне признает и правду закона, и правду суда по закону. Однако в отношении религиозно-нравственной жизни обыкновенно считается совершенно нормальным понимать нравственную преступность человека в условно-ограниченном смысле, не в смысле нарушения человеком всего нравственного закона, а именно только в смысле нарушения им одного из частных требований закона; так что, при значительном количестве добрых дел, грехи будто бы могут являться лишь едва заметными пятнами на светлой одежде праведности. Из этого представления о нравственной преступности весьма легко может возникать и в действительности, как известно, весьма часто возникает явно безнравственная надежда людского невежества, что будто можно *заслужить, замолить, покрыть грех избытком будущих добродетелей*. На самом деле нравственный Божий закон *безусловный, вечный* закон, и потому относительно всякого нравственного преступления можно думать только словами известного моралиста-философа: "Для греха не существует никакого извинения, он *есть* грех и остается им". (Fichte. System der Sittenlehre, S. W., Bd. IV, S. 174.). А между тем это невозможное оправдание необходимо для человека. Оно необходимо ему не для того, чтобы освободить его от какого-нибудь наказания за неисполнение нравственного закона, а для того, чтобы он мог осуществить предвечную истину бытия и чрез это мог бы сделать разумным как свое личное существование в мире, так и существование целого мира.

II-IV. Христианское учение о спасении как о богочеловеческом деле Христа Сына Божия

1. Такое отношение к И.Христу со стороны Его названного отца и действительной матери как будто не вполне согласуется с евангельским известием об обстоятельствах Его рождения. По словам евангелиста Луки (1, 28-35), ангел

Гавриил возвестил деве Марии о рождении ею сына, который родится по действию Духа Святого и наречется Сыном Божиим, и Мария ответила на это благовестив смиренным послушанием Божией воле: *се, раба Господня; да будет мне по слову твоему*. По сообщению евангелиста Матфея (1, 18-25), ангел Господень явился во сне Иосифу и объявил ему, чтобы он не соблазнялся принять Марию, жену свою, потому что она родит младенца от Духа Святого, и этот младенец должен быть назван Иисусом, так как *Он спасет людей своих от грехов их*, и Иосиф поступил, как *повелел ему ангел Господень*. Невозможно думать, чтобы Иосиф и Мария забыли об этих чудесных событиях, но равным образом невозможно думать и то, чтобы они понимали спасение Богом своего народа в смысле христианского учения о спасении людей. Все евангельские данные непрерываемо доказывают, что ни ближайшие ученики И.Христа, ни ближайшие родственники Его не имели никакого понятия о том Божием царстве, о котором говорил Христос. Даже после того, как Он уже выступил на дело своего общественного служения и заявил себя человеком сильным в слове и деле, братья Его все-таки не веровали в Него (Иоан. 7, 5), и единственным основанием их неверия служило только решительное нежелание И. Христа выступить в роли политического деятеля. Следовательно, в родной семье И. Христа несомненно понимали Его мессианское достоинство в смысле народно-иудейских представлений о Мессии. А если и мать Его, и названный отец Его, *вполне веруя* в Его мессианское достоинство, понимали, однако, это достоинство в смысле национальных вождедений иудейского народа, то все обстоятельства пасхального путешествия И.Христа в Иерусалим, когда Ему было только двенадцать лет от роду, становятся совершенно понятными. В высшей степени понятно, что двенадцатилетний мальчик, думавший и говоривший о Боге и совсем не помышлявший о политике, для Марии и Иосифа являлся *пока еще* не тем, чем, по их мнению, Ему суждено было сделаться; и потому в высшей степени понятно, что они не поняли ответного слова Его о доме и о делах Отца своего, потому что, веруя в Него как в Мессию, они, однако, ожидали увидеть в Мессии совсем не такого деятеля, каким на самом деле явился Христос.

2. На какие бы обстоятельства человек ни ссылался в свое оправдание при отступлении от нравственного закона жизни, он все равно, конечно, не может сделать своего греховного дела праведным делом. Поэтому именно думать так, что будто те или другие обстоятельства жизни могут вполне или до некоторой степени *извинять* человека в его греховных поступках, значит, собственно, допускать такое положение, что будто при некоторых условиях и обстоятельствах жизни можно вполне или до некоторой степени *мириться* с фактами греховной деятельности, хотя эти факты и должны признаваться совершенно нежелательными.
3. Смерть вообще прекращает существование греха, но прекращение греха и уничтожение его, разумеется, не одно и то же. Если человек умирает, потому что его смерть пришла, то он умирает, конечно, во грехах своих, так как в этом случае грех перестает существовать не потому, что человек уничтожил его, а только потому, что перестает существовать сам грешный человек. Значит, естественная смерть человека освобождает мир, собственно, не от греха, а только от грешника, потому что вина во грехе, который не был побежден нравственной силой добра, а

прекратился сам собой, за смертью человека естественно остается на мире, в котором был осуществлен грех. Эта вина естественно осталась бы на мире и в том случае, если бы человек ради избежания греха захотел добровольно прекратить свою жизнь; потому что фактом самоубийства вообще может подтверждаться только совершенное бессилие человека освободиться от тех условий жизни, при которых ему не хочется жить, и в данном случае фактом самоубийства также подтверждалась бы не сила нравственной воли человека, а напротив полное владычество греха над человеком вопреки его воле. Значит, *действительное уничтожение греха может создаваться одной только мученической смертью человека за его любовь к нравственному добру*. В этой именно смерти все грехи человека становятся его бывшими грехами, и всякая вина за все, сделанные им, грехи является его бывшей виной, потому что в момент своей мученической смерти он уж не грешник, а, напротив, торжествующий победитель греха, бессильного подчинить его себе.

4. По христианскому нравственному учению грехи человека могут быть грехами мысли, слова и дела. Грех мысли есть именно то самое, что с психологической точки зрения может быть названо искушением во грехе. Поскольку человек может побеждать свою греховную мысль, т.е., при полной возможности осуществить ее, может, однако, в действительности не осуществить ее, он победитель греха. Но поскольку он все-таки может иметь в себе греховные помышления, он несомненно стоит под властью греха, потому что самый факт греховных помышлений ясно говорит о том, что грех еще живет в человеке, что он еще не уничтожен им.
5. Из первого послания к Коринфянам св. Климента Римского, гл. 21, 7. Срав. выразительное поучение св. Игнатия Антиохийского в его послании к Ефесянам, гл. 1, и к Траллийцам, 2, 9.
6. Отношение Бога к миру, под точкой зрения христианского учения о Боге как о Творце и Спасителе мира, прекрасно раскрыто в одном из древнейших памятников христианского глубокомыслия в Послании к Диогнету, автор которого сам называет себя учеником апостольским". "Бог, говорится в этом послании (гл. 8, 9), всегда бил, есть и будет милостив, благ, незлобив и истинен, и Он один только благ... Если Он попустил нам в прежнее время следовать, по собственному нашему произволу, беспорядочным страстям, увлекаться удовольствиями и похотями, то не потому, чтобы Он увеселялся нашими грехами, Он только терпел это. Он не благоволил о том несправедном времени, а приготавливал настоящее время праведности, дабы мы, убедившись в прежнее время из собственных наших дел, что мы недостойны жизни, ныне удостоились ее по Божией благодати, и, показавши, что сами собой мы не можем войти в царство Божие, ныне получили эту возможность от Божией силы. Когда исполнилась мера нашей неправды и совершенно обнаружилось, что в воздаяние за нее следует ожидать наказания и смерти, когда пришло время, в которое Бог по беспредельному человеколюбию и по единой любви Своей предположил явить наконец Свою благодать и силу, тогда Он не возненавидел нас, не отверг, не вспомнил нашего зла, но с долготерпением снес его и *Сам принял на Себя наши грехи*. Он предал Сына Своего в искупление за нас, Святого за

12. Разумеется, совсем другой вопрос, захотят ли падшие духи обратиться к своему Творцу и Спасителю с чистой мольбой искреннего раскаяния. Мы говорим лишь о том, что со стороны Христа Спасителя не может быть никакого препятствия к тому, чтобы Он принял на Себя все великие грехи хотя бы даже самого дьявола; потому что Богу не свойственно враждовать с какой-нибудь частью Своего творения и уж тем более, конечно, не свойственно Ему *мстить* Своему грешному созданию за то, что оно *было некогда* преступником и даже злонамеренным преступником святой воли своего Владыки и Бога.
13. Научно-философское положение вопроса о будущей судьбе нашего мира в сжатой, но выразительной форме изложено у Спенсера, Основные Начала по рус. пер., СПб., 1897, с. 404, 432. На основании научных данных и философских соображений о сущности мирового процесса Спенсер ставит вопросы: "К чему же идут эти изменения (в пределах материального мира) ? Будут ли они идти вечно или будет конец им? Может ли в течение всего будущего возрасти разнородность предметов или должна быть степень, дальше которой не могут идти дифференциация и интеграция материи и движения? Может ли всеобщий метаморфоз беспредельно продолжаться все в одном и том же направлении или он идет к какому-нибудь окончательному состоянию, не допускающему дальнейшего изменения в том же направлении?" И на эти вопросы дает ответ: "Мы неизбежно принуждены принять вторые половины этих альтернатив. И наблюдения конкретных процессов, и абстрактное исследование вопроса показывают нам, что эволюция имеет предел, которого не может перейти".
14. Колос. 2, 9: *εν αυτω κατοικειπαν το πληρωμα της θεοτητος σωματικως*. Ввиду широкого распространения известных суждений, что будто "в древнейших первоисточниках христианства учение о божестве Христа совсем еще не высказывалось так решительно, как оно было высказано впоследствии"; и что будто "именно в посланиях апостола Павла Христос еще является неопределенным существом, занимающим неопределенное положение между небом и землей, между Богом и человеком или вообще между существами, подчиненными Высочайшему Существо, является первым ангелом, первосозданным, но, во всяком случае, созданным"; и что будто "лишь церковь ясно отождествила Его с Богом, сделала Его исключительным Сыном Божиим, определила Его отличие от ангелов и людей и дала Ему монополию вечной, несозданной сущности" (Feuerbach, Wesen d. Christenthums, S. 270-271), ввиду широкого распространения ныне этих ложных суждений мы считаем нелишним осветить приведенный текст из послания к Колоссянам с точки зрения истории философской терминологии. Дело в том, что апостол, предупреждая Колоссян о том, чтобы кто не увлек их "философией и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу" (2, 8), очевидно, знал между ними таких христиан, которые были знакомы с греческой философией (с философией по преданию человеческому) и даже способны были увлекаться ею. Поэтому, в противовес этой ложной философии по стихиям мира, он излагает в своем послании истинную философию по Христу, причем для выражения христианских истин пользуется специальными терминами греческой философии, как *πληρωμα, γνωσις и σωμα*. Термин *σωμα* у греческих мыслителей обозначал

реальность, сущность, действительное, объективное бытие в отличие от представления, призрака, бытия только воображаемого. Так, например, по Дидиму-пифагорейцу, стоики думали, что добродетели неотделимы одна от другой и что они *τας αυτας τω ηγεμονικω μερει ψυχης καθ' υποστασιν, καθο δη και σωμα πασαν αρετην ειναι τε και λεγεται* т.е. добродетели по существу тождественны с владычественной частью души, почему именно всякая добродетель и есть и называется... *телом*? Разумеется, нет. Понимая добродетель как существенное, коренное свойство самой природы духа, стоики смотрели на разные виды добродетели как на *положительное содержание бытия*, между тем как порок (*κακια*), с точки зрения оснований и целей бытия, они рассматривали как недостаток, отсутствие, лишение добродетели, как призрак-небытие.

Следовательно, всякая добродетель есть *σωμα*, это значит, что всякая добродетель есть действительное, подлинное, истинное содержание бытия. Такое значение термина еще яснее раскрывается из сообщения Секста Эмпирика, *Adversus mathematicum*. VII. 38, что те же стоики говорили: *η μεν αληθεια σωμα εστι, το δε αληθες ασωματον υπηρχε* т.е. истина есть... тело? Разумеется, нет. Истина есть само объективное бытие, сам предмет существующий, тогда как истинное (*το αληθες*), т.е. мышление истины или признание за истину, имеет лишь субъективную природу и субъективное значение. Таким образом, в приведенном тексте апостольского послания слово *σωματικως*, очевидно, означает *не телесно, а истинно, действительно, объективно, существенно, субстанциально*, т.е. в этом тексте, посредством специального философского термина, апостол *самым точным образом формулирует христианскую веру в И.Христа как Бога по природе*.

15. Неразрывная связь в христианстве догматики и этики, веры и жизни для многих весьма неясна и многими даже совсем отрицается, потому что в своих этических воззрениях, сравнительно с евангельским учением И.Христа, люди большей частью стоят на диаметрально противоположной точке зрения. В то время как Спаситель судил настоящую жизнь истиной Своего догматического учения о Божием спасении мира и *на основании этой именно истины* утверждал действительность и обязательность Своих нравственных заповедей, многие современные последователи Его, наоборот, смотрят на Его нравственные заповеди лишь с точки зрения их *пригодности* для настоящей жизни людей и потому определяют их действительность и обязательность не безусловной истиной Христова вероучения, а исключительно только условиями и целями своей временной жизни на земле. Эта перемена критерия морали вполне естественно делает ныне возможным существование таких христиан, которые, безусловно, отрицают догматическое учение И.Христа и считают себя христианами только на том основании, что они признают евангельское нравоучение весьма полезным для блага людей. И эта же самая причина делает ныне возможным существование таких христиан, которые, по вере в истину догматического учения И.Христа, признают Его нравоучение несомненно истинным, но в то же время полагают, что оно невыполнимо в настоящих условиях человеческой жизни и, стало быть, вовсе не обязательно для

людей. При таком искажении, с одной стороны, чистоты евангельской веры и, с другой строгости христианской морали весьма естественно, что миру современного христианства совсем неведомы те великие волнения религиозной мысли и чувства, которыми жил христианский мир в течение первых веков.

Теперь очень многие образованные люди не видят, например, в богословских движениях соборного периода решительно ничего другого, кроме греческого пристрастия к диалектической игре в слова. А на самом деле в этих движениях совершалась великая работа живой религиозной мысли по самым насущным вопросам веры.

Тогда христианская мысль деятельно работала по каждому вопросу веры, чтобы непременно разрешить его *в самом точном согласии с евангельским известием о Божием спасении мира*; так что если появлялось такое мнение, которое в каком-нибудь отношении колебалось или даже могло только колебать истину этого известия, то оно волновало всю христианскую церковь, и все христианское общество энергично восставало на защиту апостольской веры в истину Христова Евангелия. Поэтому совершенно понятно, что сознательным разрушителям христианской веры тогда не было и не могло быть места в христианской церкви, потому что церковь заключала в себе одних только исповедников истинной веры апостольской. Ныне стало совсем другое дело. Современное христианское общество гораздо скорее, пожалуй, взволнуется не тем, что среди него появится какой-нибудь заведомый разрушитель христианства, а тем, что естественная и полномочная охранительница апостольской веры, церковная власть, исполняя свою священную обязанность, напомним христианскому обществу о светлой заре христианства и скажет какому-нибудь еретику, что он не истинный христианин и что поэтому церковь не может иметь с ним ничего общего.

Это же самое положение следует отметить и в отношении строгости христианской морали. Древнее христианское общество настолько ревниво относилось к нравственной чистоте своих членов, что всякое проявление безнравственности и уж тем более, конечно, малодушное отречение от Христа ради каких-нибудь житейских выгод или даже по страху мучительной смерти глубоко оскорбляло и возмущало всех христиан и вызывало неминуемое исключение виновного христианина из братского состава церковной общины, если только он не приносил достойных плодов искреннего раскаяния. Тогда бывали даже такие случаи, что снисходительное отношение церковной власти к нравственным недостаткам слабых христиан казалось недостойным истины и величия христианской церкви и потому вызывало протесты и даже создавало иногда печальные расколы в церкви, как, например, раскол монтанистов, навациан и донатистов. Конечно, это явление было печальное, и раскольники были не правы, но они были не правы не в том, что ложно представляли себе значение евангельского нравоучения, а в том, что они не по-евангельски относились к человеческим немощам слабых христиан и несправедливо обвиняли церковную власть в мнимом потворстве греху. На самом деле нравственный идеал человека, данный живым образом И.Христа и обстоятельно раскрытый в апостольских наставлениях, тогда всеми без исключения признавался обязательной нормой жизни для каждого христианина, и потому всякое отступление

от этого идеала тогда всеми единодушно осуждалось как недостойное христианина, и церковная власть в действительности никогда не признавала никаких *извинений* греха, а всегда, напротив, указывала всякому грешнику на единственный для него путь ко Христу — путь *покаяния*. Тогда не было и не могло быть места для потворства греху, когда за всякое грубое оскорбление нравственного чувства христианское общество неумолимо карало виновного своим негодованием и суровым обличением, а церковная власть отлучала его на годы, и даже на десятки лет, и даже на всю его жизнь от приобщения тела и крови Христовых. Ныне действительно стало другое дело. Если в нравственной сфере церковной жизни теперь и возможны какие-нибудь протесты, то уж, во всяком случае, не против слабости церковной власти, а скорее против мнимой суровости ее требований, хотя бы, например, относительно постов или даже относительно того самого таинства, лишение которого было истинной карой для древнего христианина, т.е. относительно таинства евхаристии, чтобы современные христиане хотя бы один раз в год, но обязательно приступали к этому таинству.

Мы уклонились от евангельского критерия нравственной истины, и потому евангельский нравственный закон представляется нам не безусловным законом жизни, а просто лишь идеальным законом, исполнение которого настолько именно можно считать обязательным для нас, насколько мы можем *приспособить* его к нашим условиям жизни. Вследствие этого мы весьма легко извиняем себя во всяких нравственных недостатках и даже в прямых пороках, извиняем на том основании, что мы ведь совсем не идеальные люди и потому грешить для нас самое естественное дело. В этом случае мы, очевидно, забываем, что ведь и евангелие-то Христа на этом же самом стоит, что мы именно не ангелы, и что апостольское учение это же самое утверждает, что в своей настоящей жизни мы действительно не можем сделаться безгрешными. Однако ни евангельское, ни апостольское учения не допускают никаких оснований для извинения греха, потому что и Христос, и апостолы Его видят в человеке гораздо больше, чем сколько мы сами в себе видим. Они видят, что человек может по крайней мере *желать* не грешить и что он, во всяком случае, может *бороться* со грехом. А так как нравственный закон, по учению Христа, является не идеальным, а действительным законом жизни в Божием царстве, то, если только человек имеет в виду свою вечную жизнь, он уж *непрерывно обязан* бороться со грехом, т.е. обязан жить и судить свою настоящую жизнь именно по закону вечной жизни в Божием царстве.

16. Steudel, Kritik d. Religion, S. 220-226.

17. Это пророческое изображение будущей судьбы нашего мира в существенной своей части повторяется и в научных соображениях по этому вопросу. Спенсер (Основные начала, с. 440-441) указывает на выведенный Гельмгольцем термический эквивалент движения Земли в пространстве: "Если бы земной шар был внезапным толчком остановлен в своем движении по орбите, то этим толчком было бы произведено количество теплоты, равное тому, какое произошло бы от сожжения 14 шаров сплошного каменного угля, из которых каждый равен объемом земному шару. При самой невыгодной оценке теплоемкости массы земного шара, т.е. предполагая,

