

**Б И Б Л И О Т Е К А
СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ**

ВЫПУСКЪ ТРЕТІЙ

Э. БУТРУ.

**НАУКА И РЕЛИГИЯ
ВЪ СОВРЕМЕННОЙ
ФИЛОСОФИИ**

**ИЗДАТЕЛЬСТВО ШИПОВНИКЪ
С.-ПЕТЕРБУРГЪ**

✓
2061

1453

БИБЛІОТЕНА

XXI-335

СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФІИ

Film

ВЫПУСКЪ ТРЕТІЙ.

Boutoux Emile Etienne

Эмиль Бутру.

НАУКА И РЕЛИГІЯ

ВЪ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФІИ.

ПЕР. В. БАЗАРОВА

съ предисловіемъ переводчика.

ИЗД. „ШИПОВНИКЪ“ СПБ.

1910.



1 (091) "18" = 161.1

74

ПРЕДИСЛОВІЕ ПЕРЕВОДЧИКА.

„Чѣмъ порождается конфликтъ между религіей и наукой, и можетъ ли этотъ конфликтъ когда-нибудь и въ чемъ-нибудь найти свое окончательное разрѣшеніе?“

Лѣтъ сорокъ-пятьдесятъ тому назадъ всякій „просвѣщенный“ человѣкъ отвѣтилъ бы на этотъ вопросъ ироническимъ пожатіемъ плечъ: „О чемъ же тутъ спрашивать? Наука давно опровергла тѣ наивныя представленія, на которыя опирается всякая религія; отнынѣ убѣжищемъ религіи можетъ быть только невѣжество“.

Истинно „культурный“ человѣкъ современной формации реагируетъ на поставленный выше вопросъ такимъ же, или даже еще болѣе пренебрежительнымъ жестомъ, но вкладываетъ въ этотъ послѣдній совершенно иной смыслъ. „Какая нелѣпая, архаическая формулировка проблемы!“ презрительно недоумѣваетъ онъ. „Религія и наука вращаются въ совершенно различныхъ плоскостяхъ; въ плоскости мистическихъ переживаній религія столь же автономна, какъ наука въ плоскости эмпирическихъ феноменальностей,—никакого конфликта между этими двумя одинаково правомочными культурными цѣнностями нѣтъ и быть не можетъ“.

Эти два отвѣта, одинаково стереотипные каждый для своей эпохи, знаменуютъ собой глубокій духовный переворотъ, начавшійся уже очень давно, но далеко не закончившійся и по настоящее время.

Прежде теоретическія понятія боролись съ догматами вѣры. То научныя представленія вытѣсняли собой вѣрованія, становились на ихъ мѣсто,—и тогда люди науки говорили, что традиціонная религія „опровергнута“, что настало время создать „научную религію“ и т. п. То, наоборотъ, наука казалась „обанкротившейся“, неспособной разрѣшить „міровыя загадки“—и тогда сторонники тради-

ционной религии поднимали голову, съ новымъ рвеніемъ восхваляя свой старый ключъ къ тайнамъ мірозданія. И въ томъ, и въ другомъ случаѣ враждебно сталкивались между собой самыя содержанія науки и религии. Наличность у нихъ общей почвы, а слѣдовательно и почвы для конфликта, не подвергалась сомнѣнію.

Конечно, никогда не было недостатка въ такъ называемыхъ „благоразумныхъ“ голосахъ, призывавшихъ противниковъ сложить оружіе и раскурить трубку мира. Но миръ мыслился лишь въ формѣ компромисса или добровольнаго самоограниченія каждой изъ воюющихъ сторонъ.

Въ настоящее время все настойчивѣе и настойчивѣе выдвигается иная точка зрѣнія. Она также проповѣдуетъ миръ, но пытается положить въ основу этого послѣдняго не дипломатическій компромиссъ, а свободное, никакими внѣшними соображеніями не связанное развитіе какъ науки, такъ и религии. Эта точка зрѣнія признаетъ, что въ прошлыхъ столкновеніяхъ оба противника были правы, и притомъ въ самыхъ крайнихъ, самыхъ непримиримыхъ своихъ выводахъ.

Правы были атеисты и матерьялисты, когда утверждали, что религія въ самой основѣ своей „опровергнута“ наукой. Дѣйствительно, передъ лицомъ науки одинаково несостоятельны всѣ религіозныя догматы безъ малѣйшаго исключенія: утонченное представленіе деистовъ о богѣ—непостижимой первопричинѣ міра—не менѣе бессмысленно, если разсматривать его съ чисто научной точки зрѣнія, чѣмъ грубѣйшія вѣрованія дикарей въ человекоподобныя и звѣроподобныя божества. Все это—познавательное негодный хламъ, отъ котораго наука должна совершенно очистить свою область.

Но, съ другой стороны, правы были тѣ непримиримые фанатики вѣры, которые, игнорируя всѣ завоеванія научной мысли, ревностно защищали отъ посягательствъ науки смыслъ и букву своего вѣроученія. Въ глазахъ религіознаго человѣка никакіе успѣхи науки не въ состояніи поколебать хотя бы единую іоту въ истинахъ св. писанія и преданія. Безусловно истинны не только основныя представленія традиціонной религіи о Божествѣ, но и такія на поверхностный взглядъ „наивныя“, „младенческія“, „несоотвѣтствующія уровню современной культуры“ подробности, какъ напримѣръ, библейскій рассказъ о твореніи міра.

Религіозныя истины лежатъ не въ томъ планѣ, въ какомъ помѣщаются истины научныя. Религія и наука преслѣдуютъ совершенно различныя задачи, отвѣчаютъ совершенно различнымъ запросамъ человѣческаго духа, — естественно, что и результаты, добываемые ими, не имѣютъ между собой ничего общаго.

Если всѣ представленія религіи нелѣпы съ научной точки зрѣнія, если всѣ представленія науки нечестивы или—въ лучшемъ случаѣ—безразличны съ точки зрѣнія религіозной, то это какъ разъ и значитъ, что между первой и второй областью не мыслимо по существу дѣла никакое столкновеніе или противорѣчіе. Развѣ мнѣніе скульптора, видящаго въ глыбѣ камня потенциальную статую, противорѣчитъ хоть сколько-нибудь мнѣнію ученаго, что данная глыба состоитъ изъ микроскопическихъ раковинъ? Несовмѣстимыя представленія противорѣчатъ другъ другу лишь въ томъ случаѣ, если они сталкиваются между собой въ одномъ и томъ же актѣ, если ихъ хотятъ употребить, какъ орудія для достиженія одной и той же цѣли. Такое неправильное употребленіе разнородныхъ истинъ науки и религіи какъ разъ и создавало видимость конфликта между ними. Одни ехидно спрашивали: объясните пожалуйста, что именно вы мыслите, когда произносите такія словосочетанія, какъ „Богъ единъ въ трехъ лицахъ“, „Богъ-Сынъ предвѣчно рождается отъ Отца“, а „Богъ-Духъ Святой предвѣчно исходитъ“ и притомъ отъ одного только Отца, или же наоборотъ и отъ Отца и отъ Сына и т. д.? Другіе въ отвѣтъ ужасались: но что станетъ съ человечествомъ, если въ душахъ людей мѣсто живого Бога займетъ бессмысленная механическая „пляска атомовъ“, мѣсто всеблагаго промысла жестокій законъ борьбы за существованіе, и т. д. Такъ какъ очевидно, что ни „единство въ трехъ лицахъ“, ни предвѣчное „рожденіе“ или „предвѣчное исхожденіе“, а, тѣмъ паче, споръ по поводу „filioque“, не дастъ ничего поучительнаго для человѣческаго разума, и такъ какъ съ другой стороны не менѣе очевидно, что пляска атомовъ и борьба за существованіе отнюдь не источаютъ изъ себя какихъ-либо морально согрѣвающихъ лучей, чего-либо духовно обнадеживающаго или гарантирующаго человѣку вѣчное блаженство,—то, естественно, діалогъ оканчивался взаимнымъ анаематствованіемъ. Между тѣмъ съ этого послѣдняго слѣдовало бы начать: наука дѣйствительно „анаема“ для

религія, точно такъ же, какъ и религія для науки; наука и религія а priori „отлучены“ другъ отъ друга по самому своему принципу, по самой постановкѣ своихъ проблемъ. И именно поэтому содержанія религіи и науки не могутъ вступить между собой ни въ какіе конфликты.

Люди старого закала ошибались не въ томъ, что они считали религіозныя и научныя представленія несовмѣстимыми—здѣсь они были вполне правы—а въ томъ, что несмотря на это старались ихъ во что бы то ни стало совмѣстить. Реальное противорѣчіе имѣло мѣсто не между станомъ науки и станомъ религіи, а внутри каждаго стана: каждая изъ сторонъ, вступая въ борьбу со своимъ мнимымъ противникомъ, тѣмъ самымъ противорѣчила себѣ самой; такимъ образомъ кажущаяся борьба между религіей и наукой была въ дѣйствительности процессомъ самоопредѣленія той и другой. Пока процессъ этотъ еще не закончился, пока не выяснилось съ полной отчетливостью, что научная и религіозная области совершенно обособлены и въ своей обособленности безпредѣльны, наука, естественно, видѣла въ религіи искусственную, извнѣ навязанную границу и обратно. Вотъ почему взаимная анаѣема звучала въ устахъ защитниковъ вѣры и знанія, какъ боевой кличъ, какъ призывъ къ уничтоженію противника, вмѣсто того, чтобы быть—какъ это приличествуетъ просвѣщеннымъ лозунгамъ истинно культурной эпохи—спокойнымъ, благожелательнымъ, апіорнымъ установленіемъ различныхъ, но отнюдь не враждебныхъ путей развитія культуры.

* * *

Охарактеризованныя выше двѣ точки зрѣнія, если не формально, то по существу дѣла почти вполне совпадаютъ съ тѣми направленіями, которыя Бутру противопоставляетъ другъ другу, какъ „натуралистическое“ „идеалистическому“.

Признаніе общей почвы у религіи и науки, осложненное тенденціей вытѣснить съ этой почвы религію, создавъ ей эквивалентъ въ видѣ ли самой науки, или въ видѣ особой „научной религіи“, составляетъ характерную особенность и Контковского позитивизма съ его „религіей Человѣчества“, и Спенсеровскаго эволюціоннаго „агностизма“, и Геккелевскаго научнаго „монизма“,—всѣхъ главнѣйшихъ натуралистическихъ теорій, разбираемыхъ авторомъ въ первой части настоящей книги. Съ другой стороны вто-

рая часть книги, рассматривающая „идеалистическое“ направленіе, почти цѣликомъ посвящена, такъ называемому, „прагматизму“ или „философіи дѣйствія“,—а философія эта считаетъ одной изъ своихъ основныхъ задачъ уясненіе призрачности конфликта между наукой и религіей: она хочетъ возродить религію, но отнюдь не въ пикъ наукъ; не на мнимое „банкротство“ науки, не на плакси-выя по формѣ и нелѣпыя по содержанію „ignorabimus“ разныхъ кающихся натуралистовъ мечтаетъ она опереться, а на признаніе какъ за наукой, такъ и за религіей абсолютной свободы и совершенно безпредѣльныхъ возможностей.

Формулируя въ самомъ началѣ этого предисловія стереотипный отвѣтъ современнаго интеллигента на вопросъ объ отношеніи науки къ религіи, я умышленно придалъ ему не „прагматическую“, а неокантіанскую окраску. До послѣдняго времени неокантіанскій складъ мысли преобладалъ среди русскихъ интеллигентовъ, отстаивающихъ культурную автономность познанія и вѣры. Даже люди, субъективно совершенно чуждые этому складу, считали своей священной обязанностью ссылаться время отъ времени на „критическую философію“ въ противовѣсъ нашему традиціонному „матерьялизму“. Однако какъ разъ въ настоящій моментъ здѣсь наблюдается знаменательный поворотъ. Если скинуть со счетовъ тѣхъ немногихъ искателей вѣры, которые безъ всякихъ оговорокъ, безъ всякаго „reservatio mentalis“ признали себя вѣрными сынами официальной церкви и, какъ люди, уже нашедшіе и успокоившіеся, не представляютъ болѣе интереса, то окажется, что мало-помалу, частью сознательно, частью безсознательно, всѣ разновидности нашего интеллигентскаго богоискательства усваиваютъ себѣ прагматическое оправданіе вѣры. При этомъ, какъ и слѣдовало ожидать, богоискатели хилистическаго настроенія обнаруживаютъ тягу къ позиціи такъ называемаго католическаго „модернизма“, виднѣйшій представитель котораго Ле-Руа *) пытается прагматически

*) См. его книгу „Dogme et Critique“. Правда, Ле-Руа защитникъ западнаго православія, тогда какъ большинство родственныхъ ему по духу русскихъ интеллигентовъ хочетъ остаться вѣрными завѣтамъ православія восточнаго,—но это не можетъ служить существеннымъ препятствіемъ: превращеніе католическаго модернизма въ католическій, замѣна буквы „т“ буквой „е“ едва ли потребуетъ особенно продолжительной и напряженной творческой работы.

обосновать незыблемость ортодоксальной догматики. Наоборот, сторонники индивидуалистически-культурно-протестантской религиозности склоняются к тому субъективному, внѣцерковному и даже антицерковному мистицизму, который ревностно отстаивается прагматистомъ Джемсомъ, и который правильнѣе всего было бы назвать мистическимъ анархизмомъ, если бы этотъ терминъ не получилъ уже въ русской литературѣ специфическаго значенія *).

Этотъ переходъ отъ нѣмецкаго идеализма къ романскому и англосаксонскому прагматизму является какъ нельзя болѣе естественнымъ. Неокантианство представляетъ почву, совершенно не подходящую для расцвѣта мистическихъ исканій. Въ Западной Европѣ оно не связано ни съ какимъ сколько нибудь значительнымъ и интереснымъ движеніемъ въ религиозной области. Что же касается русскихъ „идеалистовъ“, то даже въ періодъ неокантианскаго плѣненія нѣмецкая гносеологія представляла для нихъ пѣнность, главнымъ образомъ, какъ удобное оружіе въ борьбѣ съ матерьялистами; но на ряду съ этимъ имъ приходилось бороться за свободу мистики противъ кантіанскаго рачіонализма и формализма.

Къ тому же, и какъ чисто философское, теоретико-познавательное направленіе, неокантианство во всѣхъ его развѣтвленіяхъ несомнѣнно уже вступаетъ въ періодъ схоластической разработки; въ тотъ старческій періодъ окостенѣнія, когда всѣ творческія силы, заложенныя въ данной концепціи, вполне выявились, дѣйствительная жизнь мысли въ ней замираетъ и на мѣсто нея становятся шумливые, но мало содержательные турниры школьныхъ бубновъ.

Прагматизмъ въ своемъ теперешнемъ видѣ безконечно

*) Наши „мистическіе анархисты“, конечно, также были прагматистами, сторонниками философіи дѣйствія, религиознаго „action digeste“, если позволительно такъ выразиться; но чтобы почувствовать всю разницу между ними и мистиками типа Джемса, достаточно обратить вниманіе на то, что „анархизмъ“ Джемса прекрасно уживается съ методомъ „радикальнаго эмпиризма“, въ то время какъ лозунгомъ нашихъ анархистовъ было, какъ извѣстно, „революціонное“ возстаніе противъ всякаго эмпиризма, ихъ согрѣвала надежда пробить брешь въ „пошлой дѣйствительности“, „изступленно колотясь головой о стѣну“ и т. п. Mutatis mutandis, различіе здѣсь такого же калибра, какъ между безукоризненно изящнымъ джентльменомъ, парижскимъ „революціоннымъ синдикалистомъ“ Лягарделемъ и какимъ-нибудь русскимъ махаевцемъ-экспроприаторомъ.

ниже любой изъ неокантианскихъ школъ въ смыслѣ теоретической разработки; но въ немъ чувствуется то, чего давно уже нѣтъ въ неокантианствѣ: духъ жизни, сосредоточенная внутренняя энергія, требующая выхода, хотя еще не вполне опредѣлившая себя. Поэтому, несмотря на свою неразработанность и, пожалуй, именно благодаря этой послѣдней, прагматизмъ представляетъ крупный интересъ не только въ своемъ религиозномъ, но и въ своемъ чисто философскомъ аспектѣ: какъ критика традиціоннаго абстрактнаго рачіонализма въ теоріи познанія и въ научной методологіи вообще.

Подчеркивая философскую неоформленность прагматизма, я вовсе не хочу сказать, что его мистическая тенденція отлилась въ болѣе опредѣленную форму. Наоборотъ, въ прагматической теоріи познанія, несмотря на всѣ ея недостатки, новое теченіе выразилось, на мой взглядъ, ярче и притомъ глубже, болѣе существенными своими сторонами, чѣмъ въ прагматической религіи.

Здѣсь не мѣсто конечно разбирать по существу сложныя и запутанныя проблемы, связанныя съ прагматизмомъ. Отсылая читателя къ тѣмъ главамъ книги Бутру, въ которыхъ анализируются различныя оттѣнки философіи дѣйствія (въ особенности гл. III и IV второй части), я лишь въ немногихъ словахъ отмѣчу нѣкоторые моменты, не оттѣненные или недостаточно оттѣненные авторомъ.

* * *

„Религіозныя истины имѣютъ не отвлеченно теоретическій, не спекулятивный, а исключительно практический, морально-жизненный смыслъ“. Таково основное положеніе всѣхъ прагматистовъ. Христіанскіе догматы, говоритъ Ле-Руа, не имѣютъ никакой интеллектуальной, чисто познавательной цѣнности. Они не только исключаютъ всякую мысль о возможности доказательства или обоснованія, но не могутъ даже интуитивно „усматриваться“. Ихъ истина постигается не размышленіемъ, а дѣйствіемъ, она усваивается лишь въ конкретномъ актѣ вѣры, какъ чисто практическая жизненная цѣнность.

Ле-Руа очень негодуетъ на ортодоксальныхъ критиковъ, упрекающихъ его въ „агностицизмъ“, въ подрывѣ традиціонной вѣры и прочихъ ужасахъ; онъ очень горячо и остроумно доказываетъ, что его прагматическое истолко-

ваніе догматовъ не только не разрушаетъ вѣры, а, наоборотъ, является единственнымъ средствомъ укрѣпить ее, что истолкованіе это находится въ полномъ согласіи съ ученіемъ всѣхъ христіанскихъ авторитетовъ, начиная съ апостола Павла и кончая новѣйшими папами. Но, несмотря на все остроуміе и всю искренность Ле-Руа, сразу чувствуется, что правъ не онъ, а тѣ наивные аббаты, которые поносятъ его какъ зловреднѣйшаго еретика, и далеко не наивный Ватиканъ, рѣзко осудившій католическій модернизмъ.

Конечно, и по ученію отцовъ церкви догматы недоступны интеллекту, представляютъ изъ себя не фактически не рѣшенные, а принципиально не разрѣшимыя проблемы; безспорно также, что прагматическое, морально-дѣйственное значеніе догматовъ выдвигается на первый планъ всѣми учителями христіанства. Но самый способъ защиты этихъ взглядовъ старыми апологетами при сопоставленіи его съ пріемами модернистовъ выдаетъ коренную разницу между тѣмъ, что было, и тѣмъ, что есть. Достаточно вспомнить, напримѣръ, что традиціонная апологетика, отстаивая необходимость прагматической или, какъ говорили въ старину, „сердечной“ вѣры, любитъ ссылаться на текстъ: „и бѣсы вѣрують“. „И бѣсы вѣрують!“ — вотъ тезисъ, по истинѣ непостижимый съ прагматической точки зрѣнія. Какую практическую цѣнность могутъ извлечь изъ вѣры въ Бога „бѣсы“, духи зла, „сердце“ которыхъ въ глубочайшей своей основѣ враждебно максимамъ религіи? Если морально-практическая цѣнность догмата есть дѣйствительно единственно возможный модусъ его бытія, то вѣра бѣсовъ — психологическое nonsens.

Но оставимъ въ сторонѣ принципиально, послѣдовательно злыхъ бѣсовъ; для непослѣдовательно добрыхъ, т. е. слабыхъ людей чисто прагматическая вѣра также не реализуема. Цѣнность религіознаго акта состоитъ въ томъ, что слабый человѣкъ, вступая въ общеніе съ Богомъ, получаетъ духовную поддержку со стороны существа, безконечно сильнаго, предвѣчно осуществившаго въ себѣ всѣ возможности совершенства, о которыхъ только смѣетъ мечтать наше робкое воображеніе. Очевидно, что самое существованіе молитвы, вмѣстѣ съ тѣмъ и вся прагматическая истина ея, возможны лишь въ томъ случаѣ, если молящійся воспринимаетъ Бога, какъ нѣчто, данное ему а priori по отношенію къ факту молитвы. Или, употребляя

выраженіе Бутру, вѣра психологически возможна лишь постольку, поскольку мы убѣждены, что Богъ существуетъ независимо отъ того, вѣримъ мы въ него или нѣтъ. Это не значитъ, что предпосылкой религіозныхъ переживаній является какой-то иной, внѣ актовъ вѣры лежащій путь постиженія Бога; но въ каждомъ конкретномъ актѣ вѣры Божество дано съ окраской апіорности, дано, какъ истина не практического только, а въ то же время „спекулятивнаго“ характера, какъ реальность, признаваемая и сердцемъ, и разумомъ. Приматъ сердечной вѣры надъ интеллектуальнымъ признаніемъ догматической истины не будетъ, конечно, оспаривать ни одинъ христіанинъ: вѣдь къ вѣчному спасенію ведетъ только сердечная вѣра, вѣдь интеллектуально „и бѣсы вѣрують“. Но никогда дѣйствительно ортодоксальный христіанинъ не согласится съ тѣмъ, что догматы интеллектуально пусты, совершенно чужды разуму и не интересны для него.

Правда, и Ле-Руа увѣряетъ, что его точка зрѣнія не противорѣчитъ интеллектуальному признанію истинъ вѣры, что она допускаетъ даже философскую разработку догматовъ, поскольку эта послѣдняя, чисто человѣческая дѣятельность, подверженная всѣмъ ошибкамъ и несовершенствамъ нашихъ земныхъ дѣлъ, не присваиваетъ себѣ абсолютнаго божественнаго авторитета. Но такого рода утвержденія плохо вяжутся и съ его общей позиціей, и съ его анализомъ отдѣльных конкретныхъ догматовъ. Какой бы догматъ онъ ни разбиралъ, въ итогѣ всегда оказывается, что санкціонированная церковью религіозная „истина“ не только лишена положительнаго познавательнаго содержанія, но не заключаетъ въ себѣ даже никакой познавательной проблемы, ибо самая постановка соотвѣтственнаго вопроса возможна лишь на почвѣ такихъ предпосылокъ, мнимость которыхъ доказана современной философіей (такъ напр., догматъ о пресуществленіи предполагаетъ, что въ вещахъ имѣется отличная отъ ихъ свойствъ сущность, и т. п.). Ясно, что при такихъ условіяхъ не мыслима интеллектуальная санкція религіозной истины ни въ какой формѣ, не говоря уже о теологіи, или философской системѣ богопознанія.

Ошибка Ле-Руа, а также Джемса и другихъ прагматистовъ, въ этомъ пунктѣ вполне солидарныхъ между собой, бросается въ глаза. Она состоитъ въ томъ, что ихъ якобы прагматическое обоснованіе религіозной автономіи, въ дѣй-

ствительности совершенно не прагматично. Въдъ прагматизмъ, какъ философія, вовсе не есть ограниченіе сферы интеллектуализма или отмежеваніе отъ нея иныхъ, неинтеллектуалистическихъ функций духа: прагматизмъ отрицаетъ самый фактъ такъ называемаго „чистаго“, т. е. безстрастно теоретическаго созерцательнаго разума. Для прагматиста всякая мысль, на какихъ бы „спекулятивныхъ“ высотахъ она ни витала, есть опредѣленнымъ образомъ заинтересованная, практическая дѣятельность: нѣтъ мысли созерцанія, есть только мысль-дѣйствіе, „*pensée—action*“, какъ говоритъ Ле-Руа. Съ другой стороны дѣятельность мысли прагматистъ не можетъ разсматривать, какъ какую-то совершенно обособленную область психики. Лейтмотивъ психологіи Джемса и философіи Бергсона, усвоенный также всѣми другими прагматистами,—это цѣнность и связность психической жизни человѣка. Нѣтъ психическихъ „атомовъ“; нельзя, подобно старымъ психологамъ, разсѣкать переживаніе на элементы, а всю психику въ цѣломъ на самостоятельныя функціи или „способности души“. Мысль-дѣйствіе всегда на лицо, разъ имѣется какое бы то ни было „поле сознанія“; присутствуетъ она и въ художественномъ созерцаніи, и въ актахъ вѣры. Если данный догматъ не даетъ никакого положительнаго знанія и никакого стимула къ постановкѣ познавательной проблемы, то догматъ этотъ пусть и безсодержателенъ не только для мнимой статической или спекулятивной мысли, но также для реальнаго „дѣйствительнаго“ познанія. А разъ не можетъ осуществиться „мысль-дѣйствіе“, то съ прагматической точки зрѣнія нѣтъ мѣста и акту вѣры.

Однимъ словомъ, поскольку прагматистъ дѣйствительно вѣруетъ, онъ уже не прагматистъ; а поскольку дѣйствительно прагматистъ, онъ можетъ только стремиться къ религиознымъ „цѣностямъ“, жажда ихъ, но не въ состояніи реализовать ни одного конкретнаго акта вѣры.

Если представляется болѣе чѣмъ сомнительнымъ, что философская позиція Ле-Руа совмѣстима съ какой бы то ни было вѣрой, то совершенно очевидна недостаточность прагматизма для защиты церковной ортодоксіи. Въ глазахъ самого Ле-Руа церковный авторитетъ можетъ представлять высокую прагматическую цѣнность, но очевидно въ его распоряженіи нѣтъ и не можетъ быть ни малѣйшаго основанія, позволяющаго квалифицировать свои религиозныя переживанія, какъ объективно болѣе вы-

сокія, чѣмъ переживанія какого-нибудь отъявленнаго еретика, общающагося съ Богомъ въ формахъ, заклеянныхъ церковной анаемой. Разъ все содержаніе религиозной истины сводится къ ея практической цѣнности, раскрывающейся въ конкретныхъ опытахъ вѣры, то, очевидно, каждый индивидуальный фактъ общенія съ Богомъ есть послѣдняя инстанція истины, не допускающая никакой дальнѣйшей аппеляціи. Ле-Руа, какъ прагматистъ, имѣлъ право сказать лишь одно: религиозный опытъ еретика мнѣ практически не вѣдомъ, а потому я совершенно не могу судить о томъ, выше онъ или ниже, ближе къ абсолютной истинѣ или дальше отъ нея, чѣмъ мой собственный опытъ. Но такой отвѣтъ былъ бы, конечно, явнымъ отрицаніемъ церковности, не католическимъ, а анархическимъ мистицизмомъ.

Въ этомъ отношеніи Джемсъ, выдвигающій на первый планъ „многообразіе“ религиознаго опыта, специфическій, индивидуальный, непередаваемый характеръ религиознаго переживанія, послѣдовательнѣе, чѣмъ Ле-Руа. Но и онъ не въ состояніи выбиться изъ того основнаго тупика, въ который упирается прагматическое воспріятіе всякой религіи.

Любопытно, что Джемсъ, повидимому, самъ чувствуетъ слабость прагматизма именно въ этомъ центральномъ его пунктѣ. Въ своей главной работѣ, посвященной религіи *), онъ устраняетъ всякую специфически философскую точку зрѣнія и старается не покидать почвы „радикальнаго эмпиризма“. Онъ исходитъ при этомъ изъ мысли, что религія есть прежде всего рядъ переживаній, совершенно аналогичныхъ всякому другому опыту; и если объектъ вѣры данъ въ религиозномъ переживаніи, какъ реальность, то этотъ фактъ, какъ и всякій другой фактъ опыта, не зависитъ отъ того или другого—въ томъ числѣ прагматическаго—его истолкованія. При всей кажущейся убѣдительности этого тезиса легко замѣтить, что онъ опирается на довольно поверхностную аналогію.

Факты опыта дѣйствительно не зависятъ отъ ихъ „объясненія“, т. е. отъ характера тѣхъ символическихъ конструкций, которыми мы произвольно замѣщаемъ ихъ для удобства физико-математическаго анализа. Такъ, на примѣръ, „объясняемъ“ ли мы явленія свѣта истеченіемъ невѣсомой

*) „The varieties of religious experience“.

жидкости, или колебаніями частицъ свѣтового эфира, или электромагнитной теоріей, на непосредственное воспріятіе радуги это не оказываетъ никакого вліянія. Но религіозные символы имѣютъ очень мало общаго съ произвольными символами естествознанія. Они „необходимы“, „неизмѣнны“, „абсолютно истинны“, т. е. служатъ не для научныхъ операцій съ фактами религіознаго опыта, а входятъ въ самое содержаніе этихъ послѣднихъ. Не роль гипотетическаго эфира играютъ они въ актахъ вѣры, а роль, подобную непосредственно воспринимаемому качествамъ цвѣтовъ. Утвержденіе, что прагматическое воспріятіе истинъ религіи ничуть не измѣняетъ самыхъ фактовъ вѣры, равносильно утвержденію, что дальтонистъ и нормальный человѣкъ воспринимаютъ радугу одинаково, что одноцвѣтная фотографія спектра даетъ то же эстетическое впечатлѣніе, какъ и самый спектръ.

Прагматизація догматовъ не измѣняетъ фактовъ вѣры, поскольку люди, въ душѣ которыхъ эти факты осуществляются, не хотятъ и слышать о прагматизмѣ. Но стать прагматистомъ значитъ произвести радикальнѣйшее опустошеніе въ области своего религіознаго опыта.

* * *

Такимъ образомъ, на мой взглядъ, прагматизмъ не выполнилъ и по существу дѣла не въ состояніи выполнить своей основной задачи; ему не удалось прочно разграничить „сферы вліянія“ религіи и науки, предоставивъ каждой изъ нихъ полную свободу развитія. Если отдѣльные догматы вѣры уже не вступаютъ болѣе въ конфликтъ съ отдѣльными научными теоріями или гипотезами, то тѣмъ рѣзче вырисовывается неизбежность конфликта между познаніемъ и вѣрой въ цѣломъ, между „духомъ науки“ и „духомъ религіи“, какъ выражается Бутру.

Бутру совершенно вѣрно отмѣчаетъ *), что духъ религіи проявляется не только въ специфическихъ переживаніяхъ, вродѣ молитвы, религіознаго экстаза и т. п., но рѣшительно во всѣхъ видахъ человѣческой дѣятельности: и научное исканіе, и художественное творчество и общественное строительство имѣютъ зачастую своею психологическою подпочвой религіозное отношеніе къ міру. Но къ

*) См. „Заключеніе“.

сожалѣнію Бутру не пошелъ дальше въ своемъ анализѣ религіознаго духа. Отожествивъ этотъ послѣдній со всякимъ „безкорыстнымъ“ стремленіемъ къ истинѣ, красотѣ, справедливости, онъ не только не вскрылъ конфликта между духомъ религіи и духомъ современной науки во всей его глубинѣ, но усмотрѣлъ возможность мира или, по крайней мѣрѣ, перемирія именно тамъ, гдѣ конфликтъ какъ разъ и обнаруживается съ особенной силой.

Не всякое „безкорыстіе“ религіозно. Можно пылать самой дѣятельной и безкорыстной любовью къ истинѣ, добру и красотѣ, и въ то же время ни во что не вѣрить, возлагать всѣ свои упованія на силы человѣческаго разума и вообще человѣческаго генія. Такая психика можетъ быть полна энтузіазма, — и тѣмъ не менѣе ее безъ явнаго насилія надъ словами никакъ нельзя назвать религіозной. Религія возникаетъ лишь тамъ, гдѣ на помощь фактическому стремленію къ идеалу выступаетъ апріорная и абсолютная гарантія его достижимости. Въ признаніи такой гарантіи и состоитъ основной психологическій признакъ религіознаго вѣры: здѣсь къ идеалу, какъ цѣнности, еще только подлежащей осуществленію, присоединяется идеаль, какъ цѣнность, уже осуществленная, и притомъ „предвѣчно“, какъ „абсолютное трансцендентное бытіе“, какъ скрытая подъ потокомъ, явленій „сущность“ міра и т. п.; — дѣятельность человѣка воспринимается не какъ свободное, ничѣмъ извнѣ не гарантированное творчество, а какъ раскрытіе отъ вѣка данной истины.

Въ зависимости отъ того, какія цѣли преслѣдуетъ та или другая человѣческая дѣятельность, измѣняется формулировка абсолютной гарантіи. Такъ, напримѣръ, научное предвидѣніе явленій было бы лучше всего гарантировано, если бы „сущность“ міра оказалась механизмомъ, идеально правильнымъ въ своемъ ходѣ. Въ этомъ религіозная основа естественно-научнаго матерьялизма. Для общей теоріи познанія гарантія въ формѣ трансцендентнаго бытія не является безусловно необходимой: здѣсь достаточно чисто формальной или „трансцендентальной“ абсолютности основныхъ категорій мышленія, что, какъ извѣстно, и постулируетъ кантіанская религія. Надо впрочемъ отмѣтить, что прочно утвердиться на трансцендентальной позиціи удалось только кантіанству, реставрированному во второй половинѣ XIX вѣка, такъ называемому неокантіанству; кантіанство первоначальное оказалось очень неустойчивымъ:



черезъ Фихте и Шеллинга оно быстро эволюціонировало въ гегеліанство, причемъ трансцендентальная гарантія превратилась въ трансцендентную, формальный абсолютъ „сталъ плотью“, изъ скромной „предпосылки познанія“ выросъ въ основу всяческаго бытія (Гегелевскій „панлогизмъ“). Любопытно, что даже позитивисты и скептики, ни въ чемъ не находившіе абсолютной гарантіи, воспринимали обыкновенно этотъ свой выводъ, какъ что-то принижающее человѣка, какъ ограниченіе „гордыхъ“ притязаній метафизики и т. п., и въ результатъ приходили или къ меланхолической резиньяціи, или къ жадѣ сверхчеловѣческихъ и сверхразумныхъ озареній мистики.

Въ прагматизмѣ ново то, что абсолютная гарантія, по крайней мѣрѣ въ области познанія, не только объявлена недостижимой, но и эмоционально отвергнута. Отсутствіе гарантіи ощущается уже не какъ униженіе человѣка, а какъ его освобожденіе, какъ необходимая предпосылка свободнаго развитія его творческихъ потенцій; и наоборотъ, психика, жаждущая гарантіи, возбуждаетъ пренебреженіе, кажется унижительной, не соответствующей человѣческому достоинству.

Эта новая ориентировка въ мірѣ далеко еще не выяснилась вполнѣ; она дѣлаетъ свои первые робкіе шаги, и прежде всего конечно въ области научной методологіи, которая естественно представляетъ для нея пунктъ наименьшаго сопротивленія; въ остальномъ еще продолжаетъ царить и, какъ это всегда бываетъ въ періодъ крупныхъ переворотовъ, на первый взглядъ даже усиливается, старая тенденція. Вотъ почему прагматизмъ, въ его теперешнемъ видѣ, нельзя разсматривать, какъ нѣчто опредѣлившееся и законченное. Это отнюдь не „міросозерцаніе“ и даже не компромиссъ между различными міросозерцаніями: это процессъ броженія во всей его хаотичности, но броженія очень глубокаго и, на нашъ взглядъ, болѣе интереснаго, чѣмъ многія устоявшіяся, логически безупречныя «системы».

В. Базаровъ.

Январь 1910.

Эмиль Бутру

Наука и религія въ современной философіи

ВВЕДЕНИЕ.

Историческій обзоръ отношеній между религіей и наукой съ античныхъ временъ до современной эпохи.

I. Религія и философія въ древней Греціи.

II. Средніе вѣка.—Христіанство; схоластики; мистики.

III. Религія и наука послѣ возрожденія. — Возрожденіе. — Новѣйшая эпоха: раціонализмъ; романтизмъ. — Наука отдѣляется отъ религіи непроницаемой переборкой.

Прежде чѣмъ приступить къ анализу отношеній между наукой и религіей, какъ они сложились въ современномъ обществѣ, полезно сдѣлать краткій обзоръ исторіи этихъ отношеній въ прежніе культурные періоды, наслѣдницею которыхъ является наша теперешняя культура.

I.

РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ ВЪ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ.

Въ древней Греціи религія не находилась въ борьбѣ съ наукой, въ современномъ смыслѣ этого послѣдняго слова, т. е. съ совокупностью положительныхъ знаній, добытыхъ людьми; но религія сталкивалась тогда съ философіей, включавшей въ себя всѣ попытки раціонально истолковать какъ явленія мертвой и живой природы, такъ и традиціонныя человѣческія вѣрованія.

Философія въ значительной степени была порожденіемъ самой религіи.

Эта послѣдняя въ древней Греціи не имѣла въ своемъ распоряженіи организованнаго жречества. Поэтому она не выражалась въ неподвижныхъ и обязательныхъ догматахъ. Она ничего не

предписывала кромѣ обрядовъ, извѣстныхъ внѣшнихъ дѣйствій, входившихъ въ жизненный обиходъ гражданина. Она была вмѣстѣ съ тѣмъ богата легендами, мифами, которые плѣняли фантазію, представляли умъ, и въ то же время вызывали на размышленіе. Откуда явились эти легенды? Безъ сомнѣнія источникомъ ихъ считали забытыя божественныя откровенія; но религіозныя легенды такъ прихотливо развѣтвлялись, были такъ разнообразны, такъ подвижны, а во многихъ случаяхъ являлись настолько противорѣчивыми, младенческими, шокирующими и нелѣпыми, что нельзя было не видѣть въ нихъ на ряду съ божественнымъ откровеніемъ дѣла рукъ человѣческихъ. Попытаться отдѣлать въ мифахъ первоначальное содержаніе отъ позднѣйшихъ случайныхъ наслоеній было бы тщетнымъ предпріятіемъ. Къ тому же грекъ, артистъ по природѣ, сознательно играетъ съ своимъ объектомъ даже въ томъ случаѣ, когда рѣчь идетъ о богахъ; онъ пренебрегаетъ точнымъ смысломъ тѣхъ повѣствованій, которыя онъ рассказываетъ. Съ другой стороны, боги эти, сообщившіе по преданію зачатки священныя легенды человѣку, сами несовершенны и ограничены: они сами не далеко ушли отъ человѣка. Такимъ образомъ философія могла развиваться очень свободно въ нѣдрахъ и подъ защитою самой народной мифологіи.

Философія начинаетъ, разумѣется, съ того, что отрекается отъ своей кормилицы и нападаетъ на нее. „Люди создали боговъ“, говоритъ Ксенофанъ, „богамъ они сообщили свою собственную наружность, свои чувства, свой языкъ. Если бы были умѣли рисовать, они придали бы своимъ богамъ бычачій видъ. Гомеръ и Гезіодъ приписали богамъ все, что есть у людей позорнаго и преступнаго“. Свѣтила, заявляетъ Анаксагоръ, вовсе не суть божества: это раскаленные массы, по природѣ своей совершенно такія же, какъ земные камни. Нѣкоторые софисты издѣваются надъ самими богами. „У меня нѣтъ охоты изслѣдовать, существуютъ или не существуютъ боги“, говорилъ Протагоръ, „многое препятствуетъ мнѣ въ этомъ, а именно темнота предмета и краткость жизни человѣческой“.

Такъ росла философія, фрондируя противъ религіозныхъ вѣрованій, возвышаясь надъ ними, или относясь къ нимъ съ полнѣй-

шимъ индифферентизмомъ; духовно она была независима, была свободна даже въ политическомъ смыслѣ,—ибо если нѣкоторые философы и подверглись преслѣдованіямъ, то лишь за отдѣльныя детали своихъ ученій, казавшіяся враждебными народной религіи.

Это развитіе философіи было не чѣмъ инымъ, какъ развитіемъ интеллекта и разума человѣческаго; и мыслители такъ страстно вѣрили въ разумъ, что мечтали создать изъ него основное начало человѣка и вселенной.

Задача, которую съ этого момента ставить передъ собою разумъ, состоитъ въ томъ, чтобы доказать самому себѣ свою реальность и свою мощь передъ лицомъ слѣпой необходимости космическаго потока явленій, передъ лицомъ безразличнаго ко всему случая, являющагося, повидимому, единственнымъ закономъ міра.

Въ этой работѣ онъ вдохновлялся разсмотрѣніемъ искусства, гдѣ мысль художника сталкивается съ чуждой ей матеріей, безъ которой она не могла бы реализоваться. Матерія эта обладаетъ своей формой, своими законами, своими собственными стремленіями; она равнодушна или даже враждебна той идеѣ, которую она должна выразить по замыслу художника. И однако художникъ покоряетъ ее; мало того, онъ заставляетъ ее съ величайшею гибкостью и граціей носить искусственную форму. Теперь кажется уже, что мраморъ самъ стремится изображать Палладу или Аполлона, что скульпторъ только освободилъ эти скрытыя въ немъ потенціи.

И не находится ли разумъ въ аналогичномъ положеніи передъ лицомъ слѣпой необходимости, „Ананке“? По Платону, по Аристотелю „Ананке“, грубая матерія, въ основѣ своей не враждебна разуму и мѣрѣ. Чѣмъ тщательнѣе изслѣдуется природа разума и матеріи, тѣмъ очевиднѣе становится ихъ взаимная близость, связь, единство. Аристотель показываетъ, что въ матеріи, на первый взглядъ совершенно хаотичной, уже имѣется форма. Матерія въ сущности есть не что иное, какъ потенциальная форма. Итакъ разумъ существуетъ и обладаетъ реальною мощью, такъ какъ безъ него ничто не могло бы пребывать въ своей данной формѣ, но все возвращалось бы въ хаосъ. Мы стенаемъ подъ ударами же-

стокой судьбы, мы жалуемся на несчастія и непрочность нашей жизни, и въ этомъ мы правы; но хаосъ есть лишь одна сторона вещей; тотъ, кто разсматриваетъ ихъ при свѣтѣ разума, въ нихъ самихъ открываетъ разумъ.

Греческіе философы стремились представить какъ можно болѣе высокимъ, какъ можно болѣе могучимъ этотъ разумъ, роль котораго въ природѣ была ими опредѣлена въ указанномъ выше смыслѣ. И чѣмъ болѣе они вдохновлялись имъ, тѣмъ болѣе разумъ по сравненію съ существами, причастными матеріи и смерти, казался тѣмъ бытіемъ, которое по преимуществу заслуживаетъ предиката „божественный“, наудачу расточаемаго народной религіей. Вся природа подвѣшена къ разуму, но вся природа не въ состояніи съ нимъ сравниться, говорилъ Аристотель, и показавъ существованіе мысли въ себѣ, существованіе совершеннаго разума, онъ назвалъ этотъ разумъ богомъ. Итакъ, если разумъ отвернулся отъ традиціонной религіи, то только для того, чтобы на почвѣ самого познанія природы основать новую, болѣе истинную религію.

Необходимо къ тому же отмѣтить, что въ представленіи грековъ богъ-разумъ не является абстракціей или отвлеченнымъ разсужденіемъ. Это—власть природы, это—царь, управляющій всѣми вещами. Ему именно и должно принадлежать имя „Зевсъ“. „Вся эта вселенная, вращающаяся въ небесахъ, говоритъ старикъ Клеантъ, обращаясь къ Зевсу, сама собою движется туда, куда ты ее направляешь. Твоя рука, держащая молнію, подчиняетъ вселенскому разуму всѣ вещи, какъ самыя малыя, такъ и самыя большія. Ничто нигдѣ не совершается безъ тебя,—ничто, если не считать дѣлъ, совершаемыхъ злодѣями въ ихъ безуміи. Но ты можешь изъ нечетнаго числа сдѣлать четное; ты превращаешь раздоръ въ согласіе; подъ взглядомъ твоимъ ненависть становится дружбой. Боже, ты, который за тучами повелѣваешь громомъ, извлеки людей изъ ихъ мрачнаго невѣжества! Отче, разгони тучи, затемняющія ихъ душу! И сдѣлай ихъ причастными тому разуму, при помощи котораго ты столь справедливо правишь всѣми вещами, дабы мы воздали тебѣ честь за честь, безъ усталы просявляя дѣла твои, какъ это приличествуетъ смертнымъ. Ибо ни

для смертныхъ ни для боговъ нѣтъ жребія болѣе высокаго, какъ вѣчно славить достойными словами вселенскій законъ“.

Такова философская религія. Не является ли она непримиримымъ врагомъ религіи народной? не представляетъ ли въ ея глазахъ сплошную фантазію, путаницу и хаосъ все содержаніе этихъ мифовъ, освященныхъ долговременнымъ поклоненіемъ? Народъ обожествилъ небесныя свѣтила. Но развѣ свѣтила въ своихъ идеально правильныхъ движеніяхъ не являются прямымъ обнаруженіемъ закона, т. е. разума, Бога? Народъ почитаетъ Юпитера, какъ царя боговъ и людей. Не скрывается ли подъ этимъ вѣрованіемъ предчувствіе той связи, которая соединяетъ между собою всѣ части вселенной, образуя изъ нихъ какъ бы единое тѣло, подчиненное общей душѣ? Религія предписываетъ уваженіе къ законамъ, вѣрность долгу, почтеніе къ умершимъ; она указываетъ опору слабости человѣческой въ богахъ-промыслителяхъ. Не есть ли она и въ этомъ случаѣ истолковательница и помощница разума? Разумъ, который есть истинный богъ, не представляетъ чего-либо абсолютно недоступнаго для человѣка: человѣкъ причастенъ ему. Итакъ, религіозныя вѣрованія могутъ имѣть человѣческое происхожденіе и въ то же время быть достойными уваженія. Задача философіи состоитъ въ томъ, чтобы углубить скрытую связь между традиционными доктринами и вселенскимъ разумомъ и поддержать въ этихъ доктринахъ все то, что содержитъ въ себѣ крупицу истины.

Таковъ тотъ путь, которымъ философія пришла мало-по-малу къ примиренію съ религіей. Уже Платонъ и Аристотель пріемлютъ традиціонное вѣрованіе въ божественность неба и небесныхъ свѣтилъ и вообще ищутъ въ мифахъ слѣдовъ и зародышей философской мысли.

У стоиковъ разумъ, принимая пантеистическій характеръ, становится главной частью души человѣческой и въ то же время основнымъ началомъ и конечною цѣлью всѣхъ вещей; въ этой формѣ онъ неизбежно присутствуетъ во всякихъ естественно зародившихся вѣрованіяхъ человѣка, во всемъ томъ, что научаетъ людей возвышаться надъ ихъ личными мнѣніями и страстями. Конечно, мифы, легенды, религіозные обряды не заслуживаютъ ничего кромѣ

презрѣнія, поскольку они низводятъ боговъ до уровня человѣка или еще ниже. Но въ основѣ этихъ повѣствованій, если мы сумѣемъ ихъ понять, если мы подѣ ихъ буквальнымъ смысломъ раскроемъ ихъ смыслъ аллегорическій, мы найдемъ истину. Зевсъ есть образъ Бога, ибо онъ своимъ единствомъ и своимъ всемогуществомъ связываетъ между собой всѣ вещи; второстепенные боги суть символы божественныхъ потенцій, каковыя проявляются въ многочисленности и разнообразіи элементовъ, въ продуктахъ земли, въ великихъ людяхъ, благодѣтеляхъ человѣчества. Тотъ же самый Зевсъ, въ зависимости отъ того, съ какой стороны мы его рассматриваемъ, оказывается то Гермесомъ, то Діонисомъ, то Геракломъ. Гераклъ—это сила, Гермесъ—божественное познаніе. Культъ Геракла есть почитаніе усилія, напряженія, прямоты, и презрѣніе къ трусости и сластолюбію. Увлеченные на этотъ путь, стойки не могли остановиться, и фантазія ихъ на почвѣ аллегорическаго толкованія мифовъ не знала никакой мѣры. Они увлекались желаніемъ спасти возможно большую часть изъ народныхъ вѣрованій и обрядовъ, полагая, что разумъ, разъ онъ долженъ имѣть силу не только для избранныхъ, но и для всѣхъ людей, долженъ облекаться въ различныя формы, отвѣчающія различнымъ уровнямъ развитія людей.

Послѣднимъ замѣчательнымъ проявленіемъ философскаго духа грековъ былъ нео-платонизмъ, который, рассуждая о сущности разума, хотѣлъ въ своемъ ученіи о безконечномъ единомъ подняться надъ самымъ разумомъ. Но чѣмъ трансцендентнѣе становилось божество нео-платониковъ по отношенію къ вещамъ, по отношенію къ жизни и самой мысли, тѣмъ сильнѣе ощущалась нео-платониками необходимость ввести между низшими и высшими формами бытія іерархію промежуточныхъ существъ. Этотъ то промежуточный слой какъ разъ и совпалъ съ областью народно-религіозныхъ представленій. Боги народной религіи, близкіе слабостямъ человѣческимъ, протягиваютъ намъ руку помощи, чтобы поднять насъ къ верховному богу. И Плотинъ, а также ученикъ его Порфирій, мало-по-малу оправдываютъ съ точки зрѣнія разума всѣ элементы традиціонной религіи: мифы, священныя преданія, культъ св. изображеній, молитву, жертвоприношенія, чародѣйство. Въ качествѣ символовъ, вставленныхъ между тѣмъ, что воспринимается чувст-

вами, и тѣмъ, что доступно только разуму, всѣ эти вещи хороши и истинны, ибо онѣ необходимы для того, чтобы обратить людей къ невещественному и неизреченному.

II.

СРЕДНІЕ ВѢКА.

Такова та позиція, которую по отношенію къ религіи заняла греческая философія. Преемница послѣдней, христіанская мысль разбила тѣ рамки естественнаго познанія и дѣйствія, въ которыхъ располагилась эта философія. Страстная жажда безконечной любви и мощи, чуждая ясному генію грековъ, приводитъ къ тому, что религіозная идея хочетъ быть чѣмъ-то большимъ, чѣмъ высшее объясненіе, совершенный образецъ, жизнь и единство вселенной. И прежде всего она утверждаетъ себя, какъ нѣчто самодовлѣющее. стоящее внѣ вещей и надъ ними въ силу своего единственнаго совершенства и абсолютнаго могущества. Богъ существуетъ, ибо онъ есть мощь, величіе и независимость, ибо онъ есть самостоятельное существо. Отнынѣ духу человѣческому нѣтъ надобности съ усиліемъ, индуктивнымъ путемъ подниматься по лѣстницѣ усовершенствованій, доступныхъ для него въ нашемъ мірѣ, гдѣ онъ, будучи самъ далеко не совершеннымъ, является причиной этихъ усовершенствованій. Богъ христіанства открывается самъ собою, независимо отъ всѣхъ другихъ существъ этого міра, которыя, созданныя по произволу изъ ничего, являются лишь образчиками его могущества. Такимъ образомъ религія стремится развернуться на полной свободѣ, устремивъ взоры только на Бога. Она хочетъ остаться самою собою до послѣднихъ возможныхъ предѣловъ, тогда какъ религіи, основанныя на созерцаніи природы и человѣка, всегда сохраняютъ примѣсъ антропоморфизма и натурализма.

Въ этомъ то смыслѣ Христосъ и сказалъ людямъ: „вы заботитесь о многомъ, а одно только нужно“, и далѣе: „ищите прежде всего царствія Божія, все же прочее приложится“.

Казалось, самъ духъ, ничего не заимствуя у матеріи, готовъ реализоваться въ этомъ мірѣ, образовавъ изъ себя особое сверх-природное тѣло.

Однако фактически христіанской мысли пришлось считаться съ условіями того міра, который она хотѣла завоевать, съ его учрежденіями, нравами, вѣрованіями, преданіями. Чтобы быть понятнымъ, необходимо говорить языкомъ тѣхъ людей, къ которымъ обращаешься.

Въ формѣ греческой философіи раціональная и научная мысль встрѣтилась съ христіанствомъ. Съ одной стороны встрѣча эта послужила для христіанства толчкомъ къ тому, чтобы отчетливѣе осознать свой собственный принципъ, развить его и точно формулировать. Ученію, озаренному чистымъ естественнымъ свѣтомъ, по которому Богъ не отдѣляется отъ закона природы, по которому міръ самъ по себѣ воспримчивъ къ очарованію гармоніи и справедливости, христіанство противопоставило вѣру въ сверхъестественное откровеніе, глубокое сознаніе ничтожества и испорченности естественнаго человѣка, Бога любви и состраданія, который сдѣлался человѣкомъ, чтобы спасти людей. Но съ другой стороны, когда языческіе писатели носили эти идеи, какъ противорѣчащія разуму, христіане, принимая точку зрѣнія своихъ противниковъ, протестовали противъ этого обвиненія; и Оригенъ въ полемикѣ съ Цельсомъ доказывалъ разумность христіанской вѣры.

Тѣмъ самымъ христіанскіе мыслители вступили на путь, приведшій ихъ къ такъ называемой схоластикѣ. Такъ какъ христіанство стремилось овладѣть жизнью человѣка во всей ея полнотѣ, оно должно было гарантировать удовлетвореніе потребностей познанія въ такой же мѣрѣ, какъ и потребностей воли и сердца. Но тогдашнее познаніе представляло изъ себя тотъ шедевръ ясности, логики и гармоніи, который именовался греческой философіей. Перейти отъ вѣры къ знанію значило, такимъ образомъ, соединиться съ этой философіей. Истина не можетъ противорѣчить истинѣ: одинъ и тотъ же Богъ, совершенный и правдолюбивый, является источникомъ и естественнаго просвѣщенія и таинственнаго откровенія. Поэтому истинная философія и истинная религія въ сущности представляютъ одно и то же.

Этотъ взглядъ Скота Эригена является однако слишкомъ общимъ и неопредѣленнымъ. Какъ по своимъ источникамъ, такъ и по своимъ задачамъ философія и религія не совпадаютъ между собой. Примиреніе между философіей и теологіей не подлежитъ спору, но каждая остается въ своей области. За философіей остается познаніе вещей, сотворенныхъ Богомъ, и тѣхъ сторонъ божественной природы, которыя могутъ быть выведены изъ разсмотрѣнія его твореній; за теологіей—познаніе сущности и внутренней жизни божества. Разумъ и вѣра раздѣляютъ между собой область бытія такимъ же способомъ, какъ папа и императоръ раздѣляютъ между собою власть въ человѣческомъ обществѣ. Они ни въ коемъ случаѣ не равны по достоинству: разумъ и вѣра образуютъ феодальную и аристотелевскую іерархію, въ которой низшій обязанъ выполнять долгъ вѣроподданнаго по отношенію къ высшему, а высшій гарантируетъ безопасность и права низшаго. Философія доказываетъ то, что изрекаетъ вѣра. Съ своей стороны благодать не разрушаетъ природы и разума, но осуществляетъ во всей полнотѣ заложенные въ нихъ потенціи.

Этотъ договоръ между философіей и теологіей предполагаетъ взаимное признаніе его.

Изъ греческой философіи культивировалось по преимуществу то, что можно было утилизировать въ интересахъ развитія христіанской догматики: такова онтологія, которую разсматривали также и какъ естественную теологію. Въ Аристотелевской логикѣ, этой математикѣ доказательствъ, искали теоріи познаваемости, и въ этихъ видахъ придали ей исключительно формальный характеръ, котораго она лишена была у самого Аристотеля.

Съ другой стороны религія была подвергнута методическому приспособленію. То, что въ евангеліи являлось какъ по существу своему неисповѣдимое духовное начало, какъ любовь, единеніе душъ, жизнь внутренняя, не сводимая къ словамъ и формуламъ, должно было приспособиться къ схоластическимъ требованіямъ познаваемости, уместиться въ рамки строгихъ опредѣленій, расположиться въ длинныя цѣпи силлогизмовъ, преобразоваться въ абстрактную и законченную систему понятій.

Такимъ то образомъ въ средніе вѣка христіанство удовлетво-

ряло потребностямъ познанія, облекшись въ форму, заимствованную у греческой философіи. Эта случайная комбинація не могла продолжаться вѣчно.

Уже въ теченіе самого средневѣковья христіане „мистики“ представлявшіе группы болѣе или менѣе изолированныя и порою находившіяся на подозрѣніи, не переставали требовать для индивидуальнаго сознанія права прямо сообщаться съ Богомъ, минуя всякое посредничество философіи и даже теологіи. Діалектикѣ они противопоставляли вѣру и любовь, теоріи практику. Они къ тому же вовсе не хотѣли сконцентрировать всю религію въ области чистаго духа и голой потенціальности. Они проповѣдывали, что душа имѣетъ два пути къ спасенію: во-первыхъ *via purgativa*, путь очищенія отъ сквернъ естественной жизни, и затѣмъ *via illuminativa*, т. е. „путь озаренія“; этотъ послѣдній приводитъ душу въ самыя нѣдра божества, гдѣ она становится причастной божественному свѣту и божественному могуществу и осуществляетъ себя въ новой формѣ, представляющей непосредственное созданіе и проявленіе самого духа. Эккартъ училъ, что трудъ не прекращается съ того момента, когда душа достигаетъ святости. Наоборотъ святостью начинается истинная дѣятельность—свободная и въ то же время благодатная, любовь ко всѣмъ твореніямъ, не исключая самихъ враговъ, дѣло вселенскаго мира. Трудъ является не средствомъ къ достиженію, а такъ сказать излученіемъ святости.

Въ то время, какъ мистики въ борьбѣ съ абстрактными и сухими формулами школы поддерживали свободный духъ христіанства своимъ живымъ и пылкимъ, хотя порою нѣсколько расплывчатымъ словомъ, схоластика переживала внутренній процессъ разслоенія на два элемента, которые она затѣмъ пыталась сблизить и согласовать между собой. Категоріи, установленныя греческой философіей, были предназначены ихъ изобрѣтателями для того, чтобы охватить и сдѣлать понятными вещи нашего здѣшняго міра. Приспособиться къ этой философіи вполне христіанская идея не могла, не отрекаясь отъ себя самой. Съ другой стороны философія также чувствовала себя угнетенной въ рамкахъ схоластики. На нее возлагалась обязанность доказывать личное бытіе божества,

возможность творенія, безсмертіе души человѣческой, свободу воли. Развѣ можно сказать съ увѣренностью, что философія, оставаясь автономной, пришла бы къ тѣмъ же самымъ выводамъ? Кромѣ того, не противорѣчитъ ли самимъ предпосылкамъ философскаго познанія то обстоятельство, что догматы устанавливаются заранее а на долю человѣческаго мышленія выпадаетъ лишь задача ихъ анализировать и дедуцировать?

III.

НАУКА И РЕЛИГІЯ ПОСЛѢ ВОЗРОЖДЕНІЯ.

Внутреннее разложеніе схоластики, а также нѣкоторыя внѣшнія обстоятельства породили двоякое движеніе, характеризующее собой эпоху возрожденія.

Съ одной стороны отъ традиціонной церкви рѣзко отцѣлилось мистическое христіанство, видѣвшее сущность религіи въ жизни внутренней, въ непосредственныхъ сношеніяхъ души человѣческой съ Богомъ, въ личномъ опытѣ спасенія и святости. Одно обстоятельство придало такъ называемой „реформѣ“ конкретную отчетливость и опредѣленность, безъ которыхъ она быть можетъ осталась бы чисто субъективнымъ духовнымъ стремленіемъ въ родѣ тѣхъ, которыя возникали въ средніе вѣка. Потребность въ личной религіозной жизни, составлявшая основу реформы, соединилась съ культомъ старыхъ текстовъ, возстановленныхъ гуманистами въ ихъ подлинности и чистотѣ. Подобно тому какъ средневѣковой католицизмъ соединялъ Аристотеля съ теологіей св. отцовъ, Лютеръ сочеталъ Эразма и мистическое сознаніе. Возрожденная такимъ образомъ христіанская идея вступила на новое поприще.

Съ другой стороны философія порвала тѣ узы, которыя у схоластиковъ связывали ее съ теологіей. Опираясь то на Платона, то на подлиннаго Аристотеля, то на стоиковъ или эпикурейцевъ, или какую-либо иную доктрину античной эпохи, она съ одинаковой энергіей сбросила съ себя и ярмо теологіи, и ярмо средневѣковаго Аристотеля; мѣняя авторитеты, она пришла въ концѣ кон-

цовъ къ полной самостоятельности. Николай Кузанскій, Бруно, Кампанелла возвѣщаютъ новыя доктрины.

Но это еще не все: въ эту эпоху возникаетъ и стремится развиваться вполнѣ свободно наука въ собственномъ смыслѣ этого слова, т. е. положительное естествознаніе. Существеннымъ проявленіемъ его было гордое желаніе производить, подчинять себѣ силы природы: творить. Въ прежнее время одному только діаволу приписывалась претензія вмѣшиваться въ ходъ вещей, созданныхъ и управляемыхъ Богомъ, заставляя эти вещи производить то, чего онѣ не производятъ сами собою; такъ напримѣръ, алхимиковъ, стремившихся сфабриковать золото, охотно смѣшивали съ колдунами. Отнынѣ торжествуетъ идея активной, а не созерцательной только науки, вѣра въ возможность власти человѣка надъ природой.

Въ своемъ нетерпѣніи достигнуть поскорѣ желанной цѣли, Фаустъ, разочаровавшись въ бесплодной эрудиціи схоластиковъ, предается магіи:

„Drum hab'ich mich der Magie ergeben“.

Всякія средства хороши, разъ они даютъ возможность овладѣть неизвѣстными силами, производящими явленія природы, и позволяютъ направлять эти послѣднія по своей волѣ.

Такимъ образомъ предшественникомъ науки явился въ 16 столѣтіи оккультизмъ. Впрочемъ въ душѣ людей того времени этотъ послѣдній соединялся съ натуралистическимъ пантеизмомъ, который требовалъ совершенно естественнаго объясненія вещей и употребленія экспериментальнаго метода.

* *
*

За этимъ періодомъ смѣшенія и броженія послѣдовалъ, съ явленіемъ Бэкона и Декарта, новый вѣкъ,—вѣкъ системы, порядка и равновѣсія. Картезіанскій раціонализмъ является самымъ чистымъ и самымъ полнымъ выраженіемъ того духа, который получилъ преобладаніе въ эту эпоху.

Съ одной стороны Галилей положилъ прочное начало тому опытному познанію природы, основные задачи котораго ясно созна-

валъ уже Леонардо да Винчи. Открытіемъ законовъ маятника (приблизительно въ 1604 г.) Галилей доказалъ, что явленія природы возможно объяснять путемъ установленія связей между ними, не прибѣгая ни къ какимъ находящимся внѣ ихъ силамъ. Понятіе естественнаго закона было съ этого момента установлено. И послѣ того какъ Гассенди связалъ эту науку, опирающуюся только на математику и опытъ, съ античнымъ эпикуровскимъ атомизмомъ, многіе стали разсматривать ее, какъ нѣчто несовмѣстимое съ христіанскимъ сверхъ-натурализмомъ. Вольнодумцы, дерзкіе фривольные говоруны и серьезные люди пользовались наукой, какъ опорой для натурализма и атеизма.

Съ другой стороны религіозная вѣра, закалившаяся благодаря самымъ своимъ испытаніямъ, проявлялась съ новой силой какъ среди протестантовъ, такъ и среди католиковъ. Во всякомъ случаѣ она не могла уже болѣе оставаться простою привычкою духа, связанною съ преданіями и вѣковыми обычаями. Она стала опять внутреннимъ убѣжденіемъ, требующимъ отъ адептовъ борьбы и страданій.

Каково же, передъ внутреннимъ судомъ сознанія, взаимоотношеніе науки и религіи,—этихъ двухъ силъ, провозглашающихъ по видимому прямо противоположные принципы? Декартъ далъ такое рѣшеніе этому вопросу, которое въ теченіе долгаго времени, казалось, удовлетворяло всѣмъ запросамъ новаго сознанія.

Декартъ устанавливаетъ принципъ взаимной независимости религіи и науки. Наука имѣетъ свою область: природу, — свой объектъ: овладѣніе силами природы,—свои орудія: математику и опытъ. Религія разсматриваетъ сверхъземныя судьбы души и поконитъ на извѣстныхъ вѣрованіяхъ, весьма впрочемъ простыхъ и не имѣющихъ ничего общаго съ утонченностями схоластической теологіи. Наука и религія не могутъ ни стѣнять другъ друга, ни господствовать одна надъ другой, такъ какъ при своемъ нормальномъ, правомѣрномъ развитіи, онѣ нигдѣ не сталкиваются между собой. Никогда болѣе не должны вернуться времена, подобныя среднимъ вѣкамъ, когда теологія предписывала философіи выводы, которые эта послѣдняя должна обосновать, и принципы, изъ которыхъ она должна исходить. И наука и религія автономны, каждая въ своей сферѣ.

Но изъ этого не слѣдуетъ, что разумъ человѣческій долженъ просто принять ихъ, какъ двѣ чуждыя другъ другу системы истинъ. Голый дуализмъ не можетъ удовлетворить философское мышленіе. Но картезианство и есть какъ разъ философія соединенія или связи между различными вещами, не сводимыми другъ на друга съ точки зрѣнія логики. Усвоивъ себѣ принципъ: *cogito ergo sum* (я мыслю, слѣдовательно я существую), Декартъ сумѣлъ установить типъ связи, не извѣстный діалектикѣ схоластиковъ. *Cogito ergo sum* не есть заключеніе силлогизма: наоборотъ, предложеніе это само является условіемъ и обоснованіемъ того силлогизма, изъ котораго оно повидимому могло бы быть выведено. Разъ связка *ergo* (слѣдовательно) дана въ этомъ предложеніи, выражаемая послѣднимъ необходимая связь можетъ быть сформулирована чѣ предложеніи общаго характера: *quidquid cogitat, est*. (Всякій, кто мыслить, существуетъ), а отсюда легко конструировать силлогизмъ, приводящій къ *cogito ergo sum**). Познаніе, дѣйствительно плодотворное и притомъ необходимое намъ равнѣ построенія силлогизма, заключается въ соединеніи двухъ терминовъ „мышленіе“ и „бытіе“, которые даны намъ, какъ самостоятельныя и независимыя другъ отъ друга понятія.

Но какъ открыть такую связь? Опытъ, по ученію Декарта, какъ разъ и даетъ намъ познанія этого рода. Но связи, установленныя опытнымъ путемъ, прежде всего случайны; по Декарту, разумъ, истолковывая чувственный опытъ, опирается на особый сверх-чувственный опытъ, который Декартъ называетъ интуиціей, и который только и позволяетъ намъ добыть познанія необходимыя и всеобщія. Въ насъ самихъ лежитъ принципъ и основаніе необходимой связи вещей, и принципъ этотъ есть не что иное, какъ нашъ, такъ называемый, разумъ. Раціонализмъ — вотъ та точка

* Очевидно силлогизмъ этотъ принимаетъ такой видъ:

Большая посылка: Всякій, кто мыслить, существуетъ.

Малая посылка: Я мыслю.

Заключеніе: Слѣдовательно, я существую.

Прим. пер.

зрѣнія, которую отстаивалъ Декартъ, — раціонализмъ, приписывавшій разуму извѣстную способность устанавливаетъ связи, определенное содержаніе, специфическіе законы и силы.

Въ этомъ же смыслѣ истолковывалъ Декартъ отношенія между религіей и наукой.

Найдя въ разумѣ основаніе для сужденія, связывающаго *sum* и *cogito*, онъ въ этомъ же самомъ разумѣ разсчитывалъ найти отношеніе человѣка къ Богу и Бога къ міру, — отношеніе, изъ котораго вытекала бы совершенная гармонія между наукой, природой и религіозными вѣрованіями. Результатъ этотъ достигается Декартомъ посредствомъ анализа содержанія разума и посредствомъ отправляющихся отъ этого содержанія доказательствъ, уже не силлогистическихъ и чисто формальныхъ, но математическихъ и конструктивныхъ.

Очевидно впрочемъ, что здѣсь дѣло идетъ исключительно о самыхъ основныхъ принципахъ религіи: о Богѣ, его безконечности, его совершенствѣ, о нашей зависимости отъ него. Что касается частныхъ догматовъ отдѣльныхъ положительныхъ религій, то философія отнюдь не компетентна разсуждать объ этомъ. Стоитъ вспомнить, какое обиліе сектъ, ересей, споровъ и клеветы породила схоластическая теологія, чтобы пожелать полнѣйшаго исчезновенія всего этого. Въдѣ простые и невѣжественные люди достигаютъ царства небснаго такъ же успѣшно, какъ и ученые: ихъ наивныя вѣрованія болѣе надежны, нежели вся теологія и всѣ теологи вмѣстѣ взятые.

Таково было картезианское ученіе. Согласно этому ученію, въ нѣдрахъ самого разума находятся тѣ зародыши, изъ которыхъ возникаетъ и религія, и наука, и та специфическая связь между ними, которая гарантируетъ какъ ихъ взаимное согласіе, такъ и ихъ взаимную независимость. Этотъ своеобразный раціонализмъ, который можно назвать новѣйшимъ раціонализмомъ, господствовалъ надъ философскою мыслью въ XVII и XVIII столѣтіяхъ.

У извѣстной группы философовъ раціонализмъ этотъ принимаетъ догматическій характеръ. Довѣряя своимъ силамъ, онъ хочетъ построить на ряду съ наукой о природѣ науку о вещахъ божественныхъ, которая бы ничуть не уступала физикѣ и мате-

матикѣ въ смыслѣ очевидности и достовѣрности своихъ истинъ.

У Спинозы разумъ устанавливаетъ бытіе безконечной субстанции, которая есть Богъ, и изъ сущности этой субстанции онъ выводитъ принципъ всеобщихъ законовъ природы. Этимъ оправдываются усилія науки свести къ законамъ множественность единичныхъ вещей, на первый взглядъ совершенно безпорядочную. Съ другой стороны, по отношенію къ текстамъ, почитаемымъ священными, какова, напримѣръ, іудейско-христіанская библія, разумъ выдвигаетъ принципъ, что писаніе должно истолковываться исключительно на основаніи самого писанія, поскольку дѣло идетъ объ установленіи историческаго смысла св. ученій и пророчествъ; но, разъ эта критическая работа экзегетики закончена, одному только разуму принадлежитъ право рѣшать, можемъ ли не можемъ мы примкнуть къ этимъ ученіямъ.

Лейбницъ, углубляя различіе между истинами размысленія и истинами вѣры, какъ двойнымъ фундаментомъ познанія, открываетъ объединяющее ихъ начало въ возможномъ безконечномъ, которое, — охватывая собою всякое бытіе — и необходимое, и фактически данное, — есть именно то, что мы называемъ Богомъ. Въ то время какъ науки изучаютъ, по Лейбницу, отношенія между вещами, рассматривая послѣднія согласно ихъ чувственной видимости, какъ внѣшнія другъ по отношенію къ другу, — религія стремится уловить внутреннюю вселенскую гармонию въ ея живой реальности, то взаимное проникновеніе существъ другъ въ друга, то желаніе каждаго изъ нихъ принять участіе въ благѣ и радости всѣхъ остальныхъ, которое является тайной пружиной ихъ жизни, всякихъ предпринимаемыхъ ими усилій; тѣмъ самымъ религія дѣлаетъ людей способными раздѣлять и умножать славу Божію, которая есть истинное начало и истинный конецъ всего того, что существуетъ или стремится къ существованію.

Этотъ догматическій и объективный раціонализмъ, столь утонченный и метафизичный у Спинозы, у Мальбранша, у Лейбница, упрощается мало-по-малу у Локка и деистовъ, которые обращаются со своими доктринами къ свѣтскимъ людямъ и къ обществу. Для деистовъ разумъ враждебенъ не только всякой традиціи и всякому авторитету: онъ исключаетъ всякую вѣру въ вещи, выходящія за

предѣлы нашихъ ясныхъ идей или за предѣлы природы, часть которой мы составляемъ. Отнынѣ разумъ систематически изгоняетъ таинство, изгоняетъ всякій догматъ, завѣщанный намъ положительными религіями. Онъ оставляетъ неприкосновенной только, такъ называемую, естественную или философскую религію, адекватнымъ выраженіемъ которой являются два догмата: бытіе Бога, какъ архитектора міра, и безсмертіе души, какъ условіе осуществленія міровой справедливости. Деизмъ полагаетъ, что, проповѣдуя эти доктрины, онъ находится на той же самой почвѣ, какъ и науки о природѣ. Истины физическія и истины духовныя совершенно аналогичны въ его глазахъ. Первопричинѣ не приписывается никакого дѣйствія, которое могло бы противорѣчить механическимъ законамъ, открытымъ наукой. Деистическій раціонализмъ отрицаетъ чудо и всякія особенныя задачи божественнаго промысла.

Специфическое дѣло этого раціонализма состояло въ томъ, что мало-по-малу онъ очистилъ религію отъ всѣхъ ея характерныхъ элементовъ, и свелъ ее къ небольшому числу формулъ, очень сухихъ, очень абстрактныхъ, способныхъ скорѣе доставить матерьялъ для разсужденій и диспутовъ, нежели удовлетворить потребности души человѣческой. Къ тому же всѣ эти якобы раціональныя доказательства бытія Божія и безсмертія души въ глазахъ безпристрастной критики далеко не обладали той научной очевидностью, на которую они претендовали.

Нѣтъ такимъ образомъ ничего удивительнаго въ томъ, что позднѣйшій раціонализмъ пытался опредѣлить отношенія между религіей и наукой съ иной точки зрѣнія, нежели та, которая проповѣдывалась этимъ объективнымъ или догматическимъ раціонализмомъ.

Уже Паскаль ищетъ опоры для своихъ доказательствъ въ условіяхъ человѣческаго познанія, жизни, дѣйствія, т. е. въ свойствахъ сознательнаго субъекта, а не въ бытіи, какъ оно есть въ себѣ. Онъ отличаетъ отъ разума, въ узкомъ смыслѣ этого слова, сердце, также являющееся разумомъ, т. е. стремленіемъ къ опредѣленному порядку и связности, но разумомъ, безконечно болѣе утонченнымъ, принципы котораго, съ трудомъ поддающіеся анализу, имѣютъ болѣе широкое значеніе, чѣмъ истины разума геометри-

ческого. Этот высший разум имѣетъ своимъ объектомъ уже не логическія абстракціи, а сами реальности. Осуществить до конца тѣ доказательства, которыхъ онъ требуетъ, было бы попыткой, превышающей наши силы. Къ счастью, этотъ конкретный разумъ проявляется въ насъ въ формѣ непосредственнаго усмотрѣнія истины, въ формѣ интуиціи, которая присуща нашему сердцу, нашему инстинкту, нашей природѣ. Презирать интуиціи сердца, признавая исключительно разсужденія геометрическаго разума, было бы непослѣдовательно; ибо въ дѣйствительности самыя основы нашихъ наукъ, понятія пространства, времени, движенія, числа, даются намъ сердцемъ и инстинктомъ. Разумъ нуждается въ сердцѣ, какъ опора для своихъ разсужденій. И подобно тому, какъ сердце чувствуетъ, что въ пространствѣ имѣются три измѣренія, точно такъ же чувствуетъ оно, если только оно не извращено, что существуетъ Богъ.

Такимъ образомъ уже Паскаль примѣнялъ, такъ называемый, критическій методъ, который отправляется отъ анализа средствъ нашего познанія и устанавливаетъ значеніе и цѣнность нашихъ идей путемъ изслѣдованія ихъ происхожденія. Точное опредѣленіе критическому методу далъ Локкъ. Этотъ философъ выдвинулъ на первый планъ то различіе, на которомъ настаивалъ уже Декартъ: различіе между познаніемъ въ собственномъ смыслѣ этого слова и признаніемъ или вѣрой. Познаніе въ собственномъ смыслѣ слова имѣется лишь тамъ, гдѣ мы обладаемъ неоспоримыми доказательствами той истины, на которой настаиваемъ. Если же таковыхъ доказательствъ въ нашемъ распоряженіи не имѣется, утверждаемая нами истина поконится только на признаніи. И необходимо отмѣтить, что въ то время какъ наука ищетъ и дѣйствительно находитъ нѣкоторые истинныя познанія, практическая жизнь почти цѣлкомъ опирается на простыя вѣрованія. Сила привычки, запутанность подлежащихъ рѣшенію вопросовъ, необходимость немедленно принять рѣшеніе, чтобы дѣйствовать,—все это приводитъ къ тому, что не познаніе, а простое признаніе, простое вѣрованіе является обычной основой нашихъ сужденій. Не то чтобы мы судили безъ всякихъ основаній, но мы руководствуемся не достовѣрностью, а вѣроятностью, въ особенности свидѣтельствами, заслуживающими

вѣры. Съ этой точки зрѣнія нельзя очевидно отвергать религіозныя вѣрованія на томъ единственномъ основаніи, что они только вѣрованія. Они тѣмъ болѣе правомѣрны, что гарантированы правдолюбіемъ самого Бога. Если мы позаботились о томъ, чтобы въ нашей религіи не было ничего кромѣ дѣйствительно божественнаго откровенія, и если мы увѣрены, что правильно понимаемъ смыслъ послѣдняго, то наша религіозная вѣра является такимъ же надежнымъ источникомъ сужденій, какъ и познаніе въ собственномъ смыслѣ этого слова.

Эта тонкая и свободная философія свѣтскаго человѣка послужила источникомъ возникновенія ученой и глубокой системы Канта. Въ самомъ строеніи нашего разума, въ самомъ его функционированіи Кантъ находитъ основныя условія какъ науки, такъ и религіи. Разумъ строитъ науку. Онъ образуетъ ее не изъ однихъ только элементовъ, доставляемыхъ опытомъ,—это было бы невозможно,—изъ себя самого извлекаетъ онъ понятія пространства, времени, неизмѣнности, причинности, безъ которыхъ немислима никакая наука. Но почему же разумъ, господствующій въ этомъ мірѣ, долженъ ограничиваться его познаніемъ? Не можетъ ли онъ задаться цѣлью видоизмѣнить этотъ міръ, все болѣе и болѣе превращая его въ свое собственное отраженіе, въ проявленіе своей воли? Не можетъ ли разумъ осуществлять себя не только въ качествѣ теоретической и созерцательной, но также въ качествѣ активной, практической и творческой способности? И должна ли его дѣятельность ограничиваться воздѣйствіемъ на человѣческую волю, или же она можетъ распространиться на внѣшній, матеріальный міръ, съ которымъ сталкивается человѣческая воля. Само собою разумѣется, такая возможность можетъ быть лишь предметомъ вѣры, а не знанія. Но это такое вѣрованіе, которое разумъ, взятый во всей его цѣлостности, оправдываетъ, предписываетъ и предопредѣляетъ. Разумъ есть самое возвышенное изъ всего, что намъ извѣстно. Если мы можемъ работать ради осуществленія его царства, мы должны это сдѣлать. И если для выполненія этой задачи намъ въ силу самого нашего устройства практически необходимы извѣстныя идеи въ качествѣ опоры, мы должны принять эти идеи. Но такими идеями являются Богъ, свобода и безсмертіе, понимае-

мые не въ теоретическомъ, а въ практическомъ и нравственномъ смыслѣ. Религія есть практическая вѣра въ то, что дѣло разума осуществимо, — вѣра, необходимая намъ для того, чтобы всею душою отдаться этому дѣлу, требующему отъ насъ усилій и жертвъ. Мы должны, такимъ образомъ, принять моральныя и религіозныя вѣрованія. Итакъ по Канту, науку и мораль порождаетъ одинъ и тотъ же разумъ, который является то теоретическимъ, то практическимъ, смотря по тому, направленъ ли онъ на познаніе вещей, или на регулированіе нашихъ дѣйствій; отсюда возникаетъ религія, обеспечивающая наукѣ и морали независимость, поскольку каждая изъ нихъ находится въ своей собственной области, и въ то же время соединяющая ихъ между собою, поскольку обѣ онѣ связаны съ единымъ общимъ принципомъ, коренящимся въ разумѣ.

Эта связь была еще болѣе укрѣплена и сдѣлана еще болѣе отчетливой у идеалистовъ—послѣдователей Канта. Фихте пытается установить, что реальный міръ, подлежащій изслѣдованію со стороны науки, по самой природѣ своей носить на себѣ печать духа и разума, ибо, въ сущности, онъ есть не что иное, какъ самъ духъ, превращающійся путемъ безсознательно-разумнаго акта въ объектъ и образъ, съ тѣмъ чтобы посредствомъ размышленія надъ этимъ образомъ прийти къ сознанію себя самого. Теперь разумъ, справедливость, человѣчность не являются уже болѣе чужестранцами въ этомъ мірѣ, имъ уже не приходится при помощи искусственныхъ средствъ завоевывать себѣ мѣсто, вытѣсняя природу. Свободная и благостная воля сама по себѣ имѣетъ матеріальныя послѣдствія. Моральное сознаніе, этотъ лучъ безконечнаго, является принципомъ той самой жизни, которая дана намъ въ этомъ мірѣ. Религія, дѣлающая насъ причастными дѣятельности разума, относится къ наукѣ, констатирующей плоды этой дѣятельности, такъ же, какъ небесныя облака относятся къ водамъ, орошающимъ землю.

Для Гегеля наука и религія являются лишь необходимыми, логически слѣдующими другъ за другомъ, „моментами“ въ развитіи духа. Наука есть познаніе вещей какъ вѣшнихъ другъ по отношенію къ другу, т. е. какъ лишенныхъ сознанія и свободы. Это состояніе есть лишь преходящая стадія, которую должна пройти

идея для того чтобы стать личной и работать надъ осуществленіемъ духа. Въ самой сложной своей формѣ, каковую представляетъ человѣческій организмъ, вѣшнее и матеріальное бытіе становится способнымъ къ своеобразному развитію, называемому исторіей. Исторія съ ея конфликтами интересовъ и волей, съ ея борьбой противъ страданія и зла, съ ея богатымъ потокомъ изобрѣтеній, съ ея непрерывнымъ экспериментированіемъ, творчествомъ и накопленіемъ духовныхъ силъ, пробуждаетъ новыя потенціи, развивающіяся въ человѣкѣ, а слѣдовательно и въ мірѣ: сознаніе и свободу. То, что раньше было только матеріей, теперь одухотворяется, форма, никогда не разрушающаяся и не уничтожающаяся, становится все болѣе и болѣе свободнымъ и полнымъ осуществленіемъ духа. Личность, семья, общество, государство,—таковы послѣдовательные моменты этого развитія. Дѣло живого духа довершается, поскольку это возможно, въ искусствѣ, въ религіи откровенія, въ философіи, причемъ эта послѣдняя является, такъ сказать, религіей въ себѣ, очищенной отъ тѣхъ символовъ, которыми окутываютъ ее искусства и положительныя религіи.

Гегелевская философія сводится въ послѣднемъ счетѣ къ тому, чтобы разсматривать Бога въ процессѣ его становленія: осуществляясь, Богъ приходитъ къ сознанію себя самого въ мірѣ и посредствомъ міра, причемъ именно въ насъ, людяхъ, находитъ свою опору и свою дѣйствительность это высшее сознаніе. Наука, какъ она есть въ себѣ, совершенно не имѣетъ религіознаго характера, она остается чуждой религіи. Но для философа, прослѣживающаго внутреннее и необходимое развитіе идеи, наука есть лишь одинъ изъ моментовъ въ прогрессѣ бытія: она произвольно направляется къ болѣе высокой степени знанія и сознанія; и слѣдуя тому направленію, которое она указываетъ, мысль логически приходитъ къ религіи и философіи. Всякая вѣра стремится стать постиженіемъ. То, что въ наукѣ является слѣпымъ вѣрованіемъ въ реальность данной матеріи, въ искусствѣ, въ религіи и въ философіи становится выраженіемъ, воспріятіемъ, познаніемъ основного начала вещей.

Такъ развивался картезіанскій раціонализмъ въ двухъ своихъ основныхъ направленіяхъ: объективномъ и субъективномъ. Третій

путь развитія этого раціонализма представляет, такъ называемая, философія просвѣщенія. Чрезвычайно разнообразная въ своихъ отдѣльныхъ проявленіяхъ, философія эта, процвѣтавшая въ XVIII вѣкѣ, имѣетъ ту характерную особенность, что, съ ея точки зрѣнія, для прогресса и счастья людей достаточно чистаго, отдѣленнаго отъ всякаго чувства, интеллекта, яснаго и отчетливаго познанія, т. е. науки. Во Франціи философія просвѣщенія въ лицѣ Ла Меттри, энциклопедистовъ, Гельвеція и Гольбаха, соединила Бэкона съ Декартомъ и сложилась въ своеобразный эмпирической и даже матерьялистической раціонализмъ, въ корнѣ враждебный религіознымъ вѣрованіямъ. Она съ энтузіазмомъ превозносила успѣхи наукъ и проповѣдывала своего рода религіозную вѣру въ моральный и политическій прогрессъ, рассматривая этотъ послѣдній, какъ естественное и необходимое послѣдствіе прогресса научнаго и интеллектуальнаго. Это благородное довѣріе къ практической мощи просвѣщенія нашло себѣ наиболѣе совершенное воплощеніе въ знаменитой работѣ Кондорсе, озаглавленной: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* *).

* * *

Въ противовѣстъ различнымъ формамъ раціонализма во второй половинѣ XVII ст. создалась, особенно въ Англіи, моральная философія, принявшая за первоначальный и основной фактъ ирраціональный элементъ человѣческой природы: чувство, инстинктъ. Такъ Шафтсбери, противопоставляя философіи отвлеченнаго мышленія эллинское пониманіе природы и гармоніи, выдвигаетъ непосредственное инстинктивное эстетическое чувство, какъ критерій моральнаго блага. Бетлеръ приписываетъ эту роль совѣсти, Гетчесонъ моральному чувству. Скептическая философія Юма заканчивается актомъ упованія на природу—мать привычки; и мораль его опирается на естественную симпатію человѣка къ человѣку. Симпатія является также основнымъ принципомъ нравственной философіи экономиста

*) „Набросокъ исторической картины развитія духа человѣческаго“.

Адама Смита. Шотландская школа, поставивъ своей задачей возстановить во всѣхъ правахъ роль и значеніе интуиціи или непосредственнаго опыта въ противовѣстъ діалектикѣ, прославляетъ здравый смыслъ и его первичныя, ни на что болѣе не сводимыя данныя, какъ теоретическія, такъ и практическія.

Къ этому новому возрожденію античнаго натурализма, ставившаго инстинктъ выше размышленія, примыкаетъ та моральная революція, главнымъ застрѣльщикомъ которой былъ Руссо.

Энтузіазмъ, возбужденный его „Discours“, вышедшимъ въ свѣтъ въ 1750 году, показываетъ, въ какой степени тѣ идеи, которыя онъ тамъ защищаетъ, носились въ воздухѣ. Не столько въ философскихъ книгахъ и размышленіяхъ, сколько въ своей внутренней жизни, въ своемъ характерѣ, въ своемъ геніѣ почерпнулъ Руссо основное убѣжденіе, бывшее для него столь же очевиднымъ, какъ любая опытная истина. Убѣжденіе это сводилось къ тому, что чувство есть самостоятельное и абсолютное начало, что оно никоимъ образомъ не зависитъ отъ интеллектуальнаго познанія, а наоборотъ господствуетъ надъ этимъ послѣднимъ, такъ что наши идеи въ огромномъ большинствѣ случаевъ являются лишь логическими конструкціями, романами, изобрѣтенными *post factum*, для того чтобы объяснить и оправдать наши чувства. Ставъ на эту точку зрѣнія, Руссо утверждалъ, что все, называвшееся до сихъ поръ прогрессомъ и цивилизаціей, было въ дѣйствительности лишь порчей нравовъ и ошибкой, ибо принципомъ этой цивилизаціи, въ противоположность естественному порядку вещей, являлось преобладаніе разума надъ чувствомъ, искусственнаго надъ самопроизвольнымъ, науки надъ нравами. Руководимое первоначально природой, инстинктомъ, принципомъ жизни, человечество въ послѣдствіи согрѣшило, вкусивъ плодъ отъ древа горделиваго познанія, отъ древа науки, вообразившей себя самодержавной. Отнынѣ оно обречено на гибель, если только не раскаяется и не вступитъ снова на путь природы. Возстановить во всѣхъ областяхъ приоритетъ чувства, интуиціи, непосредственнаго воспріятія, и сообразовать съ этимъ принципомъ пользованіе интеллектомъ,—вотъ спасеніе, вотъ средство осуществить на землѣ порядокъ вещей, настолько же превоз-

сходящій первоначальный рай, насколько человекъ, существо разумное, превосходить тупое и ограниченное животное.

Религиозныя идеи Руссо представляютъ изъ себя приложение этихъ принциповъ.

Нѣтъ нужды, что онъ защищаетъ почти тѣ же самыя догматы, какъ и деисты, и что съ внѣшней стороны его естественная религія почти ничѣмъ не отличается отъ религіи философовъ. Новымъ и существеннымъ является тотъ источникъ, который онъ указываетъ для своихъ идей, тотъ способъ, какимъ онъ въ нихъ вѣруетъ и ихъ исповѣдуетъ. Для него это—не доктрины, которыя доказываются разсужденіями, а самопроизвольныя эманации его личной души. Я не хочу приводить вамъ доказательствъ, говоритъ савойскій викарій, излагающій вѣру Руссо, я не буду даже пытаться васъ убѣдить; я только изложу вамъ то, что я думаю въ простотѣ моего сердца. Обращайтесь къ вашему сердцу въ теченіе моего разсказа,—вотъ все, чего я отъ васъ требую. Намъ говорятъ, что совѣсть есть дѣло предразсудковъ; однако я знаю по собственному опыту, что она упорно стремится слѣдовать порядку, начертанному природой, вопреки всѣмъ человѣческимъ законамъ.

Итакъ, религія порождается сердцемъ, чувствомъ, совѣстью, природой, какъ первоначальнымъ и самостоятельнымъ источникомъ. Она имѣетъ своей задачей удовлетвореніе потребностей сердца, освобожденіе, упорядоченіе, облагороженіе нашей моральной жизни; все, что лежитъ внѣ этого принципа и этой дѣли, не только излишне, но и вредно.

Защитить эти идеи съ полной ясностью и опредѣленностью, рѣзко отмѣтивъ ихъ противоположность господствующимъ убѣжденіямъ,—уже одно это было бы важнымъ дѣломъ. Но если дѣло это превратилось въ цѣлую революцію, то главнымъ образомъ, благодаря тому энтузіазму, съ которымъ оно осуществлялось, и который напелъ себѣ яркое воплощеніе въ языкѣ Руссо. Его сочиненія представляли изъ себя истинное воплощеніе его доктрины: это была сама природа съ ея непреодолимымъ порывомъ; это была стихія, жизнь, страсть, вѣра, активная сила, ворвавшаяся въ литературу, гдѣ царилъ разумъ, съ тѣмъ, чтобы подчинить своимъ цѣлямъ

логику, идеи, факты, разсужденія, всѣ орудія интеллектуальной культуры.

Изъ такого пониманія религіи вытекали два важныхъ послѣдствія.

Разъ религія сведена къ чувству, какъ началу существенно отличному отъ познанія, абсолютному и первичному, у ней уже не можетъ быть никакой тяжбы съ наукой. Наука и религія говорятъ отнынѣ совершенно различными языками: онѣ могутъ развиваться безпредѣльно, никогда не рискуя столкнуться между собой.

Съ другой стороны, чувство должно совершенно иначе относиться къ положительнымъ религіямъ, чѣмъ разумъ. Разумъ стремится засушить религію, очистить ее отъ всего того, что опирается исключительно на воображеніе и чувство, свести ее къ небольшому количеству идей, которыя можно методически оправдать, исходя изъ наиболѣе достовѣрныхъ результатовъ научнаго и философскаго изслѣдованія. Отсюда деизмъ, этотъ тощій суррогатъ религій во вкусѣ философовъ раціоналистовъ.

Но чувству присущи иныя потребности, иныя ресурсы, иныя дерзанія. И если оно первично въ такой же и, быть можетъ, еще въ большей степени, чѣмъ разумъ, то почему же оно должно ограничить свои проявленія формулами, одобренными наукой? Сердце по самой природѣ своей есть творецъ: жизнь, переполняющая его, изливается въ образахъ, въ ассоціаціяхъ идей, мифахъ и поэмахъ. Сдѣланное средоточіемъ религіи и провозглашенное автономнымъ, чувство не могло удовлетвориться тѣмъ наслѣдіемъ раціоналистическаго деизма, въ которомъ Руссо видѣлъ его собственное подлинное выраженіе. Геній не можетъ удовлетвориться повтореніемъ готовыхъ фразъ. Неорганическое вещество въ нѣдрахъ живого организма или уничтожается, или преобразуется такимъ образомъ, что само становится живымъ. То же самое можно сказать и о чувствѣ, какъ понималъ его Руссо: оно должно замѣстить своими живыми созданіями застывшія формулы философовъ. Но этого мало: очевидно, чувство, воцарившись въ области религіи, не сохранить по отношенію къ традиционнымъ формамъ и символамъ, столь отличнымъ въ своемъ богатствѣ отъ философскихъ понятій, той систематической враждебности, къ которой пришли раціоналисты. Формы эти

говорять сердцу и воображенію; изъ потребностей сердца и воображенія онѣ какъ разъ и возникли. Какимъ же образомъ сердце можетъ отбросить ихъ, не испытавъ ихъ силы? Признаюсь вамъ, говорить савойскій викарій, что святость Евангелія есть нѣчто такое, что говорить непосредственно моему сердцу, и мнѣ было бы даже жаль, если бы можно было найти для его истинъ какое либо ясное доказательство. Взгляните на книги философовъ со всею ихъ помпою: какъ онѣ ничтожны рядомъ съ Евангеліемъ. Вы указываете мнѣ на Сократа, его мудрость, его высокій духъ. Какое разстояніе между нимъ и сыномъ Маріи! Если Сократъ жилъ и умеръ, какъ мудрецъ, Иисусъ жилъ и умеръ, какъ Богъ.

Дѣло Руссо не только въ области религіи, но также въ области политики, морали и воспитанія, состояло не въ томъ, чтобы указать конечный пунктъ, а въ томъ, чтобы намѣтить пунктъ отправленія. Изъ идей, вдохновлявшихъ его, возникла впоследствии религиозная реставрація.

Авторъ „Génie de Christianisme“ является свидѣтелемъ и глашатаемъ этой реставраціи по преимуществу. Опираясь на принципъ Руссо, на „самодержавіе чувства“, Шатобрианъ включаетъ въ индивидуальную и социальную жизнь не только расплывчатая абстракція, такъ называемой, естественной религіи, но также догматы, обряды, традиціи католицизма во всей ихъ опредѣленности и конкретности. Онъ былъ далекъ отъ мысли, что всѣ эти частности надо считать суетными придатками вѣры, такъ какъ онѣ не могутъ быть выведены изъ принциповъ чистаго разума; съ его точки зрѣнія, всякая деталь внѣшнихъ проявленій религіи, не въ меньшей степени, чѣмъ ея моральное содержаніе, служить доказательствомъ ея божественнаго происхожденія, ибо всякая такая деталь поражаетъ воображеніе и сердце, очаровываетъ, волнуетъ, утѣшаетъ, смягчаетъ, укрѣпляетъ, вдохновляетъ душу человѣческую. Нисходитъ отъ слѣдствія къ причинѣ, вотъ та дорога, которую мы должны избрать въ настоящее время, говоритъ онъ; слѣдуетъ доказывать не то, что христіанство прекрасно, такъ какъ оно исходитъ отъ Бога, а то, что христіанство исходитъ отъ Бога, такъ какъ оно прекрасно. Поэзія колоколовъ есть аргументъ болѣе

сильный, чѣмъ силлогизмъ, ибо она чувствуется и переживается, тогда какъ силлогизмъ оставляетъ насъ равнодушными.

Но что же представляютъ изъ себя всѣ эти обряды, чарующее и благотѣльное вліяніе которыхъ намъ описываютъ съ такимъ краснорѣчіемъ? Стоять ли они, по крайней мѣрѣ, въ связи съ нѣкоторыми истинными и реальными объектами? Или же они даютъ только мнимое удовлетвореніе нашимъ желаніямъ и нашей мечтѣ? Для автора *Génie du Christianisme* вопросъ этотъ не представляетъ, очевидно, никакого интереса. Онъ хочетъ заставить насъ любить христіанство ради красоты его культа, ради вдохновенія его проповѣдниковъ, ради добродѣтелей его апостоловъ и учениковъ: чего же больше? И развѣ сама любовь не есть реальность, быть можетъ, болѣе глубокая и болѣе истинная, чѣмъ всѣ остальные реальности? Почему истина, состоящая въ томъ, чтобы находиться въ согласіи съ требованіями любви, жизни, бытія, менѣе достовѣрна, нежели тѣ истины, которыя оправдываются абстрактными построеніями разсудка?

Эти идеи, болѣе или менѣе ясно осознанныя и выраженные, составляли сущность того движенія, которое было названо романтизмомъ. Чувство является здѣсь единственной нормой; жизнь, сознаніе, что мы живемъ и чувствуемъ,—вотъ та цѣль, къ которой стремится возвышенный человѣкъ. Онъ избѣгаетъ абстракцій, которыя интересны лишь для оголеннаго разума. Онъ отдается поэзіи, страсти, энтузіазму, всему тому, что заставляетъ вибрировать его душу. Онъ любитъ страданіе и слезы, поразительно обостряющія въ немъ сознаніе своего я. Его интересуютъ всѣ проявленія жизни въ литературѣ различныхъ народовъ, въ исторіи различныхъ эпохъ. Онъ хочетъ воскресить, пережить лично мысли и чувства исчезнувшихъ эпохъ. Онъ имѣетъ особое пристрастіе къ религіи, которая расширяетъ его душу, пробуждая и питая въ ней муку безконечнаго; и если онъ безъ сопротивленія слѣдуетъ призывамъ своего воображенія, онъ начинаетъ съ особенной симпатіей относиться къ конкретнымъ и положительнымъ учрежденіямъ религій откровенія.

Обладаетъ ли онъ достаточною смѣлостью, чтобы, отдаваясь такимъ образомъ чувству, возстать противъ науки? Чистый ро-

мантикъ даже не задаетъ себѣ такого вопроса. Ученый анализируетъ и дедуцируетъ; а онъ живетъ, вѣритъ и любитъ. Какимъ же образомъ наука можетъ отнять у него его „я“?

Эта точка зрѣнія сказалась на томъ направленіи, которое приняли, особенно во Франціи, школьныя науки и философія. Подъ именемъ точныхъ наукъ (sciences) съ одной стороны, гуманитарныхъ (humanités) съ другой воспитаніе вкуса, чувства и души совершенно отдѣлилось отъ изученія математики и законовъ природы. Литература не только довѣла себѣ, но охотно приписывала себѣ первенство передъ всѣмъ остальнымъ, такъ какъ человекъ, его сердце, его жизнь считались чѣмъ-то болѣе высокимъ, чѣмъ природа съ ея механизмомъ.

Съ своей стороны философія, такъ тѣсно связанная съ наукой у Платона, Декарта, Лейбница, приняла въ школьномъ преподаваніи исключительно литературный характеръ, становилась умышленно сентиментальной, исходя въмѣстѣ съ Шатобрианомъ изъ положенія, что цѣнность доктринъ измѣряется ихъ послѣдствіями благотвѣтельностью или вредоносностью ихъ вліянія. Философія гордилась тѣмъ, что она якобы поддерживаетъ классическую традицію раціонализма и потому высказывалась въ области религиозныхъ вопросовъ очень осторожно; тѣмъ не менѣе фактически она была всецѣло проникнута религиознымъ духомъ, выдавая такимъ образомъ тѣ сентиментальныя и романтическія корни, которые были скрыты подъ покровомъ ея благоразумнаго раціонализма.

Эта важная революція, окончательно восторжествовавшая послѣ Руссо, но возникшая раньше него, съ пробужденіемъ эллинскаго міроощущенія въ противовѣсъ абстрактной идеологіи, — революція эта не составляла исключительной особенности Франціи: съ различными видоизмѣненіями она совершилась во всѣхъ странахъ Европы. Въ особенности оригинальныя и обильныя плоды принесла она въ нѣмецкомъ романтизмѣ, девизъ котораго можно выразить словами Новалиса: *Die Poesie ist das ächt absolut Reelle*, т. е. „Поэзія—вотъ подлинно абсолютная реальность“.

Въ началѣ XIX вѣка крупный теологъ Шлейермахеръ утвердилъ романтическій принципъ въ центрѣ самой религіи. По Шлейермахеру ни интеллектъ, ни воля не вводятъ насъ въ область ре-

лигіи. Религія не есть ни познаніе, ни заповѣдь; это — непосредственное переживаніе, непосредственный опытъ; и переживаніе это имѣетъ свои корни въ самыхъ глубокихъ пластахъ нашего существа: въ чувствахъ. Нельзя отъ познанія религіи перейти къ исповѣданію религіи. Это послѣднее есть первичный фактъ.

Впрочемъ, человекъ, испытывающій религиозную эмоцію, естественно стремится изъяснить при помощи своего разума природу и смыслъ переживаемаго имъ душевнаго состоянія; и онъ находитъ, что чувство его въ основѣ своей есть чувство абсолютной зависимости творенія отъ безконечной причины вселенной. Развитіе, самопроизвольное излученіе этого чувства—вотъ въ чемъ сущность религиозной жизни. Она наполняетъ индивидуума такимъ вдохновеніемъ, какого не въ состояніи создать ни наука, ни мораль. Она стремится найти себѣ адекватное выраженіе не въ идеяхъ, что невозможно, а въ символахъ, которые позволяютъ представить индивидуальный религиозный опытъ въ терминахъ, доступныхъ для сознанія, и сообщить эти эмоціи другимъ людямъ. Такъ называемыя догматы суть не что иное, какъ интеллектуальное воспроизведеніе объекта или причины этихъ эмоцій. Иногда сердце, оплодотворяя разумъ непосредственно, создаетъ символы мощью своего индивидуальнаго гения; иногда оно пользуется символами, уже имѣющимися въ существующихъ религіяхъ. Но даже эти послѣдніе символы оно воспринимаетъ не пассивно: оно вливаетъ въ нихъ новую жизнь, и только благодаря этому сохраняетъ за ними ихъ религиозный характеръ. Преданія, догматы не имѣютъ смысла, не имѣютъ цѣнности, разъ они не оживляются непрестанно индивидуальнымъ чувствомъ.

Впрочемъ, наука не въ состояніи представить ни одного возраженія противъ созданія или почитанія того или иного религиознаго символа. Вѣдь и сама то наука есть лишь одинъ изъ методовъ символическаго изображенія. Она выражаетъ въ знакахъ усилія духа человѣческаго постичь вещи, т. е. опутить единство бытія и мышленія, что представляется идеаломъ, для насъ совершенно недостижимымъ.

Однимъ словомъ, у Шлейермахера бытіе первенствуетъ надъ познаніемъ. Истина составляетъ одно съ жизнью; вдохновеніе

высшей жизнью, жизнью души и чувства есть самая возвышенная изъ всѣхъ истинъ. Всякая формула, догма, слово, вещь, матерія имѣетъ цѣнность лишь постольку, поскольку является символомъ этой сверхъ-интеллектуальной истины.

Характерное для романтизма воспріятіе религіи, принявъ въ Германіи метафизическій, во Франціи романтическій оттѣнокъ, становится преобладающимъ въ теченіе XIX столѣтія. Религія опирается теперь не на умъ, а на сердце; она предписываетъ разуму свои принципы, свои аргументы, свои дѣла во имя трансцендентнаго авторитета. Конечно и въ это время не было недостатка въ такихъ апологетахъ религіи, которые пускали въ ходъ заржавленное оружіе великихъ раціоналистовъ XVII вѣка или пытались выковать изъ него новые доспѣхи, чтобы бороться именемъ разума съ противниками, апеллирующими къ этому послѣднему. Но жизнь была на сторонѣ тѣхъ, которые не заботясь ни о наукѣ, ни о разумѣ, не добиваясь союза ни съ философіей, ни съ властями, раскрывали религіозную истину во всей ея самобытности и во всей ея полнотѣ. Процвѣтала лишь свободная религія, опирающаяся на свои собственные авторитеты—на сердце, вѣру, преданіе—и способствующая развитію и повышенію духовныхъ силъ.

Съ своей стороны наука привыкла игнорировать религію. Все болѣе и болѣе отчетливо сознавала она, что ея единственной опорой является объективный опытъ и что у нея нѣтъ другой задачи, кромѣ раскрытія связей, присущихъ явленіямъ. Какое дѣло ей до доктринъ, основанныхъ на совершенно иномъ принципѣ, преслѣдующихъ совершенно иныя цѣли? Обѣ эти точки зрѣнія прекрасно могутъ сосуществовать въ душѣ одного и того же индивидуума; онѣ не сталкиваются между собою. Входя въ свою лабораторію, ученый долженъ оставить за дверью свои религіозныя убѣжденія, съ тѣмъ чтобы снова вспомнить о нихъ, покинувъ лабораторію.

Однимъ словомъ, отношеніе между религіей и наукой, устано- вившееся въ теченіе XIX вѣка, можетъ быть охарактеризовано какъ рѣшительный дуализмъ. Наука и религія не считаются уже, какъ это было нѣкогда въ греческой философіи, двумя аналогичными, хотя и различной цѣнности, выраженіями одного и того же объекта, а именно божественнаго разума; ихъ не рассматриваютъ

также, подобно схоластическимъ, какъ двѣ наличныя истины, взаимное согласіе которыхъ можетъ быть доказано; онѣ не имѣютъ болѣе, какъ у новѣйшихъ раціоналистовъ, общаго поручителя въ мірѣ разума: наука и религія абсолютны, каждая по своему, и притомъ различны во всѣхъ своихъ частяхъ, какъ различны, согласно господствующей въ этотъ періодъ психологіи, тѣ способности души—познаніе и чувство,—съ которыми онѣ соотвѣтственно связаны. Благодаря этой взаимной независимости онѣ могутъ, не мѣшая другъ другу, находиться вмѣстѣ въ одномъ и томъ же сознаніи: онѣ остаются тамъ неизмѣнными одна возлѣ другой, подобно двумъ непроницаемымъ матерьяльнымъ атомамъ, помѣщеннымъ рядомъ въ пространствѣ. По взаимному соглашенію, явно выраженному или молчаливо подразумеваемому, онѣ воздерживаются отъ всякихъ попытокъ разспрашивать другъ друга относительно исповѣдуемыхъ ими принциповъ. Обоюдное уваженіе къ занятымъ позиціямъ, гарантирующее обѣимъ сторонамъ безопасность и свободу,—таковъ былъ девизъ эпохи.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

Натуралистическое направление.

Глава I.

ОГЮСТЬ КОНТЪ И ЕГО РЕЛИГІЯ ЧЕЛОВѢЧЕСТВА.

I. Доктрина Огюста Конта относительно науки и религіи. — Обобщеніе идеи науки и организація наукъ: наука и философія. — Философія и религія: религія человѣчества.

II. Анализъ доктрины. — Соціологія и религія: что прибавляетъ послѣдняя къ первой. — Логическое отношеніе философіи къ религіи у Конта: противорѣчатъ ли послѣдняя первой?

III. Цѣнность доктрины. — Наука стѣсняетъ религію и религія стѣсняетъ науку. — Человѣчество — понятіе двусмысленное. — Человѣкъ, какъ существо, стремящееся себя превзойти: это и есть религія. — Внутреннее противорѣчіе позитивизма.

Для того, чтобы классифицировать идеи въ своей головѣ и для того, чтобы вести отвлеченную дискуссію, нѣтъ орудія болѣе удобнаго, какъ точныя опредѣленія и неизмѣнныя демаркаціонныя линіи. Наука, замкнутая въ интеллектъ, и религія, замкнутая въ сердце, какъ въ двухъ отдѣленіяхъ, разгороженныхъ непроницаемой переборкой, не имѣли никакихъ поводовъ сталкиваться между собой. Такимъ путемъ вопросъ объ отношеніи между религіей и наукой разрѣшался очень просто, — по крайней мѣрѣ въ мірѣ отвлеченныхъ понятій. Иначе обстояло дѣло въ мірѣ реальной дѣйствительности.

Въ дѣйствительности ни религія, ни наука не хотѣла ограничить свою компетенцію и свою дѣятельность отведенной ей областью, какъ бы широка ни казалась эта послѣдняя. Пользовавшийся большимъ почетомъ девизъ „воздайте Кесарево Кесарю, а Божіе Богови“ въ томъ смыслѣ, какой ему обыкновенно придавали, означалъ не только то, что религіозныя потребности человѣка не имѣютъ ничего общаго съ его научными потребностями, но также и то, что сами вещи раздѣляются на два міра: духъ и матерію, область духовную и область мірскую, которыя между собой никоимъ образомъ не сталкиваются. Но эту гипотезу можно разсматривать лишь какъ удобный компромиссъ; это вовсе не данная реальность, а скорѣе полная противоположность послѣдней. Гдѣ въ дѣйствительномъ человѣкѣ лежитъ линія, отдѣляющая сердце отъ разума? гдѣ въ природѣ граница между матеріей и духомъ? Вотъ почему религія, стремясь расшириться тѣмъ энергичнѣе, что она была объявлена независимой, почувствовала себя очень стѣсненной въ святилищѣ сознанія и усиливалась завоевывать внѣшній видимый міръ. И съ другой стороны наука, сильная своими успѣхами, съ каждымъ днемъ все болѣе и болѣе блестящими, сознавая все отчетливѣе и отчетливѣе свой предметъ и свой методъ, провозгласила, что отнынѣ весь міръ реальностей во всѣхъ своихъ частяхъ доступенъ ея изслѣдованію, если только это послѣднее совершается методически, переходя, согласно правилу Декарта, отъ простаго къ сложному, отъ легкаго къ трудному, отъ того, что для насъ познаваемо непосредственно, къ тому, чего мы можемъ достигнуть лишь посредственно.

Съ этого момента конфликтъ, столь искусно устраненный въ теоріи, дѣлается неизбежнымъ на практикѣ. Разъ религія хочетъ властвовать надъ тѣлами такъ же, какъ она властвуетъ надъ душами, а наука хочетъ властвовать надъ душами такъ же, какъ она властвуетъ надъ тѣлами, онѣ неизбежно должны столкнуться и возникаетъ вопросъ, чѣмъ должна разрѣшиться эта распря.

Многіе, безъ сомнѣнія, будутъ по прежнему настаивать на томъ, что самый простой выходъ — поддержать путемъ взаимныхъ предосторожностей компромиссъ, обеспечивающій миръ; констатируя, что самымъ имъ очень сладко дремлетъ на этой мягкой по-

душкѣ чуждаго всякой любознательности квіетизма, они станутъ жаловаться на тотъ шумъ, который поднимаютъ вокругъ нихъ другіе и который угрожаетъ нарушить ихъ мирный сонъ. Много найдется такихъ, которые, ссылаясь на выдающіяся умственные дарованія людей, подобныхъ Өомѣ Аквинскому, Декарту, Мальбраншу, Лейбницу, будутъ спрашивать, почему же современники ихъ не хотятъ болѣе обращаться къ тѣмъ аргументамъ, которыми довольствовались эти мыслители, и начнутъ обвинять необузданную критику въ той прискорбной утратѣ авторитета, которая постигла развѣнчанныхъ классиковъ. Но человѣческое сознаніе, разсматриваемое въ его непрерывномъ развитіи въ теченіе ряда вѣковъ, не совпадаетъ съ навыками мышленія тѣхъ или иныхъ отдѣльныхъ индивидуумовъ, какъ бы ни были они многочисленны, какими бы выдающимися познаніями и талантами они ни отличались. Познаніе есть координированіе, а слѣдовательно сличеніе различныхъ идей, порождаемыхъ опытомъ; оно есть усиліе, направленное къ тому, чтобы установить среди идей согласіе, гармонію, путемъ ли приспособленія ихъ другъ къ другу, или путемъ устраненія однихъ изъ нихъ въ пользу другихъ. Вотъ почему наличность столкновенія между наукой и религіей неизбежно приводитъ рано или поздно къ тому, что сознаніе сравниваетъ науку и религію, дабы рѣшить, можетъ ли оно, не приходя въ противорѣчіе съ самимъ собою, сохранить въ той или другой формѣ ихъ обѣихъ, или же ему приходится выбросить одну, чтобы сохранить другую.

И само собою разумѣется, что, разбираясь въ этой неустрашимой проблемѣ, сознаніе можетъ вдохновиться той или другой доктриной, высказанной нѣкогда тѣмъ или другимъ великимъ мыслителемъ; но оно можетъ только вдохновиться ей, а отнюдь не реставрировать ее во всей ея неприкосновенности, — ибо въ высшей степени неправдоподобно было бы, если бы среди явленій, порожденныхъ великими революціями, не возникло новаго элемента требующаго коренного измѣненія позиціи.

Это сознаніе неизбежности очной ставки между наукой и религіей возникло почти у всѣхъ мыслителей, занимавшихся этимъ предметомъ на исходѣ второй трети XIX вѣка. Мыслителей этихъ можно раздѣлить на двѣ группы, смотря по тому, являются ли они

преимущественными сторонниками натуралистическаго или спиритуалистическаго направленія. Во главѣ первой группы стоитъ Огюстъ Контъ.

I.

ДОКТРИНА ОГЮСТА КОНТА ОТНОСИТЕЛЬНО НАУКИ И РЕЛИГИИ.

Система Огюста Конта состоитъ въ методическомъ переходѣ отъ науки къ религіи черезъ философію. Методъ, при помощи котораго это движеніе осуществлено, и который опредѣляетъ собою значеніе и цѣнность добытыхъ такимъ образомъ выводовъ, Контъ назвалъ позитивнымъ; а самой системѣ и, въ болѣе спеціальному смыслѣ, ея религіозному увѣнчанію онъ далъ имя позитивизма. Этотъ терминъ означаетъ во-первыхъ, что Контъ стремится удовлетворить реальныя и только реальныя потребности человѣческаго духа; во-вторыхъ, что въ качествѣ средствъ для осуществленія этой цѣли онъ пользуется познаніями, также реальными, т. е. относящимися къ фактамъ, истиннымъ и доступнымъ для нашего ума, — познаніями, которыя въ свою очередь должны отвѣчать нашимъ реальнымъ потребностямъ. Полезность и реальность: вотъ два слова, исчерпывающія содержаніе термина „позитивный“.

Впрочемъ, изъ этихъ двухъ основныхъ признаковъ системы вытекаетъ третій: ея органическій характеръ. Человѣческія познанія и чувства, не способныя къ опредѣленной организаціи до тѣхъ поръ, пока они не подчиняются своей истинной нормѣ, образуютъ стройную систему съ того момента, когда всѣ они отнесены къ извѣстной цѣли, единой и безспорной.

* * *

Изъ двухъ естественныхъ элементовъ позитивнаго понятія, реальности и полезности, первый принадлежитъ наукѣ и только наукѣ. Теологія и метафизика, съ своей стороны притязающія на

то, чтобы ознакомить насъ съ природою вещей, являются призрачными построениями. Итакъ наука должна быть базисомъ позитивизма; только наука позволяетъ намъ систематизировать и использовать всѣ, касающіяся насъ, данныя; позитивизмъ предписываетъ поэтому разсматривать все, данное намъ, подъ такимъ угломъ зрѣнія, чтобы ввести его въ рамки науки въ собственномъ смыслѣ этого слова.

Въ дѣйствительности далеко не всѣ человѣческія познанія облечены въ настоящее время въ научную форму. Если математика, астрономія, физика, химія уже являются настоящими науками, то біологія едва-едва начинаетъ высвобождаться изъ пеленокъ метафизики; изученіе явленій, специфически человѣческихъ, всецѣло предоставлено еще беллетристамъ и историкамъ, которымъ чужда идея науки.

Итакъ дѣло идетъ прежде всего о томъ, чтобы опредѣлить идею науки и выяснить, какимъ образомъ эта идея можетъ быть приложена ко всѣмъ отраслямъ человѣческаго знанія.

Методъ, примененный въ данномъ случаѣ Огюстомъ Контомъ, въ высшей степени замѣчателенъ. Онъ переходитъ отъ конкретного къ конкретному, а не отъ абстрактнаго принципа, установленнаго а priori, къ его логическимъ послѣдствіямъ. Его отправной пунктъ не логика, наука о понятіяхъ, а математика, наука реальная и въ наше время уже вполне выработанная.

Онъ начинаетъ опредѣленіемъ тѣхъ чертъ, которыя сообщаютъ математикѣ ея научный характеръ. Затѣмъ онъ дѣлаетъ попытку, не навязывая эти черты, какъ таковыя, всѣмъ остальнымъ отраслямъ науки, приспособить ихъ путемъ соответственныхъ модификацій, не измѣняющихъ однако ихъ сущности, къ разнообразнымъ объектамъ познанія. Такое приспособленіе онъ и называетъ обобщеніемъ, распространеніемъ. Та же самая интеллектуальная форма должна, *mutatis mutandis*, дѣйствовать во всѣхъ нашихъ познаніяхъ; наука должна быть единой и въ то же время многообразной.

Но по Конту математика своей научной формой обязана исключительно тому, что она занимается отысканіемъ положительныхъ законовъ, т. е. точныхъ и неизмѣнныхъ отношеній между данными

величинами. Итакъ вотъ тотъ предметъ изслѣдованія, который, будучи установленъ надлежащимъ образомъ, долженъ составлять задачу всѣхъ безъ исключенія видовъ познанія. Для того, чтобы установить предметъ изслѣдованія въ каждомъ частномъ случаѣ, мы должны, во-первыхъ, найти въ подлежащей изученію вещи такую сторону, которая позволяетъ подвести ее подъ научные законы, во-вторыхъ, самые эти законы разсматривать при помощи приѣмовъ, оправдываемыхъ природою изучаемаго объекта.

Исходя изъ этихъ принциповъ, Контъ опредѣляетъ форму, свойственную каждому виду познанія, и приходитъ къ теоріи новой науки, названной имъ социологіей, которая въ области моральныхъ и социальныхъ фактовъ должна явиться тѣмъ же самымъ, чѣмъ является физика и химія въ области явленій неорганической природы.

Для наукъ, уже существующихъ, онъ даетъ формулы, имѣющія крупное философское значеніе.

Физика должна отбросить все то, что напоминаетъ о сверхопытныхъ дѣятеляхъ, къ которымъ она такъ долго обращалась въ поискахъ за фантастическими объясненіями. Чтобы стать дѣйствительной наукой, ей надо ограничиться указаніемъ тѣхъ опытныхъ условій, при которыхъ возникаютъ явленія природы.

Біологія представляетъ по сравненію съ физико-химическими науками одну существенную особенность. Законы, которые она изучаетъ, касаются взаимоотношеній между функціями и органами. Чтобы открыть эти законы, необходимо, конечно, устранить метафизическую гипотезу самопроизвольной жизненной силы и разсматривать жизненные явленія, какъ подчиненныя общимъ законамъ матеріи, видѣть въ законахъ біологіи только модификаціи физико-химическихъ законовъ. Но съ другой стороны слѣдуетъ остерегаться порабощенія біологій науками неорганическими. Въ неорганическихъ наукахъ познаніе идетъ отъ простаго къ сложному. Правило это вовсе не означаетъ, однако, что каждая наука необходимо должна идти этимъ путемъ,—оно свидѣлствуетъ лишь о томъ, что въ области явленій, изслѣдуемыхъ данными науками, простое доступно намъ болѣе, извѣстно намъ ранѣе, чѣмъ сложное. Между тѣмъ тамъ, гдѣ дѣло идетъ о живыхъ существахъ, имѣетъ

мѣсто обратное. Здѣсь цѣлое легче достижимо для насъ и лучше извѣстно намъ, нежели отдѣльныя части. Въ то время, какъ идея вселенной никогда не сможетъ стать позитивной, такъ какъ вселенная всегда будетъ выходить за предѣлы средствъ нашего наблюденія, въ біологіи, наоборотъ, недоступными остаются детали: живыя существа тѣмъ болѣе познаваемы для насъ, чѣмъ они сложнѣе и выше. Идея животного болѣе отчетлива, чѣмъ идея растенія, идея человѣка болѣе отчетлива, чѣмъ идея другихъ животныхъ; такъ что понятіе человѣка—единственное, которое дано намъ непосредственно—есть необходимый отправной пунктъ для всей біологіи. Такимъ образомъ біологія, именно для того, чтобы быть, подобно физикѣ, опытной, позитивной наукой, должна въ противоположность физическимъ наукамъ итти не отъ частей къ цѣлому, а отъ цѣлаго къ частямъ.

Если позитивный методъ долженъ былъ подвергнуться такимъ измѣненіямъ для того, чтобы приспособиться къ требованіямъ біологическихъ наукъ, то нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что его примѣненіе къ фактамъ моральнаго и социальнаго порядка требуетъ модификацій, еще болѣе значительныхъ. Но, несмотря на всѣ эти видоизмѣненія, методъ остается позитивнымъ до тѣхъ поръ, пока онъ позволяетъ намъ среди кажущагося безпорядка и кажущейся самопроизвольности явленій социальнаго и человѣческаго міра установить постоянныя соотношенія, отвѣчающія идеѣ естественнаго закона.

И прежде всего, такъ какъ общество, подобно живому организму, есть извѣстнаго рода consensus или солидарность частей, методъ претерпѣваетъ здѣсь то же самое видоизмѣненіе, какъ и въ біологіи: онъ идетъ отъ цѣлаго къ частямъ. Но въ социологіи цѣлымъ будетъ уже не индивидуумъ, который, наоборотъ, оказывается здѣсь лишь членомъ или частью; цѣлымъ является въ данномъ случаѣ общество и въ первую голову человѣчество. Факты коллективной жизни представляютъ первичный матеріалъ научнаго изученія дѣлъ человѣческихъ.

Но это еще не все. Различіе, которое приходится дѣлать во всякой наукѣ, но которое въ наукахъ низшаго порядка имѣетъ лишь вторичное значеніе, становится здѣсь основнымъ: мы имѣемъ

въ виду различіе между статикой и динамикой. Статика изучаетъ социальный организмъ въ связи съ данными условіями его существованія и создаетъ теорію существующаго порядка. Динамика отыскиваетъ законы прогресса, явленія человѣческаго по преимуществу.

Идя отъ цѣлаго къ частямъ, социальная динамика прежде всего должна установить общій прогрессъ человѣчества. Ей необходимо, въ этихъ видахъ, избрать соотвѣтствующее поле наблюденія; этимъ полемъ является всеобщая исторія. Изученіе всеобщей исторіи имѣетъ своимъ объектомъ факты коллективной человѣческой жизни,—единственные, доступные наблюденію со стороны, и заслуживающіе названія фактовъ въ точномъ смыслѣ этого слова; и изъ разсмотрѣнія такихъ фактовъ выводятся общія черты, характеризующія различныя эпохи. Правда, одной всеобщей исторіи еще не достаточно для того, чтобы основать социологію. Но въ соединеніи съ познаніемъ основныхъ и неизмѣнныхъ стремленій, врожденныхъ человѣческой природѣ, исторія способна раскрыть тѣ динамическія законы, установленіе которыхъ составляетъ задачу социологіи.

Въ данномъ случаѣ О. Контъ разсуждаетъ не только, какъ отвлеченный теоретикъ. Онъ полагалъ, что ему удалось найти основной законъ человѣческаго прогресса, это, такъ называемый, законъ трехъ состояній, т. е. необходимая послѣдовательная смѣна періодовъ: теологическаго, метафизическаго и позитивнаго; слѣдовательно, Контъ умозаключаетъ здѣсь *ab actu ad posse*, отъ дѣйствительности къ возможности.

Такимъ образомъ, разъ понятіе науки установлено въ принципѣ и примѣнено къ разнообразнымъ объектамъ познанія, все, доступное намъ въ мірѣ, все то, что для насъ вообще существуетъ, можетъ стать предметомъ науки.

* * *

Но позитивизмъ ищетъ реальное только для того, чтобы достигнуть полезнаго. Какимъ же образомъ отъ реальныхъ познаній, доставляемыхъ науками, возвыситься до познаній, дѣйствительно позитивныхъ?

Здѣсь то собственно и начинается роль философіи. Для того, чтобы изслѣдованіе реального совпало съ изслѣдованіемъ полезнаго, философія должна опредѣлить полезное и направлять къ нему науку; ибо эта послѣдняя сама по себѣ не обладаетъ данными, необходимыми для достиженія указанной цѣли.

Говоря вообще, цѣль, преслѣдуемая человѣчествомъ, есть согласіе, гармонія, единство взглядовъ и воли. По мнѣнію Огюста Конта, въ современную эпоху, когда гармонія, поддерживавшаяся до сихъ поръ господствомъ церкви, разрушена революціей, главной задачей является возрожденіе общества путемъ установленія системы новыхъ связей, опредѣленныхъ и непоколебимыхъ. При этомъ слѣдуетъ остерегаться одной весьма распространенной ошибки, — а именно вѣры въ возможность непосредственно возстановить социальную гармонію при помощи политическихъ или религіозныхъ учреждений. Конечно, учрежденія необходимы, но они должны имѣть подъ собою достаточно прочное основаніе; идея цѣли, подлежащей достиженію, идея, чисто практическая, есть основаніе не достаточно надежное. Практика не является чѣмъ-то самоудовлѣющимъ. Не достигаетъ цѣли тотъ, кто бросается сразу преслѣдовать ее, не изучивъ предварительно необходимыя для ея достиженія средства, не будучи посвященъ въ дѣло. Искусство, опирающееся только на искусство — химера, теорія для теоріи — суетность: истинному порядку вещей соотвѣтствуетъ искусство, опирающееся на теорію.

Отсюда необходимость вмѣшательства философіи. Если бы практика довѣляла себѣ, дѣло социального возрожденія лежало бы всецѣло на обязанности политиковъ. Если бы наука, сама по себѣ, приводила къ единству, управленіе обществомъ можно было бы предоставить ученымъ. Но такъ какъ ни первое, ни второе предположеніе не соотвѣтствуетъ истинѣ, необходимо специальное изслѣдованіе для того, чтобы опредѣлить тѣ условія, при которыхъ можетъ совершиться переходъ отъ познанія къ дѣйствию. Это изслѣдованіе есть дѣло философіи. Здѣсь заключается существенная сторона ученія О. Конта, который считалъ необходимымъ для блага человѣчества возрожденіе античной мудрости съ ея двойственнымъ, одновременно и теоретическимъ и практическимъ характеромъ.

Было бы тщетно надѣяться на совпаденіе человѣческихъ чувствъ

и дѣйствій въ области морали и политики до тѣхъ поръ, пока не осуществлено логическое согласіе между мыслями и дѣлами людей, — вотъ та идея, которая, по Огюсту Конту, должна быть внесена сюда философіей. Единство интеллектуальное есть условіе единства морального. Полезность является, такимъ образомъ, прежде всего реализаціей единства интеллектуального. Въ установленіи этого единства заключается специальная задача философіи.

Такъ какъ всѣ науки въ равной степени опираются на позитивную идею естественнаго закона, то онѣ обладаютъ извѣстной однородностью; и потому можно было бы допустить, что объединеніе ихъ возможно на почвѣ самой науки. Однако въ дѣйствительности это опасная иллюзія. Аналогичныя въ своихъ методахъ науки рѣшительно изолированы одна отъ другой своими объектами. И уже самая необходимость довольствоваться въ области методовъ аналогіей, отказываясь отъ тождества, свидѣтельствуетъ о коренномъ различіи изучаемыхъ объектовъ. Познаніе, единое, если разсматривать его, какъ потребность духа человѣческаго, необходимо множественно и разнородно въ своемъ осуществленіи. Нѣтъ и никогда не будетъ такого единого цѣлаго, которое можно было бы назвать „Наукой“. Есть и всегда будутъ лишь отдѣльныя науки, а именно шесть основныхъ наукъ, очерченныхъ въ Контовскомъ *Cours de philosophie positive*.

Итакъ возложить на ученыхъ заботу объ идейномъ объединеніи человѣчества невозможно. Ученымъ, какъ таковымъ, присущи стремленія, противодѣйствующія этой высшей цѣли. Они увлечены специализаціей, раздробляютъ на кусочки реальность, игнорируютъ или презираютъ другъ друга. Или же, считая свою науку наукой по преимуществу, стремятся каждый навязать всѣмъ другимъ наукамъ свой методъ, со всѣми его специфическими особенностями. Сюда относятся прежде всего математики, которые, опьяненные успѣхами, достигнутыми ими въ своей области путемъ перехода отъ частей къ цѣлому, хотѣли перенести свою материалистическую точку зрѣнія въ біологію и социологію, тогда какъ эти науки должны, наоборотъ, переходить отъ цѣлаго къ частямъ. Духъ математиковъ, анархичный и въ то же время узкій, агрессивный и деспотичный, является худшимъ бичемъ человѣчества.

Прибавьте еще къ этому, что ученые одержимы стремленіемъ культивировать науку для науки, восхищаться остроуміемъ своихъ открытій даже въ томъ случаѣ, когда они ни на что не нужны, добиваться смѣшной педантичной точности въ вопросахъ, не имѣющихъ никакого значенія, задавать себѣ безчисленное множество искусственныхъ проблемъ, чтобы блеснуть своей дилетантской виртуозностью.

По всѣмъ этимъ причинамъ наука, или правильнѣе науки, не въ состояніи организовать самостоятельно: мысль должна организовать ихъ извнѣ.

Разъ невозможенъ синтезъ непосредственный и объективный, остается испытать синтезъ субъективный, синтезъ искусственный, осуществляемый не съ точки зрѣнія самихъ вещей, а съ точки зрѣнія человѣка, который, опираясь на науки, преслѣдуетъ свои собственные цѣли. И какъ разъ социологія, самая поздняя изъ всѣхъ существующихъ наукъ, наука, только что основанная самимъ Огюстомъ Контомъ, даетъ по его мнѣнію элементы для такого синтеза.

При выполненіи этой работы социологія можетъ пользоваться готовымъ образчикомъ: средневѣковой теологіей, которая уже объединила нѣкогда умы человѣческіе посредствомъ субъективнаго принципа. Но въ данномъ случаѣ принципъ этотъ былъ созданъ воображеніемъ. Задача, слѣдовательно, состоитъ въ томъ, чтобы возродить дѣло теологовъ, опираясь исключительно на факты и разумъ.

Принципъ организаціи есть понятіе социологическое по преимуществу: понятіе человѣчества. Человѣчество, разсматриваемое въ пространствѣ, существуетъ лишь въ своихъ единичныхъ частяхъ, каковыми являются наличные индивидуумы; но разсматриваемое, какъ цѣлое, сохраняющееся во времени, человѣчество выходитъ за предѣлы своихъ проявленій въ пространствѣ.

Въ то время, какъ при выработкѣ общей идеи науки мы необходимо должны были переходить отъ наукъ болѣе простыхъ къ наукамъ болѣе сложнымъ, при созданіи организаціи наукъ приходится идти обратнымъ путемъ, отъ социологіи къ низшимъ наукамъ.

Понятіемъ человѣчества объединяются прежде всего социальныя факты. Разсѣянные въ пространствѣ, они соединяются между собою

своеобразною связью, связью преемственности, или солидарности между прошедшимъ, настоящимъ и будущимъ. Преемственность событій человѣческой жизни обусловлена двумя причинами; первая изъ нихъ внѣшняя: передача человѣческихъ приобрѣтеній изъ поколѣнія въ поколѣніе, или традиція; вторая внутренняя: общій инстинктъ совершенствованія. Идея прогресса, осуществляющагося путемъ сохраненія и упорядоченія, есть принципъ систематизаціи социальныхъ явленій.

Но та же самая идея можетъ быть примѣнена и для того, чтобы упорядочить мало-по-малу низшія науки.

Онѣ также должны имѣть свою цѣль и своей руководящей нормой человѣческое благополучіе. Имъ слѣдуетъ поэтому отбросить всякія спекуляціи, не способныя улучшить условія человѣческой жизни, не имѣющія своимъ объектомъ человѣчество. Въ своихъ изысканіяхъ законовъ природы они не должны руководиться самоудовольствующею любознательностью любителя. Ихъ девизомъ должно быть: *prévoir pour pourvoir*, т. е. предвидѣть, чтобы приносить пользу.

Не только для всѣхъ наукъ обязательно стремиться къ социальному благу, но между отдѣльными науками слѣдуетъ установить отношеніе цѣли къ средству. Пусть каждая высшая наука опредѣляетъ проблемы, которыми должны заниматься науки низшія, а также и тѣ границы, за которыя не должны выходить ихъ изслѣдованія. Зато законы, установленные низшими науками, будутъ безъ всякихъ ограниченій примѣняться къ наукамъ высшимъ; и специфическія несводимыя особенности высшихъ наукъ будутъ имѣть своей основой и предпосылкой эти самые законы, которые высшіе науки превосходятъ, присоединяя къ нимъ новые.

Такимъ путемъ естественныя законы получаютъ вполне позитивное опредѣленіе, т. е. будутъ опредѣлены какъ съ точки зрѣнія полезности, такъ и съ точки зрѣнія реальности. Что касается относительности человѣческаго познанія, на которой настаиваетъ философская критика, то оно утверждается и позитивизмомъ, но не въ томъ отрицательномъ и бессодержательномъ смыслѣ, что всякое явленіе обусловлено другимъ явленіемъ, а въ томъ положительномъ смыслѣ, что всякое познаніе относится къ человѣку, имѣетъ значеніе лишь какъ орудіе, прямо или косвенно направленное къ человѣческому

усовершенствованію. Изъ этой доктрины вытекаетъ слѣдующій важный выводъ: математика, которую хотѣли сдѣлать наукой, царящей надъ всѣмъ остальнымъ, низвергается на низшую ступень лѣстницы нашихъ познаній.

Такова организація наукъ, необходимая для того, чтобы могла возникнуть социологія. Организація эта осуществляетъ то умственное согласіе, то интеллектуальное единство, безъ котораго не возможно возрожденіе обществъ.

Этимъ исчерпывается роль философіи. Возникаетъ вопросъ, достаточно ли осуществленіе этого интеллектуальнаго единства, для того чтобы единство моральное и политическое создалось само собой, или же для достиженія этого высшаго единства необходимо снабдить человѣка новыми ресурсами, апеллировать къ силамъ иного порядка?

* * *

Философія въ своей синтетической работѣ оперируетъ данными, доставляемыми ей науками, но она не даетъ себѣ отчета въ томъ, каковы предпосылки самихъ этихъ данныхъ. Въ социологіи она нашла принципъ систематизаціи наукъ, способный осуществить среди людей интеллектуальное единство. Для той задачи, которую она преслѣдуетъ, нѣтъ надобности знать, почему общество существуетъ, какова его компетенція, въ чемъ состоитъ его руководящій принципъ. Однако узнать это необходимо для человѣка, который хочетъ на дѣлѣ, а не въ теоріи только, возродить общество. Науки доставляютъ матерьялъ, философія этотъ матерьялъ упорядочиваетъ. Но вся эта работа даетъ лишь абстрактные и условные результаты. Гдѣ порука, что общество, въ томъ видѣ, какъ его предполагаетъ наука, дѣйствительно осуществится и упрочится?

Исторія знакомитъ насъ съ обществами, вполне осуществленными. Кто ихъ создалъ? наука? философія? Наблюденіе показываетъ, что создала ихъ религія. Социологія своимъ объектомъ и своимъ правомъ на существованіе обязана непрерывному функционированію религіи. Сохранится ли этотъ объектъ, разъ религія исчезнетъ? Можетъ ли устоять слѣдствіе съ устраненіемъ причины?

Разсмотримъ человѣческую природу. Интеллектъ не способенъ ни создать, ни сохранить социальныхъ узъ. Самыя мудрыя интеллектуальныя комбинаціи въ состояніи организовать только эгоизмъ и обособленіе. Вообще интеллектъ только упорядочиваетъ, систематизируетъ,—онъ ничего не создаетъ. Творческая сила—это сердце. Сердце безъ сомнѣнія есть источникъ того высшаго творенія, какимъ является социальный организмъ.

Сердце не слѣдуетъ смѣшивать съ инстинктомъ, съ природой, съ фактомъ, какъ таковымъ. Характерная черта человѣческой природы, какъ она намъ непосредственно дана, заключается въ томъ, что инстинкты, наименѣе возвышенныя, наиболѣе эгоистическія, господствуютъ надъ болѣе благородными склонностями къ симпатіи и альтруизму. Безъ сомнѣнія склонности эти столь же первоначальны, какъ и самъ эгоистическій инстинктъ; но они не имѣютъ ни силы, ни устойчивости этого инстинкта. Между тѣмъ социальное бытіе создается и поддерживается исключительно симпатическими чувствами, которыя подавляютъ разлагающее вліяніе индивидуальныхъ инстинктовъ.

Такимъ образомъ существованіе обществъ связано съ такимъ положеніемъ вещей, которое не въ состояніи осуществить ни инстинктъ, ни интеллектъ. Для симпатической наклонности человѣка требуется найти такую поддержку, которая бы ее усиливала и сообщала ей преобладаніе надъ эгоистическимъ инстинктомъ. Въ прошломъ эта поддержка доставлялась религіями. Онѣ по своему осуществляли то единеніе сердецъ, которое является предпосылкой единенія умовъ. Если догматы, въ которыхъ религіи выражаютъ свое содержаніе, осуждены на уничтоженіе, то человѣческая основа этихъ древнихъ учреждений должна быть принята и сохранена. Основной принципъ для возрожденія обществъ будетъ доставленъ религіей, которая для этого сама должна возродиться.

Для того чтобы осуществить эту реставрацію, нужно среди отрицательныхъ и обветшавшихъ элементовъ, заключающихся въ традиціонныхъ религіяхъ, отыскать элементъ положительный, человѣческій, неразрушимый. Въ этомъ должно состоять завершеніе по-

зитивизма, высшей точкой которого является, таким образом позитивная религія.

Всѣ религіозныя ученія могутъ быть сведены къ двумъ основнымъ догматамъ: Богъ и безсмертіе. Каково же положительное содержаніе этихъ догматовъ?

Идея Бога, поскольку она выражаетъ собою дѣйствительную потребность человѣка, есть идея вселенскаго, великаго и вѣчнаго существа, съ которымъ общаются души человѣческія, и которое даетъ имъ силы побѣдить ихъ эгоистическія, ведущія къ раздору поклонности, чтобы стремиться къ гармоніи и единству въ немъ.

Положительная идея безсмертія заключается въ томъ, что справедливымъ людямъ, т. е. такимъ, которые въ этой жизни дѣйствительно и дѣлательно любили Бога и другихъ людей, даруется участіе въ вѣчной жизни божественнаго существа.

И позитивизмъ безъ труда открываетъ объектъ, реальный и доступный для насъ, который удовлетворялъ бы этимъ условіямъ. Объектъ этотъ не далеко отъ насъ, онъ рядомъ съ нами, онъ въ насъ самихъ: это не что иное, какъ человѣчество.

Человѣчество часто разсматривается просто какъ общее понятіе: это схоластическая абстракція, пустая и бездѣлательная форма. Подъ человѣчествомъ можно разумѣть еще совокупность дѣйствительно существующихъ людей. Въ этомъ смыслѣ оно есть реальность; но, очевидно, такая реальность не можетъ возвышаться надъ отдѣльными индивидуумами, не можетъ включить въ себя Бога и безсмертія, которыхъ требуютъ эти послѣдніе.

Однако дѣйствительное человѣчество есть нѣчто большее, чѣмъ схоластическая абстракція или собраніе предметовъ, расположенныхъ другъ возлѣ друга въ пространствѣ. Человѣчество есть непрерывность и солидарность во времени. Оно складывается изъ всего, что люди когда-либо чувствовали, мыслили и совершали добраго, благороднаго, вѣчнаго. Это сверхъ-пространственное существо, въ которомъ утверждаются, очищаясь и организуясь, въ которомъ приобрѣтаютъ безсмертную жизнь и вѣковѣчное вліяніе невѣрныхъ и преходящія усилія индивидуумовъ.

Человѣчество, понятое такимъ образомъ, само есть тотъ Богъ, котораго ищутъ люди: это—существо реальное, великое и вѣчное,

съ которымъ люди находятся въ непосредственной связи, въ которомъ они имѣютъ бытіе, движеніе и жизнь. Изъ того запаса духовныхъ силъ, который накопленъ въ этомъ существѣ въ теченіе вѣковъ, изливаются въ сердца великія мысли, благородныя чувства. Человѣчество есть Великое Существо (le Grand-Être), возвышающее насъ надъ нами самими и усиливающее наши симпатическія наклонности настолько, насколько это необходимо, для того чтобы они могли господствовать надъ наклонностями эгоистическими. Въ Человѣчествѣ люди любятъ другъ друга и соединяются между собой.

Равнымъ образомъ, въ Человѣчествѣ индивидуумы могутъ дѣйствительно пользоваться тѣмъ безсмертіемъ, котораго они жаждутъ. Ибо оно собираетъ, сохраняетъ и воплощаетъ въ себѣ все то, что соотвѣтствуетъ его сущности, все то, что способно сдѣлать его болѣе великимъ, болѣе прекраснымъ, болѣе могущественнымъ. Оно создано исключительно изъ мыслей и чувствъ реальныхъ людей, и оно состоитъ въ большей степени изъ мертвыхъ, чѣмъ изъ живыхъ. Эти мертвые живутъ въ яркомъ, дѣлательномъ и мощномъ воспоминаніи существующихъ поколѣній; они дѣйствуютъ, непрестанно возбуждая среди живыхъ благородное соревнованіе, заставляющее этихъ послѣднихъ стремиться къ тому, чтобы самимъ заслужить соединеніе со своими великими предками.

Правда, этотъ Богъ не является личнымъ, это безсмертіе не является объективнымъ. Позитивизмъ отвергаетъ, какъ вымыслы, подобнаго рода догматы такъ называемыхъ религій „откровенія“. Но развѣ это затрагиваетъ хоть сколько нибудь религію въ собственномъ смыслѣ слова? Чего стоитъ ограниченный, эгоистичный, трансцендентный, капризный богъ по сравненію съ Человѣчествомъ, одинаковымъ для всѣхъ, имманентнымъ, и, при всей своей возвышенности, нераздѣльно слитымъ со всѣми, даже самыми униженными людьми? Чего стоитъ матеріальное сохраненіе индивидуума въ пространствѣ по сравненію съ продолженіемъ жизни во времени и въ сознаніи людей?—вѣдь только это послѣднее осуществляетъ чаяніе, наиболѣе дорогое для человѣческаго сердца: единеніе душъ въ вѣчности.

Если есть религія, дающая надежное и прямое удовлетвореніе

первоначальному, неустрашимому инстинкту человеческой природы, такъ это позитивизмъ или религія Человѣчества.

Религія эта—не абстракція, а самая жизнь: она представляетъ изъ себя дѣйствительное развитіе альтруизма и любви. Существенную важность имѣетъ тотъ способъ, какимъ достигается истинное служеніе этой религіи. Объектомъ религій былыхъ временъ также является любовь; но въ своей традиціонной формѣ эти религіи осуждены на гибель. Ни одно учрежденіе не можетъ обладать жизнеспособностью, разъ оно игнорируетъ законъ условій своего существованія. Но подобно тому какъ философія, для того чтобы быть позитивной и устойчивой, должна слѣдовать за наукой, доставляющей ей тотъ самый матерьялъ, который она призвана организовывать, точно такъ же и религія, чтобы быть неразрушимой, должна опираться на науку и философію. Религія должна функционировать въ реальномъ и рациональномъ мірѣ: здѣсь слѣдуетъ ей искать условій своей дѣятельности.

Подобно наукѣ и философіи, религіи надлежитъ итти отъ конкретного къ конкретному, а не отъ абстрактнаго къ конкретному. Надо отбросить банальную филантропію, не знающую иного стимула кромѣ абстрактной и пустой идеи человѣческаго рода, этой безсодержательной схоластической сущности, отъ которой освобождаетъ насъ позитивизмъ. Принципы человѣчества, установленный *a priori*, можетъ быть только метафизичнымъ, эгоистичнымъ и революционнымъ; его примѣненіе ведетъ къ разрушенію тѣхъ неполныхъ, но все же конкретныхъ проявленій человѣчества, реализація которыхъ есть заслуга теологическаго періода.

Любовь не можетъ быть возбуждена идеей. Она порождается личными отношеніями, въ особенности отношеніями между мужчиной и женщиной. Изъ этихъ отношеній и слѣдуетъ исходить, если мы хотимъ, чтобы въ душѣ человеческой пробудилась и развилась любовь живая и дѣятельная, а не простое понятіе любви, эта блѣдная абстракція логиковъ. Какъ общая идея науки вырабатывается путемъ распространенія съ необходимыми поправками признаковъ уже созданныхъ наукъ на науки, вновь создаваемые; какъ философская организація наукъ осуществляется путемъ нисхожденія отъ социологіи, науки непосредственно полезной, по лѣстницѣ другихъ наукъ,

разсматриваемыхъ, какъ средства для достиженія социальной цѣли; точно такъ же любовь, зарождающаяся по закону природы въ отношеніяхъ между полами, будетъ расширяться и обобщаться, неизмѣнно оставаясь реальной, если съ перваго своего объекта она послѣдовательно и методически переносится на все болѣе и болѣе широкіе и сложные объекты окружающаго насъ міра. Четыре существенные этапа должна пройти любовь, для того чтобы реализоваться во всей своей мощи, а именно: отношеніе между двумя индивидуумами, семья, родина, человѣчество.

Лишь тогда, когда мы, пройдя всѣ степени посвященія, любимъ Человѣчество очень возвышенной и въ то же время очень реальной любовью, лишь тогда мы можемъ сказать, что Великое Существо живетъ въ насъ, властвуетъ и господствуетъ надъ нами. И подъ непобѣдимымъ вліяніемъ этой высшей власти наша природа преображается, альтруизмъ получаетъ преобладаніе надъ эгоизмомъ. Коснувшись Бога, наша любовь къ ближнимъ изъ теоретической становится практической, изъ вынужденной становится самопроизвольной. Богъ есть мѣсто встрѣчи сердець.

* * *

Такъ какъ въ любви реальность есть все, а чистая теорія сама по себѣ не имѣетъ никакого значенія, то не слѣдуетъ пренебрегать никакими средствами, могущими способствовать зарожденію и развитію этой реальности. Не даромъ традиціонныя религіи старались воздѣйствовать на чувство и воображеніе въ душѣ человѣка. Чувство и воображеніе суть двигатели души. Они заставляютъ ее вибрировать и жить, въ то время какъ идеи ее только иссушаютъ. Ошибка теологовъ заключалась въ томъ, что за неимѣніемъ правильной теоріи реального они принимали фикціи воображенія за реальности. Но человѣкъ, солидно обосновавшійся въ неприступной крѣпости истинной науки и истинной философіи, не имѣетъ основанія относиться къ воображенію съ недоумѣніемъ. Онъ можетъ снова признать за нимъ ту роль, какую не осмѣливался открыто приписывать ему обуреваемый сомнѣніями метафизикъ. Фикція не можетъ уже болѣе обмануть насъ, разъ мы знаемъ, что это фикція и разъ мы

располагаемъ средствами, необходимыми для того, чтобы указать ей надлежащее мѣсто, какъ только она попытается замѣнить собою реальность. И человѣкъ такъ устроенъ, что фикціи, извѣстныя ему, какъ таковыя, оказываютъ на него не меньшее вліяніе, чѣмъ фикціи, принимаемыя за истины. Воображеніе стремится не къ истинѣ, а къ проецированію насъ самихъ въ области вещей; и разъ возбужденное соотвѣтственными представленіями, оно сообщаетъ свой порывъ сердцу и волѣ.

Итакъ позитивизмъ, изгнавъ догматы, поскольку они выдаютъ себя за истины, не боится возстановить фетишизмъ воображенія въ качествѣ практическаго подсобнаго средства, подчиненнаго раціональному принципу религіи. Онъ возстановляетъ его, какъ соотвѣтствующій природѣ человѣческой способъ достигнуть того конкретнаго и дѣйствительнаго упорядоченія чувствъ, безъ котораго высшій синтезъ, условіе возрожденія обществъ, остался бы голой идеей.

Дѣйствительно, фетишизмъ, возстановляемый Контомъ, является чисто поэтическимъ. Онъ состоитъ въ томъ, что въ созданія природы гипотетически вкладываются дѣятельныя и благодѣтельныя воли, аналогичныя нашей собственной. Человѣкъ чувствуетъ себя слишкомъ одинокимъ среди природы, если эта послѣдняя представляетъ только воплощеніе фатальныхъ и слѣпыхъ законовъ. Чтобы дѣйствовать горячо и радостно, онъ долженъ чувствовать себя окруженнымъ друзьями, понимающими его и помогающими ему. Такимъ образомъ, ему полезно вообразить, что за силами природы скрываются существа ему аналогичныя и проникнутыя къ нему симпатіей. Чтобы пополнить законы, надо прибѣгнуть къ волямъ.

Вотъ почему позитивистскій культъ обращается не къ одной только памяти героевъ человѣчества. Главными объектами его являются: Великое Существо или Человѣчество, Великій Фетишъ или Земля, и Великая Среда или Пространство. Эти три ипостаси образуютъ позитивистскую Троицу. И, подобнымъ же образомъ, всякій законъ природы можетъ быть съ полнымъ правомъ символизированъ въ видѣ языческаго божества, способнаго воздѣйствовать на воображеніе.

II.

АНАЛИЗЪ ДОКТРИНЫ.

Такова доктрина Огюста Конта, поскольку она затрагиваетъ отношенія между наукой и религіей. Въ оцѣнкѣ смысла этой доктрины не достигнуто еще единодушія.

По мнѣнію многихъ истолкователей, для пониманія философіи Конта надо выдѣлить то, что представляетъ у него не доктрину въ собственномъ смыслѣ слова, а выраженіе интимныхъ и случайныхъ чувствъ данной личности; отвлекаясь, какъ и подобаетъ, отъ этой біографической части, мы найдемъ, что отъ религіи Конта остается лишь то, что уже было въ его социологіи: человѣкъ, точнѣе человѣкъ социальный, какъ мѣра и норма человѣческаго познанія.

Другіе, обращая вниманіе на то, что религіозныя доктрины и учрежденія занимаютъ очень большое мѣсто въ трудахъ Конта и самымъ имъ рѣзко отдѣляются отъ теорій собственно философскихъ, признаютъ то специальное значеніе, которое Контъ приписывалъ религіи, но отрицаютъ логическую связь между его религіозной и его философской доктриной.

“ * “

Итакъ прежде всего возникаетъ вопросъ: заключаетъ ли въ себѣ религіозная часть трудовъ О. Конта какой-либо дѣйствительно новый принципъ по сравненію съ его социологіей.

Не будемъ обманываться словами, говорятъ намъ. Огюстъ Контъ говоритъ о субъективномъ, о чувствѣ, о сердцѣ, о морали, о вѣчности, о религіи. Но въ дѣйствительности во всѣхъ этихъ, повидимому, мистическихъ теоріяхъ дѣло идетъ лишь о необходимомъ преобладаніи социальной и человѣческой точки зрѣнія въ научныхъ изслѣдованіяхъ и въ самой жизни. Считаая невозможными всякія попытки систематизировать науки съ точки зрѣнія самихъ вещей, съ точки зрѣнія объективной, Контъ называетъ субъективной ту точку зрѣнія, которую онъ проповѣдуетъ, и которая заключается

въ томъ, что науки должны быть организованы въ интересахъ чело-
вѣка, съ чисто челоѣческой точки зрѣнія.

Равнымъ образомъ, терминъ сердце является въ его устахъ
лишь традиционнымъ словомъ и употребляется для обозначенія со-
ціального чувства, любви къ другимъ, въ противоположность любви
къ себѣ. По мнѣнію Конта, метафизики дискредитировали разумъ,
отожествивъ его съ индивидуальными теоретическими построениями. И
онъ пользуется словомъ „сердце“, которое обычно противопоставляется
разуму, какъ обозначеніемъ для соціальной точки зрѣнія, поста-
вленной имъ на мѣсто точки зрѣнія метафизической. Такимъ обра-
зомъ подчиненіе ума сердцу означаетъ у него лишь одно: регули-
рованіе научныхъ изысканій принципомъ соціальной пользы подъ
вліяніемъ соціального чувства.

Если бы это было такъ, тотъ прыжокъ, который, повидимому,
сдѣлалъ Контъ, переходя отъ философіи къ морали и религіи, не
существовалъ бы: тогда въ его морали и его религіи дѣйствительно
не было бы ничего такого, чего нѣтъ въ его социологіи.

Соотвѣтствуетъ ли, однако, такое толкованіе идеямъ философа?

Вопросъ былъ бы быстро исчерпанъ, если бы критики прида-
вали нѣкоторое значеніе заявленіямъ самого Огюста Конта. Ибо
онъ утверждалъ съ величайшею настойчивостью, что послѣ 1845 г.
онъ разсматриваетъ вещи въ иномъ свѣтѣ, слѣдуетъ новому ме-
тоду, противоположному тому, который онъ примѣнялъ раньше.
Онъ во многихъ мѣстахъ говоритъ о перемѣнѣ своихъ чувствъ, о
своемъ моральномъ возрожденіи, о своемъ второмъ бытіи. Отъ по-
зитивной философіи, какъ работы предварительной, онъ отличаетъ
позитивизмъ или религію челоѣчества, — только эта послѣдняя
включаетъ въ себя всѣ элементы соціального перерожденія.

Но быть можетъ его свидѣтельство внушаетъ подозрѣнія? Въ
1844—45 годахъ онъ встрѣтилъ Клотильду де Во, и бурный ура-
ганъ чувствъ, поднятый въ его сердцѣ этой встрѣчей, могъ зате-
мнить ясность его сужденія. Къ тому же онъ сходилъ съ ума, и
припадки умопомѣшательства не разъ возвращались къ нему послѣ
выздоровленія. Болѣзнь его какъ разъ заключалась въ глубокомъ
разстройствѣ чувствъ. Такимъ образомъ наличныя чувства легко
могли нарушить правильное развитіе его философской мысли.

Необходимо поэтому изслѣдовать различные моменты его док-
трины сами по себѣ и сравнить ихъ между собою.

Если мы будемъ разсматривать выводы Курса позитив-
ной философіи, мы увидимъ, что позитивный методъ, очер-
ченный тамъ, направленъ главнымъ образомъ къ тому, чтобы дать
преобладаніе духу цѣлаго надъ духомъ детализаціи *). И въ со-
гласіи съ этимъ челоѣческой индивидуумъ трактуется просто какъ
абстракція. Чистѣйшей метафизикой признается господствующій апо-
теозъ индивидуализма; но метафизика эта создала индивидуума въ
дѣйствительности, освящая и раздувая эгоизмъ естественнаго че-
ловѣка. Для позитивной философіи и съ теоретической, и съ мо-
ральной точки зрѣнія единственной реальностью является челоѣ-
чество **).

Такъ гласитъ Курсъ позитивной философіи. Языкъ
Системы позитивной политики совершенно иной.

Контъ отыскиваетъ здѣсь условія, могущія гарантировать
устойчивое вліяніе великихъ работниковъ челоѣчества. Исчезнувъ
изъ пространственнаго міра, они сохраняютъ существованіе во вре-
мени. Въ этомъ смыслѣ они образуютъ истинное существо, которое
непрерывно возрастаетъ, по мѣрѣ того какъ къ ихъ фалангѣ при-
соединяются новые избранные. Но здѣсь необходимо избѣгать
опасности впасть въ онтологическое заблужденіе. Одного времен-
наго или субъективнаго существованія не достаточно. Каждый
органъ Верховнаго Существа необходимо предполагаетъ существо-
ваніе объективное или пространственное. Челоѣкъ служитъ чело-
ѣчеству въ качествѣ опоры въ теченіе своей дѣйствительной
жизни, съ тѣмъ чтобы послѣ смерти послужить ему въ качествѣ
органа. Только благодаря намъ, живущимъ вмѣстѣ съ нашими
умершими предками, продолжаютъ существовать эти послѣдніе. Ихъ
высшее достоинство не уничтожаетъ того факта, что конкретно
они живутъ только въ нашемъ культѣ. Конечно, въ каждомъ инди-
видуумѣ имѣетъ цѣнность лишь то, что можетъ быть поглощено
Великимъ Существомъ. Но индивидуумъ, какъ таковой, есть

*) Пятьдесятъ седьмой урокъ.

**) Пятьдесятъ восьмой урокъ.

реальный носитель бытія, и въ этомъ своемъ качествѣ, необходимо причастенъ вѣчности.

Но даже въ своемъ субъективномъ существованіи Верховное Существо не можетъ быть разсматриваемо просто какъ всеобщее и безличное. Такъ какъ въ дѣйствительности оно дѣйствуетъ непосредственно лишь при помощи объективныхъ органовъ, каковыми являются индивидуальныя существа, то тѣ изъ этихъ органовъ, которые лучше всего служили ему въ нашемъ мірѣ, становятся по окончаніи ихъ пространственнаго существованія, его истинными представителями. Поэтому культъ извѣстныхъ индивидуумовъ, культъ героевъ, образуетъ существенную часть культа Человѣчества.

Наконецъ, въ виду того, что по окончаніи этой жизни выдающиеся люди образуютъ изъ себя какъ бы олицетвореніе Великаго Существа, они достойны почитанія даже въ настоящее время, причемъ приходится мысленно отвлекаться отъ несовершенствъ, которыя въ этомъ мірѣ слишкомъ часто искажаютъ даже наилучшія натуры *).

Тотъ новый элементъ, который вноситъ здѣсь религіозная доктрина, выступаетъ съ полной очевидностью. Индивидуумъ, низвергнутый съ пьедестала позитивной философіей, снова возводится на пьедесталъ Позитивизмомъ или позитивной религіей. Онъ играетъ теперь необходимую роль, какъ условіе объективнаго существованія, реальнаго дѣйствія и развитія того Великаго Существа, которое социологія разсматриваетъ лишь какъ отвлеченную идею.

Такимъ образомъ термины: субъективный, мораль, сердце, любовь, религія, въ томъ смыслѣ, въ какомъ употребляютъ ихъ позитивная религія, несомнѣнно заключаютъ въ себѣ такія понятія, которыя не содержатся въ социологін.

Социологія ограничивается констатаціей того факта, что безъ преобладанія аффективныхъ способностей надъ способностями интеллектуальными понятіе социальнаго организма было бы не постижимо. Отчего же зависить это преобладаніе? Можетъ ли оно быть осуществлено, и, разъ осуществленное, можетъ ли оно удержаться

*) Сист. поз. полит. Соціальная статика, гл. I.

жаться въ опредѣленной формѣ? Социологія ничего не знаетъ объ этомъ.

Мы узнаемъ теперь, что сердце обладаетъ инстинктомъ, который называютъ религіознымъ, и благодаря которому индивидуумъ можетъ жить съ умершими, усвоить себѣ ихъ добродѣтели, и такимъ путемъ становится способнымъ возвыситься надъ своимъ эгоизмомъ и воспринять активно социальное чувство. Социологія есть лишь абстрактное постиженіе социальныхъ узъ; религія — это ихъ практическое осуществленіе. Только она производитъ въ индивидуумахъ тотъ переворотъ, который необходимъ для того, чтобы они сдѣлались дѣйствительными носителями общества, существующаго исключительно въ нихъ и черезъ нихъ.

* * *

Итакъ, приходится, повидимому, согласиться съ Огюстомъ Контомъ въ томъ, что его теорія религін, по сравненію съ философіей въ собственномъ смыслѣ слова, представляетъ изъ себя нѣчто отличное и новое. Но здѣсь мы встрѣчаемся съ иною трудностью. Если указанные заявленія О. Конта отнюдь не преувеличиваютъ своеобразія его религіозной доктрины, то не являются ли онѣ справедливыми болѣе, чѣмъ это нужно? Не является ли его доктрина настолько отличной отъ его философіи, что она не только ничѣмъ не связана съ послѣдней, но, наоборотъ, рѣшительно ей противорѣчитъ, и въ концѣ концовъ возвращается къ тѣмъ теологическимъ и антропоморфическимъ ученіямъ, которымъ позитивная философія вынесла свой безапелляціонный приговоръ?

Если сравнить доктрины, принципы, общую оріентировку мысли въ раннихъ и въ болѣе позднихъ произведеніяхъ О. Конта, то легко получается впечатлѣніе, что отношеніе философіи къ религін представляетъ у него не только простое различіе, но и глубокую противоположность. Съ одной стороны методъ разума, съ другой стороны методъ сердца; здѣсь скрупулезныя заботы о доказательности, объ осуществленіи идеи науки, — тамъ вдохновеніе, интуиція, непосредственное познаніе мистическаго; здѣсь культъ жизни, активности, социальной пользы, — тамъ сердце, возведенное въ прин-

ципъ, руководящій дѣлами человѣческими, любовь, не только отличная отъ мысли и дѣйствія, но и поставленная надъ ними.

Къ тому же, говорятъ намъ, очень трудно не видѣть въ этихъ различіяхъ настоящей революціи, если вспомнить, что перемѣна возникла какъ разъ въ то время, когда въ личной жизни Конта произошло событіе, которое, по его собственному признанію, перевернуло его душу, а именно: его встрѣча съ Клотильдой де Во *). Внезапное и отнынѣ преобладающее вліяніе на всю жизнь О. Конта этой болѣзненной любви къ ничтожной женщинѣ объясняетъ измѣненіе основного тона философа, свидѣтельствуя въ то же время о глубинѣ пережитого имъ переворота. Въ дѣйствительности, заключаютъ люди, разсуждающіе такимъ образомъ, передъ нами двѣ жизни, два метода, два ученія, логически несомѣстимыя между собой; первое принадлежитъ основателю позитивной философіи, второе обожателю Клотильды де Во.

Правда, самъ Огюсть Контъ постоянно утверждалъ прямо противоположное. Онъ заявляетъ, что великая работа систематизаціи, выпавшая на долю его вѣка, должна охватить совокупность чувствъ человѣческихъ въ такой же мѣрѣ, какъ и совокупность идей; что систематизація идей должна быть осуществлена раньше и должна покоиться исключительно на интеллектѣ, тогда какъ систематизація чувствъ предполагаетъ новую оріентировку не только мысли, но и всей души: она можетъ быть реализована только чувствомъ, дѣйствительно испытываемымъ.

Что самъ Огюсть Контъ считалъ весь свой трудъ существенно единымъ, ярче всего иллюстрируется тѣми словами Альфреда де Виньи, которыя онъ взялъ эпиграфомъ къ предисловію „Системы позитивной политики“: „Что такое великая жизнь? Это—идея юности, осуществленная въ зрѣломъ возрастѣ“.

Но и въ данномъ случаѣ мы не въ правѣ опираться на собственные сужденія философа; ибо великіе мыслители всегда прекрасно умѣютъ согласовать *post factum* различныя фазы своего интеллектуальнаго развитія, какъ бы разнородны ни были эти послѣднія по своему внутреннему содержанию.

*) Октябрь 1844 и августъ 1845.

Необходимо разсмотрѣть личность и трудъ Конта въ цѣломъ, для того чтобы рѣшить, правы ли тѣ критики, которые утверждаютъ, что онъ самъ себя противорѣчилъ и въ своей религіозной доктринѣ не дополнилъ, а отвергъ принципы своей философіи.

И мы констатируемъ, что уже въ самомъ началѣ своихъ философскихъ размышленій, едва преступивъ двадцатилѣтній возрастъ, Огюсть Контъ, увлеченный, подобно другимъ людямъ того времени, мыслью о реорганизаціи общества, отдавалъ себя полный отчетъ въ томъ, что главная ошибка его современниковъ заключается въ ихъ желаніи сразу приступить къ рѣшенію социальнаго вопроса, тогда какъ въ дѣйствительности вопросъ этотъ находится въ зависимости отъ многихъ другихъ, которые и должны быть разрѣшены предварительно. Около 1822 года, въ двадцати-четырёхлѣтнемъ возрастѣ онъ опубликовалъ небольшую работу, озаглавленную „Планъ научныхъ работъ, необходимыхъ для реорганизаціи общества“. Его социологія уже заключена тамъ въ зародышѣ. Онъ ясно видитъ тамъ, что вопреки XVIII вѣку, девизомъ котораго было: „Законы создаютъ нравы“, надо сказать: „учрежденія зависятъ отъ нравовъ, а эти послѣдніе отъ вѣрованій“.

Такимъ образомъ тѣ научныя и теоретическія работы, которыя онъ собирался предпринять, не являются для него самостоятельной цѣлью: это—средство, лишь повидимому отводящее въ сторону, въ дѣйствительности же необходимое для того, чтобы подготовить реорганизацію общества, которая одна только есть истинная цѣль.

Безъ сомнѣнія, по его первоначальному плану, эти теоретическія работы должны были занять лишь небольшое количество лѣтъ. Но съ нимъ случилось тутъ нѣчто подобное тому, что постигло Канта, когда онъ, задумавъ написать въ теченіе нѣсколькихъ мѣсяцевъ критическое введеніе къ метафизикѣ, одиннадцать лѣтъ потратилъ на составленіе труда, который оказался въ концѣ концовъ не чѣмъ инымъ, какъ Критикой чистаго разума. Контъ посвятилъ составленію, редактированію и опубликованію задуманной имъ предварительной части шестнадцать лѣтъ: годы 1826—1842.

Въ теченіе этихъ долгихъ изслѣдованій настроеніе философа не оставалось неизмѣннымъ. Поставивъ своей задачей осуществить въ себя самомъ и въ человѣчествѣ единство мысли, онъ скоро и, быть

можетъ, не безъ удивленія замѣтилъ, что единство это не можетъ быть достигнуто при помощи одной только объективной систематизаціи познаній, опирающейся на матерьяльный принципъ. Въ ряду наукъ имѣется очевидный перерывъ между науками физико-химическими, идущими отъ частей къ цѣлому, и біологіей, идущей отъ цѣлаго къ частямъ. Новый скачекъ наблюдается между біологіей, въ которой господствуетъ еще координація въ пространствѣ, и соціологіей, существенный законъ которой есть непрерывность во времени. Несомнѣнно, что каждая наука присоединяетъ къ принципамъ другихъ наукъ нѣчто существенно новое; вотъ почему систематизація наукъ возможна лишь въ формѣ синтеза, осуществляемого человѣческимъ разумомъ съ его собственной точки зрѣнія, т. е. въ формѣ синтеза чисто субъективнаго. Философія есть наука объ этой систематизаціи. Это специальная активность мысли, объединяющая единствомъ цѣли, отношеніемъ цѣли къ средству, познанія, сами по себѣ не сводимыя другъ къ другу. Такимъ образомъ по сравненію съ науками философія представляетъ нѣчто отличное по самой своей природѣ.

Итакъ, Огюсть Контъ сознавалъ, что необходимо сдѣлать прыжокъ, для того чтобы перейти отъ науки къ философіи; онъ ясно понималъ, что интеллектуальное единство можетъ быть только синтезомъ и что синтезъ этотъ не объективная реальность, а дѣятельность нашей мысли. Какимъ же образомъ, несмотря на все это, Контъ рѣшался объективно, аналитически, непосредственно выводить практику изъ теоріи? Его руководящей идеей было: не приступать къ практическому дѣлу въ собственномъ смыслѣ этого слова, т. е. къ политической реформѣ, до тѣхъ поръ пока не выяснены всѣ ея предпосылки. Онъ уже открылъ, что для работы надъ политическимъ перерожденіемъ общества разумъ человѣческій изъ ученаго долженъ превратиться въ философа. Но тутъ возникаетъ вопросъ: не нужно ли для этого еще какой-либо предпосылки? А priori ничто не требуетъ, но въ то же время ничто не исключаетъ новаго посредствующаго звена.

Въ самомъ дѣлѣ, уже Курсъ позитивной философіи намекаетъ на необходимость специального изслѣдованія, посвященнаго

моральнымъ условіямъ соціальнаго преобразованія,—изслѣдованія, результаты котораго не могутъ быть опредѣлены a priori.

Контъ уже вполне отчетливо видитъ, что преобладаніе аффективныхъ способностей надъ интеллектуальными необходимо для того, чтобы реализовался тотъ соціальныи организмъ, который предполагается соціологіей *). Какимъ же образомъ обезпечить это преобладаніе? Допускаетъ ли позитивная философія рѣшеніе этой проблемы посредствомъ возвращенія къ религіи, т. е. къ такой умственной формѣ, которую законъ трехъ состояній изображаетъ намъ, какъ превзойденную современнымъ сознаниемъ?

Необходимо отмѣтить, что законъ трехъ состояній рассматриваетъ теологію и метафизику исключительно съ точки зрѣнія познанія: доказывается, что ни теологія, ни метафизика не могутъ дать намъ познанія законовъ природы. Но если имѣется—не въ теологіи, конечно, а въ религіи въ собственномъ смыслѣ этого слова—нѣкоторый не интеллектуальный элементъ, относящійся не къ познанію, а къ практикѣ, то элементъ этотъ ничуть не затронуется нашей критикой даже въ томъ случаѣ, когда мы признаемъ законъ трехъ состояній.

Мало того: соціологія основана на идеѣ солидарности послѣдовательныхъ человѣческихъ поколѣній; она установила прочную связь между прогрессомъ и порядкомъ; она требуетъ, чтобы въ наслѣдіи прошлаго разрушалось и замѣщалось новымъ только то, что рѣшительно враждебно позитивному духу, и наоборотъ, религіозно сохранялось все то, что прокладываетъ дорогу къ высшему состоянію.

Если раньше Огюсть Контъ между наукой и политикой нашелъ мѣсто для философіи, то теперь рѣшительно ничто не мѣшаетъ ему помѣстить религію между философіей и политикой.

Толчекъ къ этому шагу дала романтическая любовь Огюста Конта къ Клотильдѣ де Во,—фактъ этотъ не подлежитъ сомнѣнію. Но нѣтъ никакой необходимости приписывать этому обстоятельству то исключительное значеніе, которое многіе ему придаютъ.

Ничтожество предмета любви, чрезвычайно аффективный темпераментъ Огюста Конта заставляютъ разсматривать инцидентъ съ

*) Пятидесятый урокъ.

Клотильдой де Во, какъ совершенно случайный. Жизнь чувства, подавленная, быть можетъ, той интенсивной умственной работой, которой предавался философъ между 1826-мъ и 1842-мъ годами, разгорѣлась въ 1845 году подъ вліяніемъ ничтожнаго обстоятельства. Вопросъ состоитъ въ томъ, чтобы установить, какое философское приобрѣтеніе извлекъ Контъ изъ этого весьма не философскаго инцидента. Изслѣдованіе историческаго происхожденія идей забавляетъ любознательность ученаго-спеціалиста, но для опредѣленія цѣнности идей оно оказывается обыкновенно сравнительно бесплоднымъ. Развѣ, напримѣръ, теорема геометріи становится менѣе истинной отъ того, что она впервые была доказана сумасшедшимъ?

Надо помнить, что Контъ не является чистымъ интеллектуалистомъ или апостоломъ науки: онъ позитивистъ. И, какъ позитивистъ, онъ признаетъ лишь реальное и полезное, но зато и не отвергаетъ ничего, обладающаго обоими этими свойствами. Онъ нашелъ, что феноменъ религіи есть въ этомъ смыслѣ позитивное данное. Религіозный инстинктъ присущъ человѣку въ такой же степени, какъ способность къ воспріятію и мышленію. Достаточно убѣдительнымъ проявленіемъ этого инстинкта является уже любовь; ибо она сама по себѣ стремится породить обожаніе и культъ.

Можетъ ли быть религіозное чувство рачіонально связано съ интеллектуальнымъ синтезомъ познаній, какъ этого требуетъ общая идея позитивизма?

Необходимо отмѣтить, что и по завершеніи интеллектуальнаго синтеза остается существенный пробѣлъ, разъ мы стремимся достигнуть не только теоретической возможности социологіи, какъ науки, но и практическаго осуществленія нормальнаго общества. Для существованія общества необходимо, чтобы у отдѣльныхъ индивидумовъ альтруизмъ господствовалъ надъ эгоизмомъ. Но разумъ самъ по себѣ не въ состояніи достигнуть этого результата. Съ другой стороны чувство въ томъ видѣ, какъ оно заложено въ насъ природой, не только равнодушно къ порядку, но и прямо таки анархично. Чувства подобно идеямъ должны быть систематизированы. И если вѣрно, что для систематизаціи идей необходимо воспроизвести ихъ въ мысли, то еще съ большимъ основаніемъ можемъ мы

утверждать, что для систематизаціи чувствъ необходимо ихъ пережить.

Религія, въ позитивистскомъ смыслѣ этого слова, несомнѣнно въ состояніи заполнить ту пустоту, которую оставляетъ здѣсь философія.

Позитивизмъ исходитъ изъ конкретнаго: человѣкъ долженъ прежде всего имѣть опредѣленное чувство. Позитивизмъ достигаетъ обобщеній путемъ расширенія и приспособленія, восходя постепенно отъ реальностей, сравнительно простыхъ, къ реальностямъ, болѣе сложнымъ, но всегда конкретнымъ. Подобнымъ же образомъ человѣкъ долженъ распространить на свою семью, на родину на человечество ту любовь, которая разъ возгорѣлась въ немъ на почвѣ естественнаго и въ то же время моральнаго отношенія между мужчиной и женщиной, при чемъ чувство его будетъ все болѣе и болѣе облагораживаться, ничего однако не теряя въ своей реальности. Имѣя въ виду опредѣленную цѣль, позитивизмъ приспособляетъ и организуетъ средства. Вотъ почему имъ принимается религія Человѣчества, которая въ состояніи дисциплинировать чувства, позволяя въ то же время человечеству удержатъ изъ старыхъ религій многія реальныя и полезныя стороны; лишь предварительно, пока мы еще не имѣли надежнаго критерія для того, чтобы отличить добро отъ зла въ области традиціонныхъ религій, мы должны были отвергнуть ихъ положительное содержаніе на ряду съ пустыми теологическими теоріями.

Вотъ тотъ путь, какимъ мало-по-малу складывается религіозная систематизація, аналогичная систематизаціи философской. Правда, Контъ не перестаетъ связывать эту систематизацію со своимъ культомъ Клотильды де Во. Ей приписываетъ онъ честь довершенія системы.

..Тебѣ одной, моя Клотильда, обязанъ я запоздалымъ, но рѣшительнымъ расцвѣтомъ нѣжныхъ и чистыхъ чувствъ въ теченіе послѣдняго несравненнаго года. Святая близость, отеческая и въ то же время братская, соответствующая нашимъ праведнымъ взаимнымъ отношеніямъ, позволила мнѣ одѣнить въ тебѣ среди всѣхъ другихъ очарованій твоей личности это поразительное сочетаніе нѣжности и благородства, которое въ такой степени, быть можетъ, никогда еще не встрѣчалось ни въ одномъ сердцѣ... Близкое

знакомство съ такимъ совершенствомъ должно было, даже помимо моей воли, усилить во мнѣ то систематическое стремленіе къ всеобщему совершенствованію, въ которомъ оба мы видимъ цѣль человеческой жизни, какъ общественной, такъ и личной... Мы оба оцѣниваемъ по достоинству эту прекрасную гармонію между двумя согласованными между собой, но самостоятельными задачами: стремленіемъ выработать научнымъ путемъ дѣятельныя мужскія убѣжденія, и стремленіемъ развить эстетическимъ путемъ глубокія женскія чувства. Изъ этихъ двухъ служеній, равно необходимыхъ, ни одно не претендуетъ на главенство надъ другимъ"... *) Предвидя ограниченнаго критика, который упрекнетъ его за длину этого своеобразнаго посвященія, онъ пишетъ: „Всѣ мыслители, умѣющіе дѣлать воздѣйствіе симпатическихъ чувствъ на умъ, найдутъ, что не напрасно потрачено время, употребленное на то, чтобы воспронести и оживить столь чистыя движенія души“.

Такова была любовь Огюста Конта къ Клотильдѣ: онъ включилъ ее въ свой синтезъ.

Что касается возстановленія фетишизма, то оно объясняется стремленіемъ къ реализаціи, все болѣе и болѣе доминирующимъ у Конта. Воображеніе также есть реальность, и реальность могущественная. Позитивизмъ, девизъ котораго — сохранять путемъ приспособленія, долженъ не отбрасывать воображеніе, а утилизировать его. Нужно только, чтобы оно не разрушало работы разума, чтобы фикціи его не принимались за истины. Такъ, Платоновскій раціонализмъ допускалъ мнѣ въ качествѣ помощника философіи въ практической области.

Нельзя, впрочемъ, отрицать того, что Контъ скользитъ здѣсь по наклонной плоскости. Позитивизмъ покоится на двойномъ принципѣ: реальности и пользы. Онъ тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ строже удастся ему поддерживать равновѣсіе между обоими этими принципами. Между тѣмъ развитіе Конта шло, повидимому, такимъ путемъ, что сначала онъ подчинялъ полезное реальному, а затѣмъ мало-по-малу сталъ подчинять реальное полезному. Эволюція эта отнюдь не является случайной, ибо уже съ самого начала намѣ-

*) Система позит. полит., Посвященіе.

реніе Огюста Конта заключалось въ томъ, чтобы изучать реальное лишь съ цѣлью его утилизировать. Но безъ сомнѣнія точное опредѣленіе и полезнаго, и реальнаго, и ихъ взаимоотношенія представляетъ значительныя трудности, на что Контъ не обратилъ достаточнаго вниманія.

III.

ЦѢННОСТЬ ДОКТРИНЫ.

Какова же цѣнность этой доктрины? Какое поученіе можемъ мы изъ нея извлечь?

Позитивизмъ Конта можно опредѣлить, какъ синтезъ науки и религіи, осуществленный посредствомъ понятія „человѣчество“. Наука, связанная съ потребностями человѣка, приводитъ къ религіи, которая одна только можетъ обезпечить реализацію тѣхъ цѣлей, средства для которыхъ доставляетъ наука. Съ другой стороны, найдя въ самомъ человѣчествѣ достойный объектъ для своего культа, религія совершаетъ свое дѣло, не выходя за предѣлы реальнаго міра, въ которыхъ вращается и наука.

Можетъ ли разумъ удовлетвориться такимъ синтезомъ?

Неоднократно уже было отмѣчено, что наука въ этой системѣ чрезвычайно стѣснена. Мало того, что ей воспрещается предаваться изслѣдованіямъ, социальная полезность которыхъ не достаточно очевидна, мало того, что ей предписывается заботиться о точности своихъ выводовъ лишь постольку, поскольку „это нужно для практической жизни, — ей навязываются произвольныя гипотезы, фикціи воображенія, разъ она сама собою не въ силахъ найти дорогу къ позитивизму. Контъ считаетъ возможнымъ опредѣлить логику слѣдующимъ образомъ: нормальное стеченіе чувствъ, образовъ и знаковъ, предназначенное для того, чтобы пробудить въ насъ понятія, соотвѣтствующія нашимъ моральнымъ, умственнымъ и физическимъ потребностямъ. Наука свободная и независимая все болѣе и болѣе заподозривается, трактуется, какъ врагъ. Наука стремится къ спеціализаціи, къ раздробленію, она, значитъ, по самому существу своему анархична. Ея безплодная любознатель-

ность, эта похотливость разума, ея невыносимая заносчивость должны быть подчинены чувству. Изумительные эксцессы подобного рода становятся понятными, если обратить вниманіе на то, что служители науки всегда стремились познавать вещи такъ, какъ онѣ существуютъ, а не такъ, какъ намъ хотѣлось бы, чтобы онѣ существовали, стремились слѣдовательно очистить вещи, насколько это возможно, отъ того человѣческаго характера, который прежде всего хочеть приписать имъ Огюсть Контъ.

Религія въ контизмѣ не менѣе стѣснена, чѣмъ наука. Тщетно возстановляется она, какъ во времена схоластики, въ своихъ сюзеренныхъ правахъ надъ философіей: она не можетъ ни подавить, ни удовлетворить то скрытое стремленіе, которому она подчинена.

Религія должна сохранить во всей полнотѣ дорогія сердцу человѣческому чувства: любовь къ Богу,—основаніе любви къ людямъ,—и вѣру въ безсмертіе,—залогъ общенія съ умершими. И Контъ все сильнѣе и сильнѣе настаиваетъ на реальности и цѣнности вѣра-зумныхъ или субъективныхъ элементовъ нашей природы. Развѣ чувство не фактъ? развѣ воображеніе не такая же часть души человѣческой, какъ чувства или разумъ? Что болѣе несомнѣнно, чѣмъ инстинктъ, въ особенности инстинктъ религіозный—эта коренная основа нашего бытія?

Но разумъ, который съ своей стороны есть данное нашей природы, сковываетъ эти изліянія сердца. Если человѣчество въ собственномъ смыслѣ этого слова, человѣчество, какъ оно дано намъ въ пространствѣ и времени, само есть мѣра бытія и познанія, то вѣчность Великаго Существа—пустое слово: вся реальность Бога исчерпывается наличностью у извѣстныхъ индивидуумовъ мысли объ извѣстной суммѣ человѣческихъ фактовъ, безсмертіе же сводится къ воспоминанію.

Недаромъ спорять относительно значенія термина „субъективный“ у Огюста Конта. Онъ и хочеть, и не хочеть видѣть въ субъективномъ истинную реальность.

Трудности, на которыя наталкивается Контъ, связаны съ избраннымъ имъ принципомъ. Человѣчество—понятіе двусмысленное, не способное служить исходнымъ принципомъ. Есть человѣкъ видимый, наблюдаемый извнѣ: это собраніе фактовъ, аналогичныхъ

всякимъ другимъ; и есть человѣкъ внутренній: тотъ, который мыслить, желаетъ, любить и ищетъ. Вопреки своему отрицанію психологіи, Контъ серьезно считается съ реальностью внутренняго человѣка и предоставляетъ ему весь міръ фактовъ, правда предварительно заботливо огороживъ этотъ міръ со всѣхъ сторонъ, чтобы человѣкъ какъ-нибудь не вырвался за его предѣлы; человѣку предписывается управлять отведеннымъ ему міромъ и найти въ немъ свое счастье. Но преграда, воздвигнутая Контомъ между фактами и идеями, между данными реальностями и идеальными возможностями, призрачна. Человѣческая душа и есть какъ разъ непре-станное усиліе выйти изъ области даннаго, достигнуть лучшаго, испытать нѣчто иное, превзойти самое себя. Человѣкъ, говоритъ Паскаль, постоянно переступаетъ предѣлы человѣка.

Объявляя человѣка мѣрою всѣхъ вещей, мы не заканчиваемъ навсегда періодъ религіозныхъ и метафизическихъ исканій, а открываемъ новую эру ихъ. Ибо что такое человѣкъ? Увѣренъ ли онъ, что самъ онъ есть только данное, только собраніе фактовъ, только вещь?

Философы, говоритъ Гете, ничего не достигли, разбивъ въ дребезги вѣшняго и матерьяльнаго бога, царившаго за облаками. Когда человѣкъ углубляется въ самого себя, онъ находитъ тамъ истиннаго бога, внутренняго, а не вѣшняго, творческую способность, а не данное законченное явленіе.

Weh! Weh!

Du hast sie zerstört

Die schöne Welt

Mit mächtiger Faust;

Sie stürzt, sie zerfällt!

Mächtiger

Der Erdensöhne

Prächtiger

Baue sie wieder,

In deinem Busen baue sie auf! *)

*) „О горе, горе! Ты разрушилъ этотъ прекрасный міръ своею мощною десницей; онъ падаетъ, онъ распадается... Воздвигни его снова,

Правда, Контъ считалъ человѣческій инстинктъ навсегда неизмѣннымъ подобно инстинкту животныхъ. Но наука показала, что даже у животныхъ инстинктъ отнюдь не есть неподвижное данное. Что же касается человѣка, то не заслуживаетъ имени человѣка тотъ, кто видитъ въ своемъ наличномъ инстинктѣ границу, которую не позволено переступить, вмѣсто того чтобы разсматривать его, какъ точку опоры, позволяющую подняться на высшую ступень.

Въ этомъ слабый пунктъ доктрины Конта. Его замкнутый и абсолютный позитивизмъ былъ бы правомѣренъ, если бы человѣческая природа представляла нѣчто разъ навсегда данное. А такъ какъ человѣкъ есть существо, безъ усталости ищущее, видоизмѣняющее и пересоздающее себя самого, то контизмъ представляетъ только искусственную фиксацію одной преходящей фазы въ человѣческой жизни.

Но вотъ вопросъ: есть ли это созданіе человѣка человѣкомъ нѣчто произвольное? Человѣкъ былъ бы униженъ, если бы ему доказали это. Ибо это значило бы, что при всемъ своемъ стремленіи къ прогрессу онъ дѣйствуетъ исключительно подъ вліяніемъ случая подобно атому Эпикура. Но онъ вѣритъ, что, не находя законченнаго образца въ мірѣ даннаго, работа его тѣмъ не менѣе имѣетъ норму, которой присущи своя высшая необходимость, цѣнность и бытіе. Эта норма, находящаяся одновременно и въ немъ и надъ нимъ, есть то, что онъ называетъ Богомъ.

Такимъ то образомъ въ самомъ человѣчествѣ находятся зародыши религіи, объектъ которой превосходитъ человѣчество. Для того, чтобы человѣкъ могъ удовлетвориться человѣкомъ, онъ долженъ забыть завѣтъ античной мудрости: *γνῶθι σεαυτόν* („познай самого себя“). Дойдя до основъ своего я, онъ встрѣчаетъ тамъ потребность, онъ находитъ тамъ силу работать надъ расширеніемъ реальности, надъ повышеніемъ совершенства и цѣнности человѣчества. Безъ сомнѣнія, наслѣдіе прошлаго человѣчества и условія жизни человѣчества современнаго составляютъ существен-

могучій сынъ земли, и пусть будетъ онъ еще великолѣпнѣе; въ своей груди воздвигни его!“ Гете. Фаустъ.

ную часть въ идеалѣ, доступномъ для человѣка, и этотъ идеалъ, для того чтобы быть практичнымъ, долженъ держаться близъ данной реальности. Но фактъ не можетъ быть нормой идеи, ибо дѣло идетъ именно о томъ, чтобы превзойти фактъ. Вѣра въ высшую реальность идеальнаго объекта, не сводимая ни на что данное и тѣмъ не менѣе способная запечатлѣть себя въ области даннаго создала тѣхъ героевъ, которыхъ съ полнымъ правомъ почитаетъ Огюсть Контъ: они попали въ его святцы лишь потому, что не вѣрили въ его религію.

Всякій позитивизмъ находится, такимъ образомъ, какъ бы въ состояніи неустойчиваго равновѣсія. Онъ признаетъ только реальное и полезное. Но реальное и полезное суть понятія, которыя необходимо вызываютъ другія, и притомъ болѣе высокія.

Ученый, которому предписано искать реальнаго, быстро замѣчаетъ, что всѣ впечатлѣнія всѣхъ индивидуумовъ одинаково реальны, и что задача его заключается въ томъ, чтобы выдѣлить изъ этого реальнаго нѣчто болѣе устойчивое, болѣе глубокое, менѣе связанное съ условіями индивидуальнаго и человѣческаго воспріятія. Онъ называетъ истиннымъ этотъ объектъ, который онъ не въ состояніи ни охватить, ни описать точно, смутная идея котораго руководить имъ въ его изысканіяхъ, и который лишь мало-по-малу вырисовывается передъ его глазами подъ вліяніемъ самыхъ этихъ изысканій. И, разъ очутившись во власти этой идеи, онъ чувствуетъ, что нельзя подчинять ее никакой пользѣ, какъ бы высока ни была эта послѣдняя. Истина въ его глазахъ сама есть высшая польза. Наука работаетъ изъ любви къ истинѣ. Ея честь, ея гордость, ея радость состоитъ въ томъ, что она не позволяетъ себѣ увлечься никакой философской или политической системой. Мы не касаемся здѣсь вопроса о томъ, не требуютъ ли интересы самихъ прикладныхъ наукъ, чтобы теоретики сохранили свою вѣру, что они работаютъ только ради теоріи. Наука, замкнутая въ себѣ самой, есть дѣятельность вполне законная и абсолютно благородная; и философіи, стоящей на стражѣ идеала, приличествуетъ освобождать науку, приводить ее къ самопознанію, а не подчинять постороннимъ цѣлямъ, каковы бы ни были эти послѣднія.

Равнымъ образомъ, человѣкъ съ сердцемъ и волею, на кото-

раго возложена задача преслѣдовать полезное въ рамкахъ реальнаго, не въ состояніи удержаться въ этихъ границахъ. Что такое полезное? Что такое реальное? Человѣкъ притязаетъ на право опредѣлять первое и, до нѣкоторой степени, творить второе. Полезное—это средства, необходимыя для достиженія цѣли, которая мною задумана, и которую разумъ рисуетъ мнѣ, какъ достойную усилій человѣка. А реальное—это то, что я создалъ при помощи силъ, почерпнутыхъ въ самой идеѣ того дѣла, которымъ я задался. Другими словами, выше пользы человѣкъ необходимо ставить добро и красоту, какъ источникъ и мѣру самого этого полезнаго. Добро и красота требуютъ, подобно истинѣ, чтобы ихъ самихъ разсматривали какъ полезность, и притомъ, какъ полезность по преимуществу.

Мы видимъ, что основной принципъ Конта, понятіе „позитивный“, объединяющее въ себѣ реальное и полезное, самъ собою приводитъ, какъ только его начинаютъ примѣнять къ дѣлу, къ объектамъ, стоящимъ выше данной реальности, къ объектамъ, которые Контъ хотѣлъ устранить. Реальное и полезное побуждаютъ насъ искать истину, красоту и добро.

Тщетными оказались всѣ попытки вырвать изъ души человѣческой стремленіе къ тому, что превосходитъ человѣка; тщетно доказывали, что стремленіе это призрачно, что оно должно мало-помалу атрофироваться и исчезнуть, какъ органъ, переставшій функционировать: реальный человѣкъ не признаетъ указанныхъ ему границъ. Контъ запрещаетъ намъ что-либо видѣть, чего-либо искать за предѣлами того міра, въ которомъ мы живемъ. По Конту, этотъ міръ долженъ быть для насъ всѣмъ. Но уже Литтрэ замѣчаетъ, что это „все“ есть не болѣе, чѣмъ островъ, со всѣхъ сторонъ окруженный океаномъ; правда, намъ воспрещено плавать по этому океану, но мы его созерцаемъ, и его видъ столь же благодѣтеленъ для насъ, сколь грозенъ.

Можно ли закрыть отъ насъ безконечное? Можно ли рассчитывать, что эта идея атрофируется въ насъ вслѣдствіе неупражненія? Если религія и наука взаимно стѣсняють другъ друга въ томъ случаѣ, когда мы пытаемся вмѣстѣ ихъ обѣ въ конечный міръ человѣческихъ явленій, то, быть можетъ, онѣ снова пріобрѣтутъ сво-

боду и независимость, разъ мы допустимъ, что за предѣлами даннаго міра, составляющаго область науки, существуетъ другой міръ, открытый для нашихъ желаній, нашихъ вѣрованій, для нашей мечты? Не идетъ ли такая постановка вопроса навстрѣчу пожеланіямъ современной науки? мало того, не создается ли она самою наукой? Постановка эта принадлежитъ знаменитому англійскому философу Герберту Спенсеру, одному изъ главныхъ провозвѣстниковъ идей нашей эпохи.

ГЛАВА II.

ГЕРБЕРТЪ СПЕНСЕРЪ И ЕГО «НЕПОЗНАВАЕМОЕ».

I. Доктрина Герберта Спенсера относительно науки, религіи и ихъ взаимоотношеній. — Непознаваемое, наука и религія. — Эволюціонизмъ, религіозная эволюція.

II. Анализъ доктрины. — Мотивы, руководившіе Спенсеромъ. — Отношеніе теоріи религіозной эволюціи къ теоріи непознаваемаго. — Отрицательное и положительное непознаваемое. — Гербертъ Спенсеръ и Паскаль.

III. Цѣнность доктрины. — Не является ли непознаваемое Герберта Спенсера лишь остаткомъ религіи? — Цѣнность чувства по Г. Спенсеру. — Впрочемъ, доктрина его имѣетъ рациональное основаніе. — Слабый пунктъ системы: непознаваемое разсматривается съ чисто объективной точки зрѣнія. Г. Спенсеръ приписываетъ ему или слишкомъ много, или слишкомъ мало.

Идеи Герберта Спенсера относительно религіи не принадлежатъ къ числу наиболѣе оригинальныхъ частей его философіи. Матеріально онѣ занимаютъ лишь небольшое мѣсто въ его трудѣ. Но если всегда интересно знать, что думалъ по этому вопросу тотъ или другой крупный мыслитель, то имѣются еще и спеціальныя основанія, заставляющія присмотрѣться къ тому, что написалъ о религіи Гербертъ Спенсеръ.

Онъ принадлежалъ къ семейству проповѣдниковъ и преподавателей, въ которомъ религія была дѣломъ первѣйшей важности. По материнской линіи онъ происходилъ изъ старой гугенотской фран-

пузской фамилии Бреттелей. Его прадед, Джон Бреттель, был личным другом Джона Уэсли, основателя методизма, и сам занимался проповедью этого учения. Его мать, Гарриет Гольмс, очень набожная, строго соблюдала обряды англиканской церкви, несмотря на то, что была методисткой. Джордж Спенсер, отец Герберта, живо интересовался религиозными вопросами. Будучи сначала методистом, он выступил из этой секты, так как не нашел там той внутренней религии, в которой чувствовал потребность, и обратился к квакерам. Характер его религиозности ярко выразился в том, что он чувствовал настоящее отвращение к предписаниям и обрядам церкви.

Герберт Спенсер далеко не был нечувствителен к этим влияниям. Его *Facts and Comments* („Факты и комментарии“), его Автобиография свидетельствуют, что религиозные вопросы затрагивали его, и чем дальше, тем больше. Автобиография заканчивается размышлениями о религии. Таким образом в лице Герберта Спенсера мы имеем не только ученого с колоссальной эрудицией, позволившей ему предпринять тот мощный синтез науки, с которым на века связано его имя. Своею жизнью и своими размышлениями Герберт Спенсер был не в меньшей степени подготовлен к исследованию отношения между наукой и религией.

Учение Герберта Спенсера о религии интересно не только потому, что в нем выразилась выдающаяся сторона духа философа. Учение это сводится к тому, что Гексли назвал „агностицизмом“; а агностицизм есть одна из важнейших форм современной философской мысли. Что же такое агностицизм? Для одних это мистицизм, который боится унизить Бога, сведя его к уровню нашего понимания; для других это ученое имя, которым прикрывается атеизм. Агностицизм есть известное решение проблемы об отношении религии к науке и решение это необходимо исследовать; и чтобы изучить агностицизм конкретно, лучше всего взять его в той форме, в какой он является у Герберта Спенсера.

I.

ДОКТРИНА ГЕРБЕРТА СПЕНСЕРА ОТНОСИТЕЛЬНО НАУКИ, РЕЛИГИИ И ИХЪ ВЗАИМООТНОШЕНИЯ.

Существенные места, касающиеся религии и ее отношений к науке, находятся в первой части *Основных Начал*, озаглавленной „Непознаваемое“, и в тех частях *Оснований Социологии*, которые рассматривают *data*, т. е. психологические основы социологии, а также эволюцию церковных учреждений.

* * *

Последнее слово философии Герберта Спенсера сводится к тому, что в основе и в начале всех вещей мы необходимо наталкиваемся на непознаваемое: это — принцип, которого мы одинаково не в состоянии ни избежать, ни достигнуть. Здесь учение Спенсера устанавливает связь между религией и наукой.

Многим людям кажется, что религия и наука противоположны друг другу, что основы их совершенно непримиримы между собой. Необходимо отметить однако, что и та и другая одинаково даны в опыте, как естественная реальность.

Было бы ошибкой думать, что религия есть искусственный продукт, созданный духом человеческим под влиянием случайных капризов его воображения. Религия внушена человеку самими вещами: она есть стихийная реакция его мысли, его сердца, всей его души в ответ на воздействия внешнего мира.

С другой стороны, и наука отнюдь не искусственное и как бы сверхъестественное изобретение, как это воображают, не давая себе, быть может, вполне ясного отчета, все те, которые любят противопоставлять науку обыденным свидетельствам. Наука сама есть обыденный, повседневный опыт, сделавшийся благодаря естественной эволюции более точным, более связным, более поучительным, и — по сравнению с опытом невежественных людей — более приспособленным к тому, чтобы в своих утверждениях превзойти границы наличного восприятия.

Наука и религія одинаковы по происхожденію, и та и другая естественно зародились въ духѣ человѣческомъ подѣ влияніемъ его отношеній къ міру; онѣ въ равной степени реальны, въ равной степени являются самопроизвольными проявленіями природы; никакого смысла не имѣетъ поэтому вопросъ, совмѣстимы ли онѣ другъ съ другомъ. Онѣ могутъ сосуществовать, ибо онѣ фактически сосуществуютъ. Единственный вопросъ, представляющійся намъ здѣсь, состоитъ въ томъ, чтобы понять смыслъ и значеніе этого сосуществованія.

Правда, если мы ограничимся разсмотрѣніемъ тѣхъ частныхъ задачъ, которыя преслѣдуетъ съ одной стороны религія, съ другой стороны наука, мы найдемъ между ними рѣзкія противорѣчія, и намъ придется признать, что всѣ попытки примиренія, непрерывно изобрѣтаемыя изворотливыми экзегетами, являются искусственными и безсильными. Но изъ-за частныхъ свойствъ предмета не слѣдуетъ забывать его сущности. Для того, чтобы здраво обсудить вопросъ о наукѣ и религіи, надо разсматривать не частныя и случайныя ихъ проявленія, а ихъ наиболѣе общіе и наиболѣе абстрактные тезисы: быть можетъ онѣ окажутся тогда легко примиримыми.

Тѣ спеціальныя догматы, которые предлагаются религіями и на почвѣ которыхъ онѣ часто вступаютъ въ конфликтъ съ наукой, въ дѣйствительности отнюдь не являются сверхъестественными откровеніями. Это усилія духа человѣческаго представить себѣ въ формѣ, соответствующей его категоріямъ и привычкамъ, то абсолютное, то безконечное, чувство котораго живетъ въ немъ. Такимъ образомъ всѣ эти формулы, какъ бы искусно, мудро и тщательно онѣ не были разработаны, оказываются несостоятельными передъ лицомъ анализа. Онѣ кажутся удовлетворительными, пока мы ихъ разсматриваемъ съ точки зрѣнія поэзіи и чувства, не опредѣляя точно смысла словъ и связи идей. Но дѣло мѣняется, разъ мы хотимъ ихъ точно установить и доказать.

Возьмемъ, на примѣръ, вопросъ о происхожденіи міра,—одинъ изъ тѣхъ вопросовъ, которые религіи стараются обычно разрѣшить. Если мы точно опредѣлимъ тѣ рѣшенія, которыя допускаетъ этотъ вопросъ, мы найдемъ, что всѣ они сводятъ къ тремъ основнымъ. Можно предположить, что міръ существуетъ вѣчно, или что онъ

создался самъ собою, или что онъ былъ созданъ нѣкоторою внѣшней силой. Но подвергая эти три гипотезы философской критикѣ, мы находимъ, что ни одна изъ нихъ не можетъ быть принята нашимъ разумомъ: каждая заключаетъ въ себѣ логическія несообразности, каждая оказывается внутренне противорѣчивой. Ихъ не мыслимо, употребляя энергичное англійское выраженіе, „реализовать въ мысли“—*to realize them in thought*. Этотъ результатъ былъ, по Спенсеру, окончательно установленъ критикой Гамильтона и Манселя. Изслѣдованія другихъ опредѣленій, которыя теологія придаетъ первичному существу: единство, свобода, личный характеръ, приводятъ къ такимъ же выводамъ.

Вотъ почему объектъ религіи, абсолютное, какъ только мы пытаемся представить его, какъ существующее, оказывается незнаваемымъ, немыслимымъ: *unthinkable*.

Какъ же обстоитъ дѣло съ наукой? Не является ли она, въ противоположность религіи, насквозь ясной и очевидной въ своихъ принципахъ, въ своихъ разсужденіяхъ, въ своихъ выводахъ? Ничего подобнаго, говоритъ Спенсеръ. Наука, основная задача которой сводится къ тому, чтобы свести качество къ количеству, не можетъ обойтись безъ такихъ понятій, какъ пространство, время, матерія, движеніе, сила, ибо понятія эти являются неустраняемыми носителями количества. Но всѣ подобнаго рода понятія, какъ только мы пытаемся реализовать ихъ мысли, приводятъ въ свою очередь къ противорѣчіямъ.

Попробуйте, на примѣръ, дѣйствительно охватить мыслью пространство или время, т. е. представить ихъ себѣ съ такою точностью и законченностью, какихъ требуетъ всякое реальное бытіе. Если пространство и время существуютъ дѣйствительно, то относительно ихъ природы возможны лишь три гипотезы. Они должны быть или самостоятельными существами, или атрибутами такихъ существъ, или субъективными реальностями. Но ни одна изъ этихъ трехъ гипотезъ не можетъ быть развита безъ противорѣчія. Спенсеръ въ данномъ случаѣ присоединяется къ выводамъ кантіанской и шотландской критики.

То, что справедливо по отношенію къ пространству и времени, справедливо и по отношенію ко всѣмъ другимъ первич-

нымъ даннымъ науки. Попытаемся, вернувшись мысленно къ начальной стадіи всемірной эволюціи, представить себѣ матерію въ ея первоначальномъ состояніи полнѣйшаго разсѣянія. Мы ясно чувствуемъ невозможность представить себѣ, какимъ образомъ матерія могла прийти въ такое состояніе. Обратимся ли мы къ будущему? Мы не въ состояніи уловить границы той послѣдовательной смѣны явленій, которая развертывается передъ нашими глазами. Съ другой стороны, если человѣкъ всмотрится въ себя самого, то онъ найдетъ, что отъ него ускользаютъ оба конца нити сознанія. Онъ въ состояніи наблюдать процессъ возникновенія въ немъ данного состоянія сознанія лишь послѣ того, какъ это послѣднее уже истекло; подобнымъ же образомъ отъ него ускользаетъ превращеніе сознательнаго въ безсознательное. Сущность, зарожденіе и конецъ всѣхъ безъ исключенія вещей отъ насъ скрыты. Всякое наше познаніе приводитъ къ тайнѣ.

Итакъ, имѣется сходство, имѣется связь между наукой и религіей. Обѣ онѣ, если углубить ихъ принципы, упираются въ непознаваемое, въ невысказанное. Имѣя своимъ источникомъ это непознаваемое, религія дѣлаетъ тщетныя попытки опредѣлить его. Тщетно съ своей стороны пытается наука удержаться въ области опредѣлимаго и познаваемаго. Чѣмъ болѣе успѣховъ дѣлаетъ она въ своихъ доказательствахъ, чѣмъ ближе надвигается на нее то непознаваемое, которое она задалась цѣлью устранить. Наука заканчивается тѣмъ, чѣмъ начинается религія. Онѣ повараживаются другъ къ другу спиной, но снова встрѣчаются.

Однако, не является ли чистымъ отрицаніемъ то понятіе абсолютнаго, которое примиряетъ религію съ наукой? Не есть ли это непознаваемое, это невысказанное пустая абстракція, голое ничто?

Если бы это было такъ, примиреніе, осуществляемое имъ, свелось бы къ простому слову.

Оригинальность Герберта Спенсера именно въ томъ и состоитъ, что онъ возвысилъ въ санъ положительной реальности непознаваемое, бывшее для его предшественниковъ Гамильтона и Манселя только отрицаніемъ. Онъ высказалъ и отстаивалъ то мнѣніе, что абсолютъ непознаваемъ, но онъ не выводилъ отсюда, что мы ничего не въ состояніи утверждать объ абсолютѣ. Между настоящимъ

знаніемъ, которое охватываетъ вещь во всѣхъ ея опредѣленіяхъ, и совершеннымъ незнаніемъ, для котораго вещь сводится къ лишенному смысла слову, Гербертъ Спенсеръ признавалъ нѣчто среднее: познаніе вещи въ ея наиболѣе общихъ свойствахъ.

Для того, чтобы абсолютное можно было въ этомъ смыслѣ разсматривать какъ положительное, несмотря на его непознаваемость, Гербертъ Спенсеръ устанавливаетъ различіе между сознаніемъ положительнымъ и сознаніемъ опредѣленнымъ. Напрасно думаютъ, что первое предполагаетъ второе. Мнѣніе это покоится на логической ошибкѣ. Въ дѣйствительности предметъ можетъ быть положительнымъ, оставаясь въ то же время неопредѣленнымъ. И какъ разъ къ признанію такого положительнаго и въ то же время неопредѣленнаго сознанія приводитъ насъ изслѣдованіе этого непознаваемаго, являющагося общимъ постулатомъ религіи и науки.

Когда я говорю, что абсолютное непознаваемо, невысказанно, я хочу этимъ выразить, что его нельзя реализовать въ мысли, познать въ конкретной формѣ, сдѣлать объектомъ опредѣленнаго сознанія. Что же означаетъ эта невозможность?

Допустимъ, что разумъ задается цѣлью мыслить абсолютное. Для этого онъ необходимо долженъ приписать ему извѣстныя опредѣленія. Онъ долженъ, на примѣръ, приписать ему ограниченность или безграничность. Но эти два атрибута противорѣчатъ другъ другу. Слѣдовательно, разумъ вынужденъ остановиться на одномъ изъ нихъ. Между тѣмъ, анализъ съ одинаковой строгостью доказываетъ, что съ одной стороны я долженъ считать абсолютное ограниченнымъ, ибо невозможно, чтобы оно было неограничено, — что, съ другой стороны я долженъ считать его неограниченнымъ, ибо невозможно, чтобы оно было ограничено. Итакъ, пожелавъ мыслить абсолютъ, я оказываюсь передъ лицомъ двухъ взаимно противорѣчащихъ другъ другу абсолютовъ, одного ограниченаго, другого неограниченнаго. Но результатъ этотъ не есть послѣднее слово анализа.

Если ограниченное и неограниченное исключаютъ другъ друга, то только потому, что за ними стоитъ субъектъ, который ихъ составляетъ, сравниваетъ между собою и находитъ несовмѣстимыми, — другими словами, только потому, что за ними стоитъ созна-

ніе. Но если взять ограниченное и неограниченное не въ видѣ словъ, отгораживающихъ ихъ одно отъ другого, а въ томъ актѣ разума, который предполагается каждымъ понятіемъ, то они не будутъ вполнѣ противорѣчивы. Они уничтожаютъ другъ друга въ качествѣ объектовъ опредѣленнаго сознанія, но тѣмъ самымъ предполагается наличность иного сознанія, а именно, сознанія неопредѣленнаго и все-таки положительнаго.

Методъ Герберта Спенсера не формальная и схоластическая диалектика, а это конкретный методъ редукціи. Онъ исходитъ изъ эмпирически даннаго и устраняетъ въ этомъ послѣднемъ все то, что онъ не въ состояніи мыслить какъ существующее. Подобно химику, онъ останавливается въ своемъ анализѣ, разъ передъ нимъ оказывается ни на что уже болѣе не сводимый остатокъ. Этимъ путемъ онъ раскрываетъ въ основѣ абсолютнаго неопредѣленнаго сознанія. Постулируемое этимъ сознаніемъ абсолютное есть дѣйствительно нѣчто реальное и положительное, хотя и непознаваемое.

Такимъ образомъ, примиреніе науки и религіи осуществляется не посредствомъ слова, а посредствомъ самой реальности: оно не отрицательно, а положительно. Какова бы ни была внутренняя природа ихъ взаимоотношенія, для насъ это живое единство, реальность котораго гарантирована сознаніемъ.

Религія исходитъ изъ признанія абсолюта, и она права, такъ какъ мы имѣемъ положительное сознаніе этого абсолюта. Наука не въ состояніи разсѣять той тайны, которой она со всѣхъ сторонъ окутана; эта невозможность дѣйствительно неустраима, такъ какъ объ абсолютномъ мы имѣемъ и можемъ имѣть только неопредѣленное сознаніе.

* * *

Это ученіе объ отношеніи религіи къ наукѣ является, однако, не болѣе, какъ своего рода метафизическимъ введеніемъ въ систему Герберта Спенсера. Сама же система имѣетъ своимъ центромъ тяжести идею науки. Ея задача осуществить синтезъ наукъ при помощи принциповъ, которые выводятся изъ понятія познаваемаго.

Науки классифицируютъ объекты по ихъ сходству, стараясь свести неполное и неопредѣленное или качественное сходство къ тому полному и точному сходству, которое математики называютъ равенствомъ или тождествомъ. Науки, сами по себѣ, достигаютъ лишь частично объединеннаго познанія. Философія стремится достигнуть полнаго единства познанія. Орудіе ея законъ эволюціи, который предчувствуется отдѣльными науками и окончательно устанавливается анализомъ понятія познаваемаго.

Науки изучаютъ факты, всѣ факты; и въ конечномъ итогѣ, воплотившись въ философію, онѣ находятъ, что факты эти, принадлежащіе ко всѣмъ областямъ, располагаются согласно закону эволюціи, который является общимъ принципомъ бытія и познанія. Этотъ законъ, взятый въ его наиболѣе общей формѣ, гласитъ, что всѣ вещи необходимо переходятъ мало-по-малу отъ состоянія безпорядочной однородности къ состоянію однородности опредѣленной и упорядоченной.

Закону эволюціи религіи подчинены совершенно такъ же, какъ и всякія другія явленія. Такимъ образомъ религія, занявшая совершенно особое и равноправное съ наукой мѣсто въ Основныхъ Началахъ, гдѣ задача заключалась въ отысканіи ея послѣдняго объекта, теперь, когда она разсматривается какъ явленіе въ пространствѣ и времени, поставлена на ряду со всѣми другими предметами, подлежащими изученію науки и философіи.

Задача заключается здѣсь въ томъ, чтобы на основаніи принциповъ эволюціонистской философіи изслѣдовать генезисъ церковныхъ учреждений въ нашемъ феноменальномъ мірѣ.

Исходный пунктъ религій въ ихъ историческомъ развитіи, тотъ элементарный фактъ, который, видоизмѣняясь, создаетъ ихъ безконечное разнообразіе, есть по Герберту Спенсеру не что иное, какъ идея „двойника“. Человѣкъ видитъ въ водѣ свое изображеніе или своего двойника. Равнымъ образомъ онъ видитъ себя во снѣ, онъ видитъ во снѣ образы другихъ людей. Этотъ двойникъ, всегда психологичнѣе на оригиналъ, не долженъ быть непременно тождественнымъ съ нимъ; первое движеніе человѣка заключается въ томъ, чтобы видѣть въ оригиналѣ и двойникѣ два различныя существа. Куда же дѣвается двойникъ по прекращеніи

сна? У человека есть естественная склонность думать, что он не уничтожился, а только удалился, и быть может появится снова во время ближайшего сна. Подобным же образом, когда приходит смерть, человек легко проникается вѣрой, что его таинственное „я“ продолжает существовать, оставаясь болѣе или менѣе похожимъ на себя самого, а слѣдовательно похожимъ на то видимое существо, двойникомъ котораго оно является. Отсюда вѣра въ духовъ, въ сверхъестественныя существа, въ ихъ могущество, въ ихъ вліяніе на человѣческую жизнь. Таково по Спенсеру, который въ данномъ случаѣ сходится съ Эпикуромъ, историческое происхожденіе религіи.

Изъ этихъ вѣрованій развились догматы, обряды, церковныя учрежденія.

Каждое реальное существо имѣетъ своего двойника, котораго при извѣстныхъ условіяхъ начинаютъ разсматривать, какъ духъ. Низшіе духи съ теченіемъ времени были подчинены власти высшихъ духовъ, которыхъ называли богами; эти послѣдніе въ свою очередь въ концѣ концовъ подпали подъ власть одного верховнаго Бога. Человекъ стремится представить себѣ эти высшія силы, сдѣлать ихъ для себя доступными и добиться ихъ благосклонности; отсюда родились міеологіи, формулы заклинаній, обряды и учрежденія, которые, развиваясь затѣмъ, согласно тому же закону эволюціи, до извѣстной степени самостоятельно, сохранили въ нѣкоторыхъ случаяхъ лишь слабыя слѣды своего происхожденія.

Тамъ, гдѣ вѣрованія людей эволюціонировали слишкомъ значительно, такъ что созданныя ими религіозныя организаціи утратили свое первоначальное назначеніе, организаціи эти сохраняются въ качествѣ социальныхъ связей,—свойство огромной важности, приобрѣтенное ими во время ихъ эволюціи. Тогда религіи обезпечиваютъ собою непрерывность обществъ, и потому индивидуумы чрезвычайно заинтересованы въ поддержаніи ихъ авторитета.

Характерная черта религіозной эволюціи,—это все растущее преобладаніе моральнаго элемента надъ элементомъ культа, а также все большее и большее устраненіе антропоморфныхъ свойствъ, приписываемыхъ первоначально первопринципѣ; въ конечномъ счетѣ эволюція эта должна привести къ тому, что догматы будутъ

разсматриваться, какъ чистые символы и будутъ замѣнены неопредѣленнымъ, но положительнымъ сознаніемъ абсолютнаго.

II

АНАЛИЗЪ ДОКТРИНЫ.

Такова сущность ученія Герберта Спенсера о религіи и ея отношеніи къ наукѣ. Каково же значеніе этой доктрины? Является ли она побочной частью труда философа, разсматриваемаго въ цѣломъ, частью, не имѣющею существеннаго значенія? или же въ ней развились глубокія идеи, тѣсно связанныя съ самой сущностью системы?

Можетъ показаться, что очерченныя выше теоріи не многого стоятъ по сравненію съ тѣмъ обширнымъ синтезомъ наукъ, который составлялъ главную задачу Герберта Спенсера, и что въ общемъ значеніе ихъ главнымъ образомъ отрицательное.

Безъ сомнѣнія, въ „Основныхъ Началахъ“ не трудно найти матеріалъ для теоріи Непознаваемаго. Но не слѣдуетъ забывать, что первоначально Гербертъ Спенсеръ не думалъ предпосылать своимъ Основнымъ Началамъ размысленія о Непознаваемомъ. Лишь изъ боязни, что его общая доктрина будетъ истолкована въ смыслѣ, неблагопріятномъ для религіи, лишь для того, чтобы избѣжать упрека въ атеизмѣ, присоединилъ Гербертъ Спенсеръ къ уже готовому труду эту вступительную его часть.

Къ тому же, теорія Непознаваемаго, какъ уже видно изъ самаго ея названія, говоритъ намъ, что Богъ, первопринципа, объекты религіознаго поклоненія совершенно недоступны для нашего разума. Безъ сомнѣнія, реальность ихъ предполагается тѣми явленіями, которыя мы наблюдаемъ. Но что же такое это существо, лишенное всѣхъ формъ бытія? Что такое этотъ абсолютъ, разъ онъ абсолютно непознаваемъ? Не имѣемъ ли мы дѣло, вопреки всѣмъ противоположнымъ заявленіямъ философа, съ простой абстракціей, съ чисто отрицательнымъ указаніемъ на недостижимость извѣстной цѣли?

Правда, все то въ ученіи Спенсера, что касается историческаго происхожденія религіи, точно, положительно, вполне развито. Но, отвлекаясь отъ сильно ослабляемой въ настоящее время научной цѣнности этого ученія, мы невольно спрашиваемъ себя: развѣ не равносильно оно прямому отрицанію всякаго специфическаго объективнаго основанія у религіи? Вѣдь весь матеріалъ, изъ котораго складываются религіи, сводится здѣсь къ младенческому и ошибочному вѣрованію, къ вѣрѣ въ реальность и дальнѣйшее существованіе тѣхъ фантомовъ, которые мы видимъ во снѣ. Религія превращается здѣсь просто на просто въ одну изъ главъ естественной исторіи человѣка.

Для того, чтобы правильно понять мысли Спенсера, касающіяся всѣхъ этихъ пунктовъ, надо примѣнить къ анализу его доктрины тотъ методъ имманентной критики, то объясненіе даннаго труда имъ же самимъ, которое по мнѣнію Спинозы слѣдуетъ примѣнять какъ къ библіи, такъ и къ природѣ.

* * *

Подъ вліяніемъ какихъ побужденій создалъ Гербертъ Спенсеръ свои теоріи относительно религіи? Вотъ тотъ вопросъ, который мы должны здѣсь прежде всего поставить. Изслѣдуя мотивы доктринъ, мы имѣемъ больше всего шансовъ схватить ихъ истинный смыслъ.

Если мы обратимся къ автобіографіи философа, которая написана такъ откровенно, такъ безыскусственно, такъ живо, такъ богата деталями, касающимися внутренней работы его духа, то мы увидимъ, что мотивы эти были слѣдующіе:

На первомъ планѣ впечатлѣніе, произведенное на Герберта Спенсера библіей и рѣчами проповѣдниковъ, комментировавшихъ ев. текстъ. Тысячи вещей въ этомъ откровеніи шокировали философа. Какая колоссальная несправедливость наказывать за непослушаніе одного только Адама все его ни въ чемъ неповинное потомство! И что за непостижимая привилегія—это изъятіе изъ общей судьбы ничтожной кучки людей, которой былъ открытъ планъ искупленія, совершенно неизвѣстный никому другому! И какъ изумителенъ этотъ разсказъ, что причина вселенной, породившая тридцать

милліоновъ солнцъ съ ихъ планетами, приняла въ одинъ прекрасный день форму человѣка и вступила въ сдѣлку съ Авраамомъ, обязавшись добыть ему территорію, если онъ будетъ вѣрно служить ей! Какимъ образомъ Богъ можетъ испытывать удовольствіе, выслушивая хвалебныя пѣснопѣнія въ нашихъ церквахъ и распалаться гнѣвомъ на созданныя имъ безконечно малыя существа, когда эти послѣднія пренебрегаютъ своею обязанностью непрестанно говорить ему о его всемогуществѣ?

Подобнаго рода размышленія встрѣчаются во многихъ мѣстахъ у Герберта Спенсера. Какой же мотивъ руководить имъ здѣсь? Едва ли на этотъ счетъ могутъ быть хоть какія-нибудь сомнѣнія. Гербертъ Спенсеръ шокированъ тѣмъ несоотвѣтствіемъ, которое онъ констатируетъ между традиционными вѣрованіями въ Бога и атрибутомъ безконечности, приписываемымъ первопричинѣ разумомъ. Развѣ это не религіозное чувство? Развѣ можно тутъ усмотрѣть доказательство индифферентности къ религіознымъ вопросамъ? Уже самая энергичность языка и общій тонъ его подчеркиваютъ то серьезное и глубокое религіозное воодушевленіе, которое продиктовало Спенсеру эти нападки противъ религіи.

Такого рода критика затрагиваетъ не религію, какъ таковую, а лишь извѣстныя сказанія и догматы данной частной религіи. Но вотъ критика иного порядка, на которой особенно настаиваетъ „Автобіографія“. Я имѣлъ, говоритъ Спенсеръ, какъ бы врожденное моему уму чувство естественной причинности. Я какъ бы интуитивно постигалъ, что дѣйствіе необходимо должно быть эквивалентно причинѣ. Я чувствовалъ безъ всякаго обученія невозможность такого дѣйствія, которое не имѣло бы достаточной причины; и во мнѣ сама собою рождалась увѣренность, что разъ дана причина, дѣйствіе должно произойти необходимо со всѣми своими опредѣленіями, какъ количественными, такъ и качественными. Это предрасположеніе моего ума заставляло меня отвергать обычную идею сверхъестественнаго, и я пришелъ къ признанію невозможности всего того, что называютъ чудомъ, т. е. всего того, что по опредѣленію противорѣчитъ естественной причинности.

Первый мотивъ былъ порожденъ тѣми частными ученіями, которые официально преподаются, какъ религіозныя. Второй имѣетъ

своимъ источникомъ природу науки: наука а priori исключаетъ сверхъестественное.

Заключается ли однако въ томъ принципъ естественной причинности, къ которому апеллируетъ здѣсь Гербертъ Спенсеръ, непобѣдимое препятствіе для религіозной вѣры? Это мало правдоподобно; ибо имѣется весьма много философовъ, которые съ очень яснымъ сознаніемъ естественнаго сцѣпленія всѣхъ явленій соединяли очень глубокое религіозное чувство. Таковы въ древности были стоики; таковы въ новѣйшія времена Спиноза, Лейбницъ, Кантъ. Наоборотъ, эпикурейцы, признававшіе нарушенія непрерывности въ ходѣ явленій, отрицали всякое вмѣшательство боговъ въ событія этого міра.

Каковы же съ религіозной точки зрѣнія выводы изъ ученія о естественной причинности? Это ученіе запрещаетъ намъ представлять Бога и природу въ видѣ двухъ противниковъ, борющихся между собой съ цѣлью уничтожить другъ друга. Оно не допускаетъ ни того, чтобы божественный актъ состоялъ въ разрушеніи силъ природы, ни того, чтобы актъ твореній могъ явиться бунтомъ противъ творящей силы. Но, очевидно, такое представленіе о естественномъ и сверхъестественномъ, при которомъ Богъ и природа уподобляются двумъ сражающимся между собою людямъ, носить совершенно ребяческій характеръ; и, конечно, устраненіе подобнаго рода идей отнюдь не является достаточнымъ основаніемъ для того, чтобы обвинять человѣка въ безбожіи. Зато доктрина естественной причинности отнюдь не исключаетъ, а, по мнѣнію многихъ, даже подразумѣваетъ вселенскій принципъ порядка, единства, жизни и гармоніи,—принципъ, господствующій надъ законами природы, какъ причина надъ слѣдствіемъ, или какъ оригиналъ надъ копіей. Вѣдь не исключаетъ же та связь, которая имѣется между различными моментами математическаго доказательства, существованія математика, автора этого доказательства?

Правда, естественная причинность допускаетъ такое толкованіе лишь при одномъ условіи. Необходимо, чтобы сама природа въ научномъ смыслѣ этого слова, не разсматривалась, какъ абсолютъ.

Но именно такова позиція Герберта Спенсера. Онъ самъ заявляетъ, что наши естественные законы и весь этотъ міръ, откры-

тый нашему взору, не болѣе какъ символы истиннаго Бытія, и что возводить ихъ въ санъ абсолюта совершенно не допустимо для философа. Итакъ, на ряду съ его вѣрой въ естественную причинность у него есть мѣсто для вѣры въ принципъ болѣе высокій, который какъ разъ и долженъ стать объектомъ религіи.

Замѣтимъ въ тому же, что Спенсеръ не говоритъ: я долженъ отбросить всякую идею сверхъестественнаго; онъ утверждаетъ только: я пришелъ къ необходимости отбросить обычное представленіе о сверхъестественномъ. Онъ зачисляетъ себя въ ряды тѣхъ, которые, отрицая чудо, поскольку оно является нарушеніемъ законовъ природы, считаютъ себя, тѣмъ не менѣе, въ правѣ отстаивать поистинѣ сверхъестественный принципъ религіи, и полагаютъ даже, что въ своемъ отрицаніи они болѣе религіозны, чѣмъ тѣ, которые дѣлаютъ изъ Бога плохого работника, вѣчно занятого исправленіемъ своего труда.

*
* *
*

Мы не можемъ однако ограничиться указаніемъ на побужденія, руководившія Гербертомъ Спенсеромъ. Необходимо подвергнуть внутреннему анализу какъ теорію Непознаваемаго, такъ и теорію религіозной эволюціи. Многимъ критикамъ Спенсера кажется, что эта послѣдняя, являясь, вообще говоря, положительной и научной частью доктрины, сводитъ къ нулю объективное значеніе религіозной идеи и такимъ образомъ ретроспективно придаетъ теоріи реальнаго, но непознаваемаго абсолюта совершенно призрачный и чисто словесный характеръ.

Въ самомъ дѣлѣ, что такое религія съ точки зрѣнія научной философіи, отстаиваемой Спенсеромъ? Это—естественное, подчиненное общему закону эволюціи, развитіе элементарнаго факта, въ свою очередь естественнаго, обиденнаго и даже ничтожнаго, а именно иллюзіи двойника.

Для того, чтобы уяснить себѣ тѣ выводы, которые дѣйствительно вытекаютъ изъ этого тезиса, необходимо разсмотрѣть послѣдній съ точки зрѣнія самого Спенсера.

Естественная эволюція, какъ онъ ее понимаетъ, не есть чисто

механический процесс. Конечно, она имѣетъ своимъ матерьяломъ факты, изолированные другъ отъ друга подобно атомамъ, и она собираетъ эти матерьялы извѣтъ, группируя вокругъ извѣстнаго первичнаго факта другіе факты, связанные съ нимъ и созданные окружающей средой. Но она отнюдь не производитъ безпорядочныхъ сочетаній. Она порождаетъ существа, тонко организованные, способныя къ измѣненіямъ, прогрессивно приспособляющіяся другъ къ другу. Въ дѣйствительности, она присуща каждому элементу природы въ видѣ стремленія къ равновѣсію и всеобщей согласованности.

Отсюда слѣдуетъ, что всѣ сколько-нибудь опредѣленные и устойчивые продукты эволюціи въ самихъ себѣ заключаютъ свою цѣнность и свое достоинство; ибо каждый изъ нихъ представляетъ въ данномъ пунктѣ пространства и времени необходимый моментъ, единственно возможную и благую форму того всеобщаго взаимнаго приспособленія, которое является высшимъ закономъ природы. Здѣсь мы имѣемъ, повидимому, принципъ, характерный для англосаксонскаго міра: всякое бытіе, разъ оно увѣрено въ себѣ и жизненно, разъ оно энергично отстаиваетъ и защищаетъ себя, самымъ фактомъ своей наличности доказываетъ или добываетъ свое право. Такимъ образомъ, религіозныя явленія, уже однимъ тѣмъ, что они существуютъ, что они устойчивы, что они обладаютъ всеобщностью и живучестью, доказываютъ согласно принципамъ Герберта Спенсера свое соотвѣтствіе съ той средой, въ которой они сохраняются, свою правомѣрность, свою цѣнность.

Къ тому же религіозныя явленія, поскольку они существуютъ и отстаиваютъ себя, сами являются опытными данными, условіями, къ которымъ должны приспособляться всѣ другіе виды бытія. Первая часть Основныхъ началъ говоритъ не только о томъ, что религія должна согласоваться съ наукой, она доказываетъ также, что наука должна уважать основы религіи. Если Гербертъ Спенсеръ осуждаетъ теологію, играющую законами природы, то не въ меньшей степени негодуетъ онъ на науку, поскольку эта послѣдняя стремится уничтожить тайну, залогъ абсолютнаго.

Такимъ образомъ, уже тотъ самый фактъ, что существующія религіи выдержали испытаніе времени, гарантируетъ ихъ зна-

ченіе. Но въ какомъ смыслѣ явленія эти имѣютъ значеніе? Могутъ ли они интересовать современное религіозное сознание, или же они представляютъ только лишенные смысла суевѣрія, такъ что о сохраненіи ихъ можно говорить лишь въ томъ смыслѣ, въ какомъ мы говоримъ о сохраненіи механическихъ силъ или слѣбыхъ инстинктовъ, заложенныхъ въ насъ природой?

Исходнымъ пунктомъ религіознаго развитія оказывается по Спенсеру явленіе, цѣнность котораго съ точки зрѣнія религіознаго сознанія равна, повидимому, нулю,—а именно, вѣра примитивнаго человѣка въ реальность тѣхъ образовъ, которые онъ видитъ во снѣ. Какимъ же образомъ этотъ жалкій зачатокъ не былъ уничтоженъ эволюціей въ ея цѣломъ? Вѣрованія и учрежденія, представляющія изъ себя развитіе и приспособленіе грубыхъ суевѣрій, даже въ томъ случаѣ, если они обладаютъ практической полезностью, живутъ исключительно на счетъ человѣческихъ фантазій, съ которыми разуму нечего дѣлать.

Но быть можетъ это разсужденіе не такъ безупречно, какъ это кажется съ перваго взгляда. Быть можетъ, эволюція въ состояніи въ концѣ концовъ преобразовать самый принципъ, изъ заблужденія сдѣлать истину? Во всякомъ случаѣ Спенсеръ не такъ смотрѣлъ на дѣло. Въ Основаніяхъ Соціологіи, въ главѣ, озаглавленной Прошлое и будущее религіи, а также въ статьяхъ, помѣщенныхъ въ *Nineteenth Century* (1884), онъ даетъ слѣдующій отвѣтъ на приведенныя выше возраженія противъ его системы:

Выводъ былъ бы вѣренъ, если бы были справедливы послышки. Но въ противность тому, что думаетъ, быть можетъ, большинство моихъ читателей, въ томъ примитивномъ представленіи, изъ котораго зарождаются религіи, есть зародышъ истиннаго познанія. Истина, которую предчувствуетъ, хотя и очень слабо, примитивное представленіе, заключается въ томъ, что сила, проявляющаяся въ нашемъ сознаніи, есть лишь специальная, соотвѣтствующая даннымъ условіямъ, форма обнаруженія нѣкоторой силы, существующей внѣ познанія. Первоначально мы смѣшиваемъ эту силу съ нашимъ собственнымъ образомъ, возникающимъ передъ нами въ нѣкоторыхъ естественныхъ явленіяхъ. Но смѣшеніе это не есть

абсолютная ошибка. Ибо не подлежит сомнѣнію, что въ насъ есть сила, что сила эта совпадаетъ съ силой всемірной. Поэтому намъ нѣтъ надобности совершенно измѣнять нашу примитивную гипотезу для того, чтобы превратить ее въ философское положеніе: нужно только устранить изъ нея всякіе антропоморфическія толкованія. Доведя до конца это очищеніе исходной гипотезы, мы приходимъ къ убѣжденію, что сила внѣ нашего сознанія не можетъ быть похожа на ту силу, которую мы знаемъ въ себѣ, но что, несмотря на это, обѣ онѣ должны быть лишь различными формами проявленія одного и того же бытія.

Такимъ образомъ, доктрину о непознаваемомъ самъ Гербертъ Спенсеръ опредѣленно связываетъ съ теоріей эволюціи. Въ виду этого не имѣетъ существеннаго значенія тотъ фактъ, что первоначально Спенсеръ не хотѣлъ предпосылать своимъ Основнымъ Началамъ главу о Непознаваемомъ. Непознаваемое есть во всякомъ случаѣ душа эволюціи. Лишь потому, что бытіе въ основѣ своей едино, цѣлью существъ, имѣющихся въ природѣ, является взаимное приспособленіе, лишь потому приспособленіе это осуществимо.

Но тутъ возникаетъ новый вопросъ. Разъ ученіе о Непознаваемомъ есть все, что можетъ предложить Г. Спенсеръ душѣ, жаждущей религіознаго познанія, то не означаетъ ли это въ сущности, что у насъ отнимается всякая надежда на религію положительную, реальную, осязательную и дѣйственную? Не сводится ли доктрина Спенсера къ пустой формулѣ, къ безцвѣтному абстрактному остатку, получившемуся по устраненіи логическихъ противорѣчій?

Всматриваясь ближе въ доктрину Спенсера, мы найдемъ, что она не такъ абстрактна и пуста, какъ это можетъ показаться съ перваго взгляда.

По Спенсеру въ область непознаваемаго приводитъ насъ наше сознаніе, эта неизмѣнная и необходимая основа всѣхъ нашихъ понятій, разсужденій, изслѣдованій, всѣхъ нашихъ отрицаній, даже самыхъ радикальныхъ. Разъ это такъ, слѣдуетъ ожидать, что и данная система заключаетъ въ себѣ нѣкоторые зародыши положительной метафизики. И, дѣйствительно, такіе зародыши тамъ имѣются.

Это, прежде всего, ясно выраженный идеализмъ, насквозь пронизывающій систему вопреки всѣмъ отрицаніямъ автора. Разсмотрите хотя бы начало второй части „Основныхъ Началъ“, посвященное познаваемому. Мы видимъ тамъ, что источникомъ рѣшительно всѣхъ нашихъ идей, какъ касающихся внѣшняго міра, такъ и касающихся міра внутренняго, признаются исключительно состоянія нашего сознанія. Мы имѣемъ двоякаго рода состоянія сознанія: сильныя, или воспріятія, и слабыя, куда относятся явленія размышленія, памяти, воображенія, идеаци. Первые образуютъ неразрывныя связи; мы называемъ pop-ego — „не-я“ — ту неизвѣстную силу, которая въ нихъ обнаруживается. Вторые представляютъ расторгимыя связи; мы называемъ ego — „я“ — проявляющуюся въ нихъ силу. Мы видимъ, что наше сознаніе въ обоихъ случаяхъ является единственнымъ источникомъ познанія. Сознаніе есть тотъ каналъ, черезъ который необходимо должно пройти дѣйствіе непознаваемаго, чтобы проявиться въ насъ. Когда Спенсеръ говоритъ, что явленіе pop-ego могутъ измѣнять явленія ego, и что обратное невозможно, то въ его устахъ это равносильно утвержденію, что одна форма сознанія можетъ оказывать воздѣйствіе на другую.

Поскольку всѣ наши свѣдѣнія выводятся Спенсеромъ изъ сознанія, система его идеалистична. Опредѣляя отношенія нашего „я“ къ абсолюту, онъ обнаруживаетъ пантеистическую тенденцію. Въ предисловіи къ „Основаніямъ психологіи“ мы читаемъ: „Наше я, непрерывно пребывающее въ субъектѣ состояній сознанія, есть часть Непознаваемаго“. Къ тому же, говоря о вѣчной энергіи, которая порождаетъ всѣ вещи, Гербертъ Спенсеръ заявляетъ: „Это та самая сила, которая обнаруживается въ насъ въ формѣ сознанія“. Итакъ, если „я“ не абсолютно въ себѣ самомъ, то оно абсолютно для насъ: оно является для насъ самымъ непосредственнымъ выраженіемъ абсолюта.

Гербертъ Спенсеръ идетъ еще дальше. Абсолютное въ себѣ, находящееся внѣ нашего сознанія и для насъ недоступное, Спенсеръ называетъ непознаваемымъ, но онъ отнюдь не ограничивается однимъ этимъ указаніемъ на непознаваемость абсолюта. Вѣдь тогда мы не могли бы даже знать, есть ли абсолютъ духъ или матерія,

личенъ онъ или безличенъ. Гербертъ Спенсеръ, поставивъ этотъ вопросъ, даетъ на него слѣдующій отвѣтъ въ Основныхъ Началахъ:

„Тѣ, которые думаютъ, что агностицизмъ есть синонимъ безрелигиозности, тогда какъ въ дѣйствительности онъ есть какъ разъ приличествующая человѣческому духу религіозная позиція, впадаютъ въ эту ошибку по слѣдующей причинѣ: они полагаютъ, что вопросъ идетъ объ отношеніи личности къ нѣкоторой низшей, чѣмъ она, формѣ бытія. Сказать, что абсолютъ непознаваемъ, какъ личность, значить, по ихъ мнѣнію, утверждать, что онъ меньше личности, если только онъ вообще существуетъ. Но въ дѣйствительности личность противопоставляется здѣсь началу болѣе высокому, чѣмъ она. И развѣ невозможно допустить, что существуетъ форма бытія, въ такой же степени превосходящая разумъ и волю, въ какой эти послѣднія превосходятъ механическое движеніе? (...„whereas the choice is rather between personality and something higher. Is it not just possible that there is a mode of being as much transcending intelligence and will as these transcend mechanical motion?“)

Не напоминаетъ ли эта мысль Герберта Спенсера знаменитый афоризмъ Паскаля о трехъ порядкахъ бытія—тѣлѣ, духѣ и любви,—расположенныхъ высоко другъ надъ другомъ: „Безконечно большое разстояніе, отдѣляющее тѣла отъ духовъ, не изображаетъ ли собою разстояніе еще безконечно болѣе безконечное между духами и благодатью?“ И не имѣемъ ли мы право сказать, что въ этомъ пунктѣ система философа-агностика обнаруживаетъ спиритуалистическую и мистическую тенденцію?

Что эти идеи имѣли существенную важность въ глазахъ Герберта Спенсера и близко затрагивали его, доказывается всей его жизнью.

Если его отталкивали отъ себя формы—преданія, догматы, обряды, учрежденія,—въ которыхъ являлась передъ нимъ религія, то онъ всегда старался строго отдѣлять форму отъ сущности; и лишь во имя самой религіозной истины осуждалъ онъ суевѣрія и бездумные обряды.

Всю свою жизнь признавалъ онъ законность извѣстныхъ вѣ-

рованій, хотя бы они были основаны главнымъ образомъ на чувствѣ, разъ эти вѣрованія обладали нравственнымъ и практическимъ характеромъ въ большей степени, чѣмъ теологическимъ. Онъ всегда съ большимъ уваженіемъ говорилъ о вѣрѣ въ безсмертіе и грядущее возмездіе. Необходимо всегда помнить ту истину, говорилъ онъ, что въ этомъ мірѣ, гдѣ на насъ обрушивается столько бѣдствій, вѣра въ награду въ мірѣ лучшемъ позволяетъ людямъ выносить такіа испытанія, которыхъ они не могли бы выдержать, если бы располагали только положительными знаніями *).

Гербертъ Спенсеръ, по мѣрѣ того какъ подвигалось впередъ развитіе его системы, не только не становился болѣе индифферентнымъ, но наоборотъ, все внимательнѣе относился къ религіознымъ вопросамъ, все сильнѣе проникался сознаніемъ ихъ величія и ихъ важной роли въ человѣческой жизни. Вотъ въ какихъ словахъ вводитъ онъ понятіе безконечнаго пространства, описывая прогрессъ философской мысли: **)

„Затѣмъ возникаетъ идея этой вселенской первоосновы, предшествующей всякому творенію и всякой эволюціи и безконечно превосходящей то и другое какъ по протяженію, такъ и по продолжительности, ибо ни твореніе, ни эволюцію мы не можемъ представить себѣ иначе, какъ имѣющими опредѣленное начало, тогда какъ пространство не имѣетъ начала. Это идея безграничной голой формы бытія. Въ предѣлахъ этой формы мы можемъ унести мысленно во всѣ стороны настолько далеко, насколько хватаетъ наше воображеніе, и все же за достигнутыми нами границами въ ней останутся неизвѣданныя области, по сравненію съ которыми пройденная нашею мыслию часть есть величина безконечно малая. Представленіе пространства, въ которомъ наша гигантская звѣздная система занимаетъ всего одну точку, слишкомъ подавляюще, для того чтобы умъ могъ къ нему устремиться. По мѣрѣ того, какъ я становлюсь старше, сознаніе, что безъ начала и причины безконечное пространство всегда существовало и всегда должно существо-

*) Autobiography, т. I, стр. 58.

**) Facts and Comments, 1902, стр. 212.

вать, вызывает во мнѣ чувство, заставляющее содрогаться отъ ужаса“.

Не напоминаютъ ли также и эти страницы нѣкоторыхъ мыслей Паскаля, на примѣръ: „Если нашъ взглядъ останавливается здѣсь, пусть наше воображеніе идетъ дальше, но и оно скорѣе устанетъ воспринимать, нежели природа доставляетъ матеріалъ для воспріятія. Весь этотъ видимый міръ есть лишь непримѣтная черточка въ обширномъ лонѣ природы“.

Не только отвлеченное и философское признаніе религіи все сильнѣе и сильнѣе сказывается у Герберта Спенсера. Онъ не скрываетъ, что съ теченіемъ времени нѣсколько смягчилось его суровое отношеніе къ догматамъ и учрежденіямъ, т. е. къ конкретной, данной формѣ религіи. Это измѣненіе оцѣнки занимало столь важное мѣсто въ его жизни, что онъ дѣлаетъ его предметомъ размышленій, которыми заканчивается его Автобіографія. Вотъ ихъ резюме:

„Три обстоятельства, говоритъ онъ, произвели важное измѣненіе въ моихъ взглядахъ на религіозныя учрежденія.

„Первое изъ нихъ связано съ моими социологическими изслѣдованіями. Эти изслѣдованія заставили меня признать, что въ реальной жизни вездѣ и всегда было необходимо то вліяніе, которое оказывали на поведеніе людей теологическіе символы и дѣйствія священника. Необходимое подчиненіе индивидуумовъ обществу подерживалось лишь благодаря церковнымъ учрежденіямъ.

„Во-вторыхъ, я нашелъ, что необходимо всегда дѣлать различіе между номинальными вѣрованіями людей и ихъ дѣйствительными вѣрованіями. Первые могутъ оставаться болѣе или менѣе неподвижными; вторыя мѣняются и нечувствительно приспосабливаются къ новымъ требованіямъ обществъ и индивидуумовъ. Но дѣйствительныя вѣрованія имѣютъ несравненно большее значеніе, чѣмъ номинальныя. Вотъ почему я думаю въ настоящее время, что гораздо разуміе требуетъ уважать всякія вообще человѣческія вѣрованія, и что быстрое измѣненіе религіозныхъ учреждений, точно такъ же, какъ и учреждений политическихъ, необходимо повлекло бы за собой реакцію.

„Но, добавляетъ Спенсеръ, главной причиной моихъ взглядовъ

было, пожалуй, все глубже и глубже проникавшее въ меня убѣжденіе, что область души, занятая религіозными вѣрованіями, никогда не можетъ опустѣть, что всегда будутъ тамъ возникать великіе вопросы, касающіеся насъ самихъ и вселенной.

„Правда, мы видимъ, что въ этомъ отношеніи какъ просвѣщенные такъ и непросвѣщенные люди обнаруживаютъ, обыкновенно большое равнодушіе. Большая часть изъ нихъ относится индифферентно ко всему, что выходитъ за предѣлы матеріальныхъ интересовъ и внѣшней стороны вещей. Есть тысячи людей, видящихъ ежедневно, какъ восходитъ и заходитъ солнце и никогда не спрашивающихъ себя, что такое солнце. Есть профессора университета, которые болѣе всего интересуются лингвистической критикой и относятся пренебрежительно къ изслѣдованіямъ, касающимся происхожденія и природы живыхъ существъ. И даже среди людей науки попадаются такіе, которые, тщательно изучая спектры туманностей или вычисляя массы и движенія двойныхъ звѣздъ, никогда не чувствуютъ потребности взглянуть на гигантскіе факты, открывающіеся ихъ взору, съ иной точки зрѣнія, чѣмъ точка зрѣнія физика. Но это не единственное отношеніе къ міру, доступное для человѣка. Какъ у людей просвѣщенныхъ, такъ и у людей непросвѣщенныхъ бываютъ періоды раздумья. И по крайней мѣрѣ нѣкоторые люди стараются заполнить ту пустоту, которую они чувствуютъ въ своей душѣ, возвращаясь къ стереотипнымъ формуламъ, или же констатируютъ наличность въ своемъ сознаніи вопросовъ высшей важности, на которые у нихъ нѣтъ отвѣта. И въ данномъ случаѣ люди, знающіе много, еще въ большой степени, чѣмъ люди, знающіе мало, нуждаются въ томъ, чтобы ихъ просвѣтили“.

Далѣе Гербертъ Спенсеръ указываетъ на тайны, присущія жизни, эволюціи существъ, сознанію, человѣческой судьбѣ,—тайны, которыя по его словамъ, благодаря самому прогрессу науки, выдвигаются все болѣе и болѣе впередъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ оказываются все болѣе и болѣе глубокими и непроницаемыми; и онъ заключаетъ:

„Съ этого времени религіозныя вѣрованія, заполняющія такъ или иначе ту область души, которая не можетъ быть заполнена

раціональнимъ объясненіемъ вещей, стали внушать мнѣ все болѣе и болѣе глубокую симпатію. Я понялъ, что отталкивало меня отъ этихъ вѣрованій, на ряду съ невозможностью принять предлагаемыя рѣшенія, повелительное стремленіе обладать истинными рѣшеніями.“

III

ЦѢННОСТЬ ДОКТРИНЫ.

Мы попытались установить смыслъ доктрины Герберта Спенсера. Какова же ея цѣнность?

Для многихъ современныхъ философовъ, принадлежащихъ къ школѣ рѣшительнаго позитивизма, не подлежитъ сомнѣнію, что философія Герберта Спенсера проникнута религіозной тенденціей; разсматривать Непознаваемое, какъ эквивалентъ Бога-творца и Промыслителя положительныхъ религій, вполне соответствуетъ, по ихъ мнѣнію, исторической истинѣ. Но это какъ разъ слабая, обетшавшая часть системы; задача критики состоитъ именно въ томъ, чтобы выдѣлить ее и устранить.

Въ самомъ дѣлѣ, говорятъ эти философы, Непознаваемое Герберта Спенсера не есть научный принципъ,—это остатокъ, послѣдній пережитокъ той воображаемой сущности, которая подъ именемъ Бога или первопричины во все времена составляла основу религій и метафизикъ. Ибо, какимъ бы тощимъ ни казалось это понятіе, оно сохраняетъ въ себѣ все то, что было существеннаго въ метафизикахъ и религіяхъ: принципиально недоступное выдвигается здѣсь какъ объектъ размысленія и обладанія человѣка. Все оговорки Герберта Спенсера въ дѣйствительности лишены значенія. Разъ сохраняется основная ошибка, вся философія скомпрометирована. Разъ оставленъ неприкосновеннымъ очагъ заразы, болѣзнь ждетъ лишь удобнаго случая, чтобы снова охватить весь организмъ. Несомнѣнно, такимъ образомъ, что Гербертъ Спенсеръ все еще остается теологомъ. Въ этомъ смыслѣ онъ принадлежитъ прошлому. Его Непознаваемое есть нуль, оно должно отправиться туда же,

гдѣ обрѣтаются все другіе фантомы, низвергнутые человѣческимъ разумомъ. Нѣтъ другого непознаваемого, кромѣ непознаннаго, т. е. кромѣ того, чего мы не знаемъ сегодня, но что, быть можетъ, узнаемъ завтра.

Это возраженіе, основывающееся какъ разъ на доктринѣ эволюціи, было конечно не чуждо мысли самого Герберта Спенсера. Онъ болѣе, чѣмъ кто-либо другой, привыкъ къ тому, что истина вчерашняго дня становится заблужденіемъ дня сегодняшняго. Но онъ полагалъ, что измѣненія, возможные въ области человѣческихъ вѣрованій, имѣютъ извѣстныя границы. По его ученію, невозможность представить себѣ противоположное извѣстнымъ положеніямъ заставляетъ разумъ во что бы то ни стало принять эти положенія.

„Признакъ, по которому мы узнаемъ, что данное положеніе обладаетъ высшей степенью достовѣрности, состоитъ въ томъ, что отрицаніе этого положенія не представимо.“ Но какъ разъ непознаваемое представляетъ по Спенсеру одинъ изъ тѣхъ случаевъ, когда мы оказываемся передъ лицомъ такой „непредставимости.“ Слѣдовательно непознаваемое для него дано: дано въ самомъ устройствѣ нашего познавательнаго аппарата.

Можно ли разсматривать эту невозможность противоположнаго представленія, которую испытывалъ здѣсь Спенсеръ, какъ иллюзію его воображенія, какъ результатъ дѣльности его ума, какъ индивидуальную особенность его темперамента? Замѣчательно, что совершенно ту же психологическую черту, то же непобѣдимое сопротивленіе отрицанію, испытываютъ въ данномъ случаѣ не только Лютеръ или Кантъ, но и значительное число современныхъ мыслителей. Вотъ, напримѣръ, тѣ слова, которыми профессоръ Вильямъ Джемсъ заканчиваетъ свою извѣстную книгу „The varieties of religious experience“ *)

„Я могу, конечно, усвоить себѣ точку зрѣнія сектанта науки и вообразить, что нѣтъ другой реальности, кромѣ міра ощущеній, кромѣ законовъ и объектовъ науки. Но каждый разъ, когда я воображаю себѣ это, голосъ внутренняго наставника, о которомъ го-

*) Недавно вышелъ русскій переводъ подъ ред. Лурье: „Многообразіе религіознаго опыта“.

ворилъ Клиффордъ, шепчетъ мнѣ на ухо: bosh!, т. е. бессмыслица. Чепуха есть чепуха (humbug is humbug), даже когда она украшена именемъ науки. Другими словами, цѣлостное выраженіе чело-вѣческаго опыта, когда я рассматриваю его въ его живой дѣй-ствительности, непобѣдимо толкаетъ меня выйти за узкіе предѣлы науки въ собственномъ смыслѣ этого слова. Нѣтъ никакого сомнѣ-нія въ томъ, что реальный міръ иначе устроенъ, чѣмъ это пред-полагаетъ наука, что онъ гораздо болѣе сложенъ. Такимъ образомъ, какъ объективныя, такъ и субъективныя основанія привлекаютъ меня къ той вѣрѣ, которую я здѣсь исповѣдую. И, кто знаетъ, быть можетъ вѣрность каждаго изъ насъ своимъ бѣднымъ маленькимъ, вѣрованіямъ помогаетъ самому Богу болѣе дѣятельно выполнять свою великую миссію?“

Какъ видимъ, Гербертъ Спенсеръ далеко не единственный чело-вѣкъ, чувствующій невозможность допустить, что наука до-влѣетъ себѣ и довлѣетъ намъ. Но, говорятъ намъ, явленіе это объясняется чисто психологически, и притомъ такимъ обра-зомъ, что ему нельзя придавать особенной важности. Это просто частный случай примѣненія нѣкотораго общаго закона, опредѣ-ляющаго собой отношенія нашего разума къ воображенію. Извѣ-стный англійскій моралистъ Стефенъ такъ формулировалъ этотъ за-конъ: the imagination lads behind thereason: воображеніе за-паздываетъ по сравненію съ разумомъ. Послѣ того какъ разумъ уже доказалъ ложность извѣстнаго мнѣнія, воображеніе, чувство, связанное съ этимъ мнѣніемъ, продолжаетъ еще жить въ теченіе болѣе или менѣе значительнаго времени. Перемѣна въ этой области требуетъ внутренней работы и потому не можетъ совершиться сразу; тѣмъ не менѣе въ концѣ концовъ она все-таки совершается: созна-ніе должно быть въ согласіи съ самимъ собой,—таковъ высшій за-конъ; и изъ двухъ противоположныхъ силъ сохранится конечно разумъ.

Non possumus Канта или Герберта Спенсера всецѣло объ-ясняется, согласно этому толкованію, Стефеновскимъ закономъ. Безъ сомнѣнія оно совершенно реально и совершенно искренно; но подъ влияніемъ прогресса чело-вѣческаго разума, оно должно рано или поздно пасть.

Можно ли согласиться съ такой оцѣнкой?

И прежде всего приходится спросить себя, не опирается ли та-кая оцѣнка на порочный кругъ, не принимаетъ ли она за уста-новленное, за данное, отрицательное рѣшеніе того самаго вопроса который ставитъ Гербертъ Спенсеръ. Послѣдній хочетъ узнать, вле-четъ ли за собой отрицаніе извѣстныхъ традиціонныхъ эле-ментовъ религіи отрицаніе самого ея принципа. А ему отвѣчаютъ: такъ какъ религіи, сверху до низу, вплоть до самыхъ своихъ пер-вичныхъ основъ, представляютъ зданія, готовые рухнуть, то ихъ необходимо разрушить до основанія, необходимо уничтожить самыя ихъ развалины, самую память о нихъ. Такъ какъ всякія религіоз-ныя вѣрованія, со всѣхъ точекъ зрѣнія, пусты и призрачны, то упорное желаніе находить въ нихъ нѣчто хорошее и истинное мо-жетъ, очевидно, корениться только въ той медленности, съ кото-рой воображеніе и чувство слѣдуютъ за прогрессомъ разума. Та-кой отвѣтъ не есть доказательство: это простое противопоставленіе одного тезиса другому. Справедливо ли, по крайней мѣрѣ, хотъ то, что констатированная Спенсеромъ невозможность диктуется исклю-чительно чувствомъ и не имѣетъ никакихъ основъ въ разумѣ?

Не подлежитъ сомнѣнію, что Гербертъ Спенсеръ въ сво-ихъ философскихъ доктринахъ, особенно въ тѣхъ изъ нихъ, которыя касаются практики, отводилъ широкое мѣсто чувству. Вме-стѣ съ болѣею частью англичанъ онъ рассматривалъ разумъ болѣе какъ орудіе, чѣмъ какъ принципъ дѣятельности, и приписывалъ чувству способность приводить въ движеніе душу. Но отсюда еще не слѣдуетъ, что теорія непознаваемаго опирается исключительно на чувство.

Основу теоріи познанія, проповѣдуемой Спенсеромъ, составляетъ положеніе, что познаніе, наиболѣе обработанное, въ существѣ своемъ тождественно съ представленіями, самыми обыденными. А такъ какъ обыденныя представленія очевидно являются смѣсью чувства и ра-зума, то не подлежитъ сомнѣнію, что съ точки зрѣнія Герберта Спенсера рѣшительно всякое познаніе включаетъ въ себя оба эти элемента, которые могутъ быть раздѣлены лишь въ абстракціи діалектика. На вопросъ о послѣднихъ основаніяхъ достовѣрности для Спенсера—какъ въ порядкѣ научномъ, такъ и въ порядкѣ ме-

тафизическомъ—возможенъ лишь одинъ отвѣтъ: достовѣрность по-
коится на чувствѣ, чувствѣ неизмѣнномъ, заложенномъ въ самой
природѣ человѣка.

Повидимому нельзя не согласиться съ Гербертомъ Спенсеромъ
въ томъ, что рѣшительное отдѣленіе разума отъ чувства должно
быть признано несостоятельнымъ, если только мы не хотимъ свести
разумъ къ діалектической техники разсужденій и не пытаемся воз-
становлять въ душѣ человѣческой тѣ перегородки, которыя съ та-
кимъ трудомъ разрушила современная психологія. Живой, опредѣ-
ленный, дѣятельный разумъ не есть нѣчто данное, нѣкоторый обо-
собленный, вѣчный и неподвижный атрибутъ души человѣческой.
Онъ измѣняется, создаетъ и формируетъ себя, поднимаясь все
выше и выше. Онъ культивируетъ себя, питаясь истинами, какъ утвер-
ждалъ Декартъ. Наука и жизнь—вотъ его двойная школа. Онъ ком-
бинируетъ, упорядочиваетъ, концентрируетъ и упрочиваетъ наи-
болѣе основательное, полезное, человѣчное и возвышенное изъ того,
что создается развитіемъ всѣхъ человѣческихъ способностей: опы-
томъ, чувствомъ, воображеніемъ, желаніемъ, волей. Съ полнымъ
правомъ, поэтому, играетъ онъ роль нашего высшаго вождя какъ
на практикѣ, такъ и въ теоріи.

И конечно, скорѣе именно къ разуму, понимаемому въ этомъ
смыслѣ, нежели къ обособленному, слѣпому и инертному чувству,
выдуманному абстрактнымъ раціонализмомъ, апеллируетъ Гербертъ
Спенсеръ, желая узнать, возможно ли для человѣка отрицать Не-
познаваемое. И онъ полагаетъ, что такое отрицаніе было бы про-
тивно разуму, было бы невысказуемо даже въ томъ случаѣ, если бы
мы, не погрѣшая противъ логики, могли утверждать, что явленія
себѣ довлѣютъ, что наука должна и можетъ устранить всѣ тайны.
Человѣку пришлось бы отказаться отъ своихъ высшихъ способно-
стей, которыя болѣе чѣмъ что-либо другое, дѣлаютъ его человѣ-
комъ, если бы онъ согласился съ допущеніемъ, что бытіе и раз-
витіе исчерпывается наличными и возможными содержаніями нашего
познанія.

Напрасно поэтому упрекаютъ Герберта Спенсера въ томъ, что
онъ якобы противорѣчитъ себѣ, утверждая сверхчувственную реаль-
ность, объектъ религіи, на ряду съ даннымъ міромъ, объектомъ

науки; напрасно обращаются къ теоріи атрофирующихся органовъ
и биологическихъ переживаній для того, чтобы объяснить себѣ это
мнимое противорѣчіе. Достаточно указать на то, что Гербертъ Спен-
серъ опирается не просто на науку, а на науку, истолкованную
разумомъ, для того чтобы это противорѣчіе исчезло. Ибо въ са-
момъ человѣческомъ разумѣ, какъ онъ формируется при столкно-
веніи съ вещами, начертано утвержденіе этой невидимой реаль-
ности, высшей, нежели то, что можетъ намъ быть дано въ опытѣ.

* * *

Но сверхчувственное Герберта Спенсера обладаетъ харак-
теромъ бытія въ порядкѣ болѣе высокомъ, трансцендентномъ и
недоступномъ для насъ. Гербертъ Спенсеръ называетъ его Непо-
знаваемымъ. Онъ запрещаетъ намъ стремиться къ опредѣленному
познанію („realize in thought“) сверхчувственного. Мы впадаемъ,
говоритъ онъ, въ неразрѣшимыя противорѣчія, мы перестаемъ пони-
мать самихъ себя, какъ только пытаемся пойти дальше простой
констатаціи существованія Непознаваемаго, какъ первопричины.
Здѣсь, быть можетъ, дѣйствительно наиболѣе уязвимая сторона его
доктрины.

Въ самомъ дѣлѣ, неоднократно уже указывалось, что Гербертъ
Спенсеръ не смогъ обосновать абсолютную трансцендентность и не-
познаваемость того основного начала, къ которому привела его
цѣль его разсужденій. Его абсолютное есть сила, могущество, энер-
гія, безконечное, источникъ сознанія, общая основа „я“ и „не-я“,
превосходящая разумъ и личность. Можно ли послѣ этого утвер-
ждать, что оно для насъ совершенно непознаваемо? и если всѣ эти
предикаты, которые Спенсеръ не затруднился придать абсолюту,
правомѣрны, то не очевидно ли, что они составляютъ зародышъ
познанія, способный прогрессировать и развиваться?

Чтобы опредѣлить значеніе Спенсеровскаго агностицизма, не-
обходимо изслѣдовать его принципъ. Принципъ этотъ объективизмъ.
Гербертъ Спенсеръ утверждаетъ, что примѣненіе чисто объектив-
наго метода есть условіе всякой науки, всякаго дѣйствительнаго
познанія. Факты—вотъ единственный источникъ знанія; и названіе

факта заслуживаетъ лишь то, что воспринято или можетъ быть воспринято, какъ внѣшняя вещь, противостоящая познающему субъекту, лишь то, что можетъ быть охвачено познаніемъ какъ законченный, прочный, отдѣльный объектъ, что можетъ быть точно выражено въ понятіи и словѣ.

Изъ такого ученія о познаніи, дѣйствительно, необходимо вытекаетъ, что сверхчувственное, если оно существуетъ, непознаваемо. Ибо очевидно, что оно не можетъ быть частью бытія, существующей бокъ о бокъ съ другими его частями, не можетъ быть объектомъ въ томъ смыслѣ, какой придаетъ этому термину объективизмъ. При такомъ пониманіи между нимъ и міромъ науки нѣтъ никакого перехода. Если сверхчувственное существуетъ, оно должно витать въ пустотѣ, на безконечномъ разстояніи отъ всѣхъ объектовъ, доступныхъ нашимъ средствамъ познанія. Для послѣдовательнаго объективизма абсолютное или не существуетъ или существуетъ буквально внѣ міра, въ области трансцендентнаго.

Вопросъ заключается въ томъ, является ли абсолютный объективизмъ возможной и правомѣрной точкой зрѣнія. Конечно, возможность объективистской точки зрѣнія есть постулатъ науки: основываясь на этой точкѣ зрѣнія, наука считаетъ себя вправе выдѣлять изъ совокупнаго матерьяла природы ясные и точно очерченные образы, группировать ихъ, сравнивать, сподчинять, противопоставлять, сближать. Но можно ли утверждать, что наука достигаетъ той совершенной объективности, къ которой она стремится? Не является ли скорѣе сама она, какъ и всѣ человѣческія дѣла, компромиссомъ между идеальнымъ и возможнымъ? Достигаетъ ли она когда-либо данныхъ, совершенно очищенныхъ отъ субъективнаго элемента, результатовъ, конкретное значеніе которыхъ нисколько не опиралось бы на чувство? Правда, въ наукахъ физико-математическихъ разумъ человѣческій приближается къ совершенной объективности, такъ что порой создается иллюзія, что эта послѣдняя въ одной области познанія возможно и нужно во всѣхъ его другихъ областяхъ. Почему всѣ науки должны быть построены по одному и тому же типу и почему типомъ этимъ должна быть физическая необходимость? Развѣ одного случая достаточно для того,

чтобы дѣлать изъ него общій выводъ? Почему именно наука составляетъ исключеніе изъ того общаго правила, что разумъ человѣческій видоизмѣняетъ свои понятія сообразно съ реальными объектами, а не навязываетъ ихъ реальнымъ объектамъ? Почему въ примѣненіи къ самой наукѣ методъ не долженъ приспособляться къ объекту?

Далеко не очевидно, что даже въ физическихъ наукахъ дѣйствительно устранены или могутъ быть устранены всякіе слѣды субъективизма. Но мы совершенно ясно видимъ, какое опустошеніе и искаженіе претерпѣли бы науки, касающіяся духовной области, если бы мы дѣйствительно попытались примѣнять къ нимъ чисто объективный методъ. Въ частности, можно ли такимъ путемъ выяснитъ тѣ специфическія и характерныя черты, которыя свойственны религиознымъ явленіямъ? Разсматриваемые исключительно извнѣ, они сводятся въ индивидуумѣ къ извѣстнымъ нервнымъ процессамъ, въ обществѣ — къ извѣстной суммѣ догматовъ, обрядовъ и учреждений. Объясненія ихъ пришлось бы искать въ какомъ-нибудь примитивномъ, заимствованномъ изъ повседневной жизни явленіи, вродѣ вѣры въ реальное существованіе двойника. Но развѣ элементами этого рода—внѣшними, обособленными, представимыми и измѣримыми явленіями—исчерпывается содержаніе дѣйствительныхъ религій? Развѣ во всѣхъ религіяхъ на протяженіи ихъ многовѣковаго развитія, развѣ въ религіи, которая существуетъ среди насъ самихъ, дѣйствительно нѣтъ ничего другого? Развѣ не имѣетъ никакого значенія внутренняя жизнь буддиста или христіанина, такая интенсивная, глубокая и богатая? Не есть ли мистицизмъ особая форма религиозной жизни? И неужели протестантизмъ лишенъ всякаго значительнаго содержанія? Здѣсь кажется, особенно умѣстно припомнить знаменитый стихъ Шекспира:

There are more things in heaven and earth, Horatio,
Than are dreamt of in your philosophy *).

Религія есть прежде всего соединительное звено между относи-

*) Слова Гамлета: «Есть, Гораціо, на небѣ и на землѣ такія вещи, которыя и не снились вашей философіи».

тельнымъ и тѣмъ абсолютнымъ, безконечнымъ и совершеннымъ, которое постигалъ Гербертъ Спенсеръ. Она есть въ то же время стремленіе развивать и направлять къ совершенству нашу субъективную жизнь и познаніе, чувство связи между внѣшнимъ, частнымъ, ограниченнымъ, невѣрнымъ бытіемъ и общимъ источникомъ всякаго бытія, — чувство, которое, какъ говоритъ Спенсеръ, само собою обнаруживается и какъ бы застигается нами врасплохъ въ томъ, что мы называемъ сознаниемъ.

Мы не можемъ всецѣло стать на сторону объективизма, такъ какъ въ дѣйствительности между субъектомъ и объектомъ нѣтъ настоящаго раздѣленія. Для того, чтобы уловить объектъ, какъ нѣчто обособленное, надо искусственно задать его себѣ, какъ задаетъ себѣ математикъ условія задачи. Объектъ и субъектъ, какъ они даны намъ въ природѣ, какъ они существуютъ въ дѣйствительности, составляютъ одно. Разумъ человѣческій, съ цѣлью привести себя въ соприкосновеніе съ вещами, создаетъ абстракціи, сводитъ реальные объекты къ понятіямъ, и значительную часть этой работы совершаетъ безотчетно. Религія есть таинственное сознание реальности жизни, реальности души и ея связи съ другими существами, которыя въ свѣтѣ нашего разсудка кажутся обособленными объектами, механически сталкивающимися между собой на подобіе атомовъ Демокрита.

Вотъ почему религія не можетъ состоять въ одномъ только утвержденіи и нѣмомъ обожаніи непознаваемаго трансцендентнаго. Гербертъ Спенсеръ даетъ намъ или слишкомъ много, или слишкомъ мало, какъ справедливо упрекаютъ его непримиримые натуралисты. „Человѣчество“ Огюста Конта мы признали понятіемъ несовершеннымъ и несостоятельнымъ на томъ основаніи, что человѣкъ въ основѣ своей есть существо, непрестанно выступающее за предѣлы себя самого. Съ еще большимъ правомъ отказываемся мы послѣдовать за Гербертомъ Спенсеромъ въ его попыткѣ поставить людей лицомъ къ лицу съ существомъ, изъ котораго все происходитъ, лишь для того, чтобы затѣмъ сказать имъ, что существо это для нихъ совершенно непостижимо, что оно ничего не можетъ имъ дать.

Припомнимъ цитированную выше фразу: „Is it not just pos-

sible that there is a mode of being as much transcending intelligence and will as these transcend mechanical motion“? „Развѣ невозможно допустить, что существуетъ форма бытія, въ такой же степени превосходящая разумъ и волю, въ какой эти послѣднія превосходятъ механическое движеніе?“

Выставить такое положеніе значитъ идти слишкомъ далеко. Какъ, постигая возможность такой формы бытія, удержаться отъ желанія, чтобы она была не только возможной, но и дѣйствительной? Какъ не искать средствъ для того, чтобы превратить эту возможность въ дѣйствительность! Развѣ разумъ, воля человѣческая не есть усиліе дать форму идеалу, заставить его спуститься въ нашъ міръ, въ нашу жизнь? И не являются ли естественнымъ и необходимымъ дополненіемъ къ словамъ Герберта Спенсера другія извѣстные слова: „Да придетъ царство твое, да будетъ воля твоя, на землѣ, какъ на небѣ“ Другими словами: „Будемъ молиться и дѣйствовать, чтобы это высшее царство истины, красоты и добра, которое предвидитъ человѣческій разумъ, не осталось простымъ идеаломъ, чтобы оно пришло къ намъ, чтобы оно реализовалось не только въ Непознаваемомъ и трансцендентной религіи абсолютнаго, но и въ томъ мірѣ, гдѣ мы живемъ, гдѣ мы любимъ, страдаемъ и работаемъ; не только на небѣ, но и на землѣ.

ГЛАВА III.

ГЕККЕЛЬ И ЕГО МОНИЗМЪ.

I. Доктрина Геккеля относительно религіи и науки.— Конфликты между религіей и наукой.—Эволюціонистскій методъ, какъ научное и рациональное рѣшеніе тѣхъ загадокъ, которыя даютъ религіямъ право на существованіе.—Религіозная потребность. Послѣдовательный переходъ отъ того, что можетъ быть использовано въ существующихъ религіяхъ, къ эволюціонистскому монизму, какъ религіи.

II. Цѣнность доктрины. I. Идея научной философіи: Какимъ образомъ переходитъ Геккель отъ науки къ философіи?—2. Научная фило-

софія, какъ отрицаніе и замѣна религій: какимъ образомъ переходитъ Геккель отъ монизма, какъ философіи, къ монизму, какъ религіи?

III. Научная философія и научная мораль въ современную эпоху.—Научная философія: неясность и расплывчатость этого понятія. Мораль солидарности: двусмысленность этого термина.—Тамъ, гдѣ дѣло идетъ объ отношеніи человѣка къ вещамъ, дуализмъ сохраняется.

Ни система Огюста Конта, ни система Герберта Спенсера не въ состояніи даровать разуму человѣческому устойчиваго равновѣсія. Человѣку, царю природы, органу и опорѣ Великаго Существа, тѣсно въ томъ чисто человѣческомъ мірѣ, которымъ довольствовался Огюстъ Контъ. Непознаваемое Герберта Спенсера не можетъ оставаться въ тѣхъ границахъ, въ которыя этотъ послѣдній хотѣлъ его замкнуть. Непознаваемое, если только оно существуетъ, должно расширяться и наложить свою печать на реальный міръ. Обѣ системы слишкомъ дуалистичны. Огюстъ Контъ все болѣе и болѣе отдѣлялъ человѣка отъ природы, Гербертъ [Спенсеръ] противопоставлялъ абсолютное относительному. Если бы удалось, наконецъ, вполне преодолѣть дуализмъ, если бы удалось утвердить на несокрушимомъ основаніи коренное единство всѣхъ вещей, то не могло ли бы самое это единство послужить исходнымъ пунктомъ для окончательнаго рѣшенія вѣчно тревожнаго вопроса объ отношеніяхъ между религіей и наукой?

Такова точка зрѣнія Эрнста Геккеля.

Знаменитый профессоръ зоологіи въ Іенскомъ университетѣ является не только оригинальнымъ и ученымъ авторомъ „Общей Морфологіи Организмовъ“ (*Die Generelle Morphologie der Organismen*. 1866) и творцомъ теории филогенезиса. Въ такихъ своихъ трудахъ, какъ „естественная исторія міроздавнiя“ (*Natürliche Schöpfungsgeschichte*. 1868), переведенная на двѣнадцать языковъ, *) или „Монизмъ какъ связь между религіей и наукой“ **) (*Monismus als Band zwischen*

Religion und Wissenschaft. 1893), „Міровыя загадки“ *) (*Die Welträtsel*. 1899), „Религія и эволюція (*Religion und Evolution*. 1906), онъ изложилъ свои философскіе взгляды. Взгляды эти независимо отъ того значенія, которое придаетъ имъ выдающаяся личность автора, имѣютъ еще тотъ интересъ, что въ нихъ ярко выразилось міросозерцаніе, широко распространенное въ настоящее время, особенно въ мірѣ ученыхъ.

I.

ДОКТРИНА ГЕККЕЛЯ ОТНОСИТЕЛЬНО РЕЛИГИИ И НАУКИ.

По мнѣнію Геккеля, пора покончить съ этой традиціей взаимнаго дипломатичанія и абстрактныхъ метафизическихъ контроверзъ, на почвѣ которой проблема всегда исчерпывается тѣмъ, что понятіе религіи и понятіе науки, худо ли, хорошо ли, но во всякомъ случаѣ чисто словеснымъ образомъ приспособляются другъ къ другу. Надо наконецъ сопоставить открыто не пустыя метафизическія сущности, не религію въ себѣ и науку въ себѣ, а религію и науку, какъ онѣ существуютъ въ дѣйствительности, въ ихъ специфическомъ реальномъ содержаніи, сопоставить тѣ выводы, къ которымъ онѣ приходятъ, тѣ принципы, на которые онѣ опираются. Такую попытку предпринялъ, напримѣръ, Дрэперъ въ своей извѣстной книгѣ *Conflict of Science and Religion* (1875), такую попытку предпринимаетъ и самъ Геккель, точно опредѣляя условія конфликта и методъ, ведущій къ его разрѣшенію.

Оставимъ въ сторонѣ, говорить онъ въ началѣ своихъ „Міровыхъ Загадокъ“, какъ римскій папизмъ, такъ и правовѣрные протестантскія секты, которыя ничуть не уступаютъ ему въ своемъ невѣжествѣ и въ своихъ грубыхъ суевѣріяхъ. Перенесемся на точку зрѣнія либеральнаго протестантскаго пастора, который получилъ

*) Между прочимъ и на русскій, подъ заглавіемъ: „Естественная исторія міротворенія“, 2 т. изд. „Мысль“ 1908—9.

**) Русск. пер. изд. „Мысль“ СПб. 1907.

*) Русск. пер. Капелюша, изд. „Мысль“, 1906.

хорошее среднее образование и отводитъ въ своемъ просвѣщенномъ сознаніи достаточное мѣсто правамъ разума. И вотъ тутъ то, на ряду съ моральными поученіями и гуманитарными чувствами, вполне гармонирующими съ нашими идеями, мы наталкиваемся на такіа представленія о Богѣ, о мірѣ, о человѣкѣ, которыя прямо противоположны даннымъ научнаго опыта.. *)

Вотъ нѣкоторые образчики этихъ несообразностей.

Человѣкъ для нашего пастора является центромъ и цѣлью всей земной жизни и, въ конечномъ счетѣ, всей вселенной.

Возникновеніе и сохраненіе міра объясняется такъ называемымъ твореніемъ и промысломъ божіимъ. Это твореніе аналогично работѣ инженера, который, желая дать образчикъ своего искусства, разрабатываетъ идею болѣе или менѣе сложной машины, набрасываетъ ея планъ и наконецъ строитъ ее, пользуясь подходящими для этой цѣли матерьялами. Затѣмъ онъ наблюдаетъ за работой своей машины, охраняя ее отъ снашивания и случайныхъ поломокъ.

Такъ какъ Богъ созданъ по образцу человѣка, то нѣтъ ничего проще, какъ объявить, что онъ создалъ человѣка по своему подобию. Отсюда третій догматъ, довершающій апофеозъ человѣческаго организма: природа человѣка двойственна; человѣкъ состоитъ изъ матерьяльнаго тѣла и нематерьяльной души, вдохнутой въ него Богомъ. И душа его, обладающая безсмертіемъ, является въ этомъ мірѣ лишь временнымъ жителемъ бреннаго тѣла.

Эти догматы образуютъ основу моисеевой космогоніи. Въ своихъ существенныхъ элементахъ они входятъ въ составъ многихъ другихъ религій. Сущность ихъ—антропоморфическое представленіе о природѣ, какъ объ искусственномъ продуктѣ нѣкоторой сверхприродной силы. Ничто, имѣющее въ природѣ, не возникаетъ изъ нея самой. Богъ, создавшій природу и охраняющій ее, по своему произволу распоряжается тѣми законами, которые ею управляютъ, и сами законы эти не что иное, какъ проявленія свободной воли Творца.

Основа этихъ догматовъ—преданіе, т. е. передача изъ поколѣ-

нія въ поколѣніе свѣдѣній, доставленныхъ сверхъестественнымъ откровеніемъ.

Таковы положенія, утверждаемыя религіями. Посмотримъ теперь, что говорить о тѣхъ же самыхъ предметахъ наука.

Необходимо точно опредѣлить ту позицію, которую долженъ занять ученый, желая отвѣтить на этотъ вопросъ.

Метафизики говорятъ обыкновенно, что предметы, о которыхъ идетъ здѣсь дѣло, не касаются науки, что они безусловно выходятъ за предѣлы компетенціи ея орудій познанія. И нѣкоторые ученые, довольствуясь своими лабораторными работами, дѣйствительно не интересуются вопросами, которыхъ нельзя разрѣшить при помощи инструментовъ и вычисленій. Мы знаемъ только факты, говорятъ эти ученые, изъ-за деревьевъ не видящіе лѣса. Вотъ источникъ того недоразумѣнія, которое все болѣе и болѣе укрѣпляется въ умахъ. Благодаря тому, что профессиональные ученые, по трусости ли, или изъ презрѣнія, или вслѣдствіе индифферентизма, воздерживаются отъ обсужденія вопроса, теологи и метафизики продолжаютъ безнаказанно догматизировать. Получается впечатлѣніе, что наука и религія живутъ въ совершенно различныхъ мірахъ, такъ что положенія ихъ никогда не могутъ столкнуться между собой. Видимость эта будетъ поддерживаться до тѣхъ поръ, пока наука будетъ ограничиваться эмпирическими изслѣдованіями, пренебрегая вопросами философскаго порядка. Наука начала съ изслѣдованія деталей: это было въ порядкѣ вещей, это придавало точность и опредѣленность достигнутымъ ею результатамъ. Но пора и ей приступить, съ своей стороны, къ обобщеніямъ, и въ этихъ, тревожащихъ умы человѣческіе, вопросахъ о происхожденіи вещей противопоставить аргументы опыта и разума догматамъ чувства и воображенія. Пришло наконецъ время создать научную философію, т. е. раціональное истолкованіе результатовъ науки, и рассмотреть здѣсь вопросы, до сихъ поръ составлявшіе монополію теологовъ и метафизиковъ.

Вотъ тотъ выводъ, который по Геккелю вытекаетъ изъ современнаго состоянія науки, созданнаго трудами такихъ людей, какъ Ламаркъ, Гете, Дарвинъ. Благодаря открытіямъ и теоріямъ этихъ великихъ людей мы теперь ясно видимъ, каковы главнѣйшіе законы природы и каково ихъ значеніе.

*) Мировыя Загадки, гл. I.

Философія, возникающая изъ науки, можетъ быть резюмирована въ двухъ словахъ: монизмъ и эволюціонизмъ. Съ одной стороны бытіе едино, всѣ существа имѣютъ одинаковую природу, такъ что всякія различія между ними носятъ количественный характеръ, являются различіями въ степени. Съ другой стороны бытіе не есть нѣчто неподвижное, въ немъ заложено начало измѣнчивости: измѣненія, въ основѣ своей чисто механическія и подчиненныя непоколебимымъ законамъ, являются источникомъ разнообразія существъ, которыя, такимъ образомъ, представляютъ продуктъ совершенно естественнаго творенія.

Съ высоты этой философіи должна отнынѣ наука разсматривать тѣ вопросы, которыми занимается религія.

Такимъ образомъ, съ этой точки зрѣнія, наука должна противопоставить религіознымъ догматамъ свои діаметрально противоположныя выводы.

Согласно научной философіи, человѣкъ не можетъ быть центромъ и цѣлью вселенной. Человѣкъ есть звено въ цѣпи существъ, связанное съ другими звеньями совершенно такимъ же образомъ, какъ черви связаны съ протистами или рыбы съ червями. Превосходство его есть лишь одинъ изъ частныхъ случаевъ тѣхъ необычайныхъ успѣховъ, которые въ теченіе міровой эволюціи сдѣлали позвоночные по сравнению со своими сородичами.

Искусственному творенію міра наука противопоставляетъ естественное твореніе. Природа въ себѣ самой заключаетъ всѣ тѣ силы, которыя необходимы для того, чтобы произвести всѣ встрѣчающіяся въ ней формы бытія. Виды произошли одни изъ другихъ путемъ закономѣрныхъ превращеній, порядокъ которыхъ мы въ настоящее время въ состояніи точно опредѣлить. И, такимъ образомъ, мифъ творенія наука замѣщаетъ естественной исторіей міра.

Догматъ о безсмертіи души находится въ не менѣе рѣзкомъ противорѣчій съ наукой, для которой человѣческій индивидуумъ, подобно всѣмъ другимъ существамъ, есть лишь преходящее собраніе матеріальныхъ частицъ.

Общая основа всѣхъ религіозныхъ догматовъ есть антропоморфизмъ, искусственное твореніе, сверхъестественное бытіе. Этимъ понятіямъ наука противопоставляетъ натурализмъ, принципъ непрерыв-

ности, естественное твореніе. Въ природѣ не существуетъ ничего такого, что не объяснялось бы самою природой. Ни до природы, ни надъ нею нѣтъ рѣшительно ничего. Для того, кто понимаетъ значеніе законовъ природы, въ особенности значеніе естественнаго подбора и эволюціи, природа сама есть свой творецъ и источникъ своего прогресса. Наука находится въ такомъ же отношеніи къ религіи, какъ Дарвинъ къ Моисею.

Противоположности доктрины соотвѣтствуютъ противоположность основаній. Религіи покоятся на откровеніи, наука знаетъ только опытъ. Ни одна идея не имѣетъ въ ея глазахъ цѣнности, разъ она не является ни выраженіемъ непосредственно данныхъ фактовъ, ни результатомъ поведенія, опредѣляемаго естественными законами и ассоціаціей идей.

Такимъ образомъ отнынѣ религіозная иллюзія невозможна, если только мы не будемъ нарочно закрывать себѣ глаза, чтобы не видѣть истины. Разсматривая современную науку, какъ она создана Ламарками, Дарвинами, мы находимъ прямую противоположность, абсолютную несогласимость между утвержденіями науки и утвержденіями религіи въ области основныхъ вопросовъ бытія и познанія. Поэтому просвѣщенный и послѣдовательный умъ не можетъ одновременно признавать и то и другое. Ему необходимо сдѣлать выборъ.

Но философія монистическаго эволюціонизма, или научная философія, создавшая этотъ конфликтъ, даетъ въ то же время средства для его разрѣшенія.

Согласно этой философіи, умъ, воспитанный научными методами, не можетъ колебаться ни въ одномъ изъ пунктовъ, гдѣ обнаруживается указанный конфликтъ. Убѣжденіе въ томъ, что откровеніе, вѣра, т. е. въ послѣднемъ счетѣ эмоція и чувства представляютъ не только субъективныя состоянія сознанія, но также источники познанія, свойственно низшей стадіи интеллектуальнаго развитія, превзойденной современнымъ человѣкомъ. Человѣкъ, стоящій на высотѣ современнаго развитія, знаетъ, что познаніе доставляется намъ исключительно опытомъ и размышленіемъ, соединеніе которыхъ образуетъ то, что мы называемъ разумомъ. Правда, разумъ не принадлежитъ въ одинаковой степени

всѣмъ людямъ. Онъ развился въ челоѣкъ благодаря прогрессу культуры; и даже въ настоящее время челоѣкъ, чуждый современной культурѣ, обладаетъ разумомъ ровно настолько же, насколько наши ближайшіе родственники среди млекопитающихъ: обезьяны, собаки или слоны.

Признавъ указанные выше принципы, челоѣкъ не можетъ не присоединиться къ выводамъ научной философіи. Ибо выводы эти, бывшіе до Ламарка и Дарвина лишь взглядами, послѣ работъ этихъ ученыхъ стали опытными истинами въ такой же степени, какъ, напримѣръ, законы физики. Великій прогрессъ XIX вѣка, аналогичный тому, который былъ осуществленъ Ньютономъ въ XVII вѣкѣ, состоитъ въ томъ, что біологическія явленія сведены къ такимъ же естественнымъ и механическимъ законамъ, какіе господствуютъ среди мертвой природы. Въ настоящее время благодаря методическому наблюденію и опыту мы совершенно точно знаемъ, что одни и тѣ же великіе вѣчные законы, законы желѣзные, дѣйствуютъ въ жизненныхъ проявленіяхъ животныхъ и растений, въ ростѣ кристалловъ, въ силѣ расширенія пара.

Тотъ универсальный натурализмъ, который наука ставитъ на мѣсто искусственнаго сверхнатурализма религіи, является въ наше время не просто гипотезой, отвѣчающей требованіямъ научнаго духа, а фактической истиной.

Быть можетъ, это заключеніе кому-нибудь покажется слишкомъ смѣлымъ. Изъ того, что въ настоящее время мы объясняемъ механически, т. е. научно, извѣстное число явленій, которыя нѣкогда казались необъяснимыми безъ вмѣшательства сверхъестественныхъ силъ, еще не слѣдуетъ, что все будетъ объяснено или, хотя бы, можетъ быть объяснено этимъ методомъ. Вѣрно ли, что наука совершенно и навсегда изгнала тайну? А если тайна остается, если въ нѣкоторыхъ пунктахъ вселенной она можетъ остаться навсегда, не сохраняетъ ли подъ собою почву религія со своими эмоціями, со своими откровеніями? Откуда же, если не отсюда, пронстекаетъ убѣжденіе, что челоѣческій умъ со всѣхъ сторонъ окруженъ непроницаемыми тайнами? И не потому ли челоѣкъ обращается къ откровенію, что оно даетъ ему отвѣты на извѣстные вопросы, которыхъ онъ не можетъ рѣшить разумомъ.

Еще совсѣмъ недавно, говоритъ Геккель, въ 1880 году, на за-сѣданіи берлинской академіи наукъ, посвященномъ чествованію памяти Лейбница, профессоръ Эмиль Дюбуа Реймонъ заявилъ, что въ мірѣ есть семь загадокъ, изъ которыхъ по меньшей мѣрѣ четыре абсолютно неразрѣшимы. Ignorabimus! („не узнаемъ!“),— таково будетъ по этимъ вопросамъ послѣднее слово науки. Эти четыре неразрѣшимыя загадки по Дюбуа Реймону таковы: сущность матеріи и силы, происхожденіе движенія, происхожденіе элементарнаго ощущенія и свобода воли (предполагая, конечно, что субъективное сознаніе свободы не разсматривается, какъ иллюзія). Три остальные загадки: происхожденіе жизни, кажущаяся цѣлесообразность природы, происхожденіе мысли и языка могутъ быть, хотя и съ величайшими трудностями, сведены къ механизму научнаго объясненія.

Противъ такого рода заявленій надо по мнѣнію Геккеля бороться со всею возможной энергіей, ибо они все ставятъ подъ знакомъ вопроса. Если тайна допущена въ одномъ пунктѣ, что мѣшаетъ ей появиться въ другомъ? Необходимо настаивать, что въ наше время наука въ правѣ провозгласить абсолютно: въ мірѣ для челоѣка нѣтъ больше тайнъ.

Трудности возникаютъ здѣсь лишь вслѣдствіе того, что сначала подъ именемъ матеріи разумѣютъ нѣчто совершенно безформенное и инертное, а затѣмъ спрашиваютъ себя, какимъ образомъ изъ этой пустоты могли возникнуть такія вещи, какъ сила, движеніе, ощущеніе? Но гипотеза, отъ которой при этомъ отправляются, совершенно произвольна и фантастична. Такого субстрата нельзя ни представить себѣ, ни найти въ опытѣ. Наука, признающая только факты, не можетъ исходить изъ основанія подобнаго рода. Данное, не сводимое ни на что дальнѣйшее, а слѣдовательно первичное для науки, есть не пассивная, неопредѣленная субстанція, неспособная къ движенію и дѣйствію безъ толчка или возбужденія извнѣ, а субстанція, по существу своему одушевленная и въ то же время протяженная, т. е. матерія и сила или духъ.

„Мы полагаемъ вмѣстѣ съ Гете, говоритъ Геккель, что ни матерія не можетъ существовать и дѣйствовать безъ духа, ни духъ безъ матеріи. И мы примыкаемъ къ широкому монизму Спинозы: ма-

терія, или субстанція безконечно протяженная, и духъ, или субстанція чувствующая и мыслящая, суть два основные атрибута или первичныя качества нѣкоторой, обнимающей собой всѣ вещи, божественной сущности или міровой субстанціи“ *).

Въ этихъ понятіяхъ нѣтъ рѣшительно ничего мистическаго. Они покоятся: во-первыхъ, на законѣ сохраненія матеріи и законѣ сохраненія силы, установленныхъ одинъ Лавуазье, другой Мейеромъ и Гельмгольцемъ,—во-вторыхъ, на единствѣ обоихъ этихъ законовъ, единствѣ, которое наука вынуждена признать, которое въ конечномъ счетѣ есть необходимый выводъ изъ самого принципа причинности.

Гете въ своихъ *Wahlverwandtschaften* показалъ, что сродство, испытываемое людьми, есть лишь усложненіе сродства, обнаруживающагося между частицами физическихъ тѣлъ. Непреодолима страсть, привлекающая Париса къ Еленѣ, заставляющая его забыть всѣ требованія разума и морали, есть та же самая бессознательная сила притяженія, которая заставляетъ сперматозондъ вѣдриться въ яичко, чтобы оплодотворить его; это то же самое стремительное движеніе, которое присоединяетъ два атома водорода къ одному атому кислорода, чтобы образовать молекулу воды. Итакъ, мы имѣемъ всѣ основанія сказать вмѣстѣ со старикомъ Эмпедокломъ, что любовь и ненависть управляютъ элементами. Этотъ взглядъ генія въ настоящее время есть фактъ, установленный опытомъ.

Такимъ образомъ, Геккель считаетъ доказаннымъ, что самъ атомъ обладаетъ извѣстнымъ зачаткомъ чувствъ и склонности, т. е. зачаткомъ души. То же самое слѣдуетъ сказать о молекулахъ, составленныхъ изъ двухъ или нѣсколькихъ атомовъ, и о соединеніяхъ этихъ молекулъ, все болѣе и болѣе сложныхъ **).

Соединенія эти образуются чисто механическимъ способомъ, но именно въ силу самого усложненія механизма, усложняется и дифференцируется вмѣстѣ съ элементами матеріальными элементъ психическій.

*) Міровыя Загадки, гл. I.

**) Міровыя Загадки, гл. XII.

Опираясь на изложенные принципы, наука разрѣшаетъ или, по крайней мѣрѣ, пріобрѣтаетъ увѣренность, что она можетъ разрѣшить всѣ вопросы.

Началомъ всего она считаетъ на ряду съ вѣсомой и инертной матеріей матерію невѣсомую или эфиръ, который находится въ вѣчномъ движеніи и непрерывно влияетъ на матерію вѣсомую, испытывая съ ея стороны обратное воздѣйствіе. Этихъ элементовъ, раздвояющихъ въ себѣ міровую субстанцію, достаточно для того, чтобы уяснить себѣ главнѣйшія явленія природы.

Но наука еще ничего не достигла, если она не разобралась въ наиболѣе обширной и трудной изъ всѣхъ проблемъ, представляющихся уму человѣческому: въ проблемѣ происхожденія и развитія міра. И вотъ для рѣшенія этой то проблемы она обладаетъ отнынѣ магическимъ словомъ, завѣшаннымъ ей Ламаркомъ и Дарвиномъ: Эволюція. По законамъ эволюціи одни существа естественно происходятъ изъ другихъ; ихъ развитіе, ихъ созданіе объясняется простымъ дѣйствіемъ однообразнаго механизма. Правда тысячи проблемъ еще остаются неразрѣшенными; но тѣхъ, которыя уже разрѣшены, совершенно достаточно, чтобы доказать, что всѣ частныя вопросы, касающіеся творенія, неразрывно связаны между собой, что они представляютъ изъ себя одну проблему, охватывающую всѣ вещи, и что ключъ къ рѣшенію одной проблемы является поэтому ключемъ къ рѣшенію всѣхъ остальныхъ.

Но каково же происхожденіе самой эволюціи? Быть можетъ приходится приписать ее дѣйствію сверхъестественнаго начала и такимъ образомъ по отношенію къ міру въ цѣломъ сохранить то самое чудо, которое было изгнано изъ его отдѣльныхъ частей?

Мы были бы вынуждены къ этому выводу, если бы приняли за основное начало матерію, лишенную силы, и потому неспособную эволюционировать самостоятельно. Но та одушевленная субстанція, которую мы допустили, въ себѣ самой заключаетъ источникъ измѣненія и творенія. Она не исключаетъ Бога, она сама есть Богъ, Богъ внутренний, тождественный съ природой. Если ученый отвергаетъ теизмъ, то не менѣе рѣшительно отвергаетъ онъ атеизмъ. Для него Богъ и міръ едино суть. Пантеизмъ—вотъ научное міросозерцаніе.

Такимъ образомъ передъ лицомъ современной науки исчезаютъ мнимыя загадки, связанныя съ вопросомъ о происхожденіи матеріи, силы, движенія и ощущенія. Что же касается вопроса о свободѣ воли, который въ теченіе двухъ тысячъ лѣтъ занималъ міръ и породилъ такое множество книгъ, заполняющихъ наши библіотеки пыльнымъ хламомъ, то и онъ въ настоящее время представляетъ не болѣе, чѣмъ воспоминаніе. Какое значеніе могутъ имѣть смутныя внушенія чувства при сопоставленіи съ выводами науки? Конечно, воля не есть сила инертная. Это способность къ реакціямъ автоматическимъ и сознательнымъ, имѣющая опредѣленное направленіе, оказывающая извѣстное вліяніе. Но импульсы, неотдѣлимые отъ жизни, объясняютъ это свойство; что же касается образа дѣйствія, присущаго волѣ, то здѣсь усматриваютъ свободу лишь потому, что, примѣняя абстрактный и дуалистическій методъ метафизиковъ, отдѣляютъ эту способность отъ условій ея существованія. Нѣтъ воли, какъ чего-то обособленнаго отъ тѣхъ обстоятельствъ, подъ вліяніемъ которыхъ она дѣйствуетъ. Всякая дѣйствительная воля обременена тысячею опредѣленныхъ импульсовъ, отложившихся въ ней благодаря наслѣдственности. И каждое изъ ея рѣшеній есть приспособленіе преобладающей склонности къ окружающимъ обстоятельствамъ. Наиболѣе сильный мотивъ получаетъ преобладаніе механически, въ силу законовъ, управляющихъ статикой эмоцій. Если отвлеченная и словесная воля кажется свободной, то воля конкретная причинно опредѣлена, какъ и всѣ вещи нашего міра.

Итакъ всѣ загадки Дюбуа Реймона разрѣшимы; мало того, въ настоящее время они уже разрѣшены. Нѣтъ ничего непознаваемаго. Есть только непознанное; и отнынѣ наше незнаніе касается не принциповъ вещей, а только ихъ отдѣльныхъ частныхъ. То обстоятельство, что незнаніе это громадно и навсегда должно остаться значительнымъ, не имѣетъ существеннаго значенія для философа.

Было бы однако ошибкой провозгласить просто на просто: нѣтъ болѣе никакихъ загадокъ. Одна загадка остается и остается неизбѣжно: это проблема субстанціи. Что представляетъ изъ себя эта чудесная сила, которую ученый называетъ „Природа“ или „Вселенная“, идеалистъ — „Субстанція“, или „Космосъ“, вѣрующій —

„Творецъ“, или „Богъ“? Можно ли утверждать, что изумительный прогрессъ современной космологіи рѣшилъ проблему субстанціи или, по крайней мѣрѣ, приблизился къ ея рѣшенію?

На дѣлѣ послѣдняя основа природы извѣстна намъ не лучше, чѣмъ Анаксимандру и Эмпедоклу, Спинозѣ и Ньютону, Канту и Гете. Мало того, мы должны признаться, что сущность этой субстанціи становится для насъ все болѣе таинственной, все болѣе загадочной, по мѣрѣ того какъ мы глубже познаемъ ея атрибуты и ея эволюцію. Мы не знаемъ той „вещи въ себѣ“, которая дѣйствуетъ за познаваемыми нами явленіями.”

Но къ чему такъ беспокоиться по поводу этой вещи въ себѣ, разъ мы не имѣемъ способа ее изучить, разъ мы не знаемъ даже съ достовѣрностью, существуетъ ли она? Предоставимъ метафизикамъ бесплодную возню съ этимъ неосязаемымъ фантомомъ, и въ качествѣ ученыхъ и реалистовъ обратимся лучше къ тѣмъ колоссальнымъ успѣхамъ, которые сдѣлала наша наука и наша философія *).

* * *

Итакъ въ итогѣ очной ставки религіи и науки оказывается, что отстаиваемыя ими позиціи прямо противоположны, причемъ философское испытаніе той и другой стороны совершенно уничтожаетъ догматы религіи въ пользу выводовъ науки. Слѣдуетъ ли отсюда, что религіи всецѣло относятся къ области прошлаго на ряду съ другими явленіями, уничтоженными временемъ, имѣющими исключительно историческій интересъ?

Можно подписаться подъ этимъ выводомъ, если разсматривать религію и науку, какъ два отвлеченныя ученія, оторванныя отъ ихъ общей опоры, живой души человѣческой. Но религія не есть изобрѣтеніе, предназначенное для удовлетворенія тщеславія теологовъ: она ствѣчаетъ извѣстнымъ существеннымъ потребностямъ человѣка; и пока не будетъ доказано, что потребности эти могутъ найти себѣ полное и совершенное удовлетвореніе въ другомъ мѣ-

*) Міровыя загадки. Заключение.

ствъ, разрушенная религія будетъ снова возрождаться, несмотря ни на что, и будетъ возрождаться съ полнымъ правомъ, въ качествѣ дѣйствительно необходимаго фактора человѣческой жизни.

Одною изъ этихъ настоятельныхъ потребностей духа человѣческаго, отъ которыхъ невозможно отвертываться, является стремленіе объяснить себѣ происхожденіе и природу вещей. Этотъ запросъ наука оставляетъ безъ удовлетворенія, поскольку она ограничивается регистраціей явленій и изслѣдованіемъ частныхъ законовъ. И только научная философія сообщаетъ наукѣ все ея значеніе, выводя изъ опытныхъ открытій рѣшеніе великихъ загадокъ міра. Такимъ образомъ, въ теоретической области устраненіе религіи есть въ настоящее время совершившійся фактъ.

Но человѣкъ имѣетъ не только теоретическія потребности; ему присущи также потребности практическія. Онъ есть не только разумъ, но также сердце и чувство; и этотъ элементъ его природы, будучи не менѣе реальнымъ и существеннымъ, долженъ съ своей стороны получить удовлетвореніе. Наука получить право дать религіи чистую отставку лишь тогда, когда она сумѣетъ лучше, чѣмъ теперь, и лучше своей соперницы удовлетворить не только умъ человѣка, но и его сердце.

Ученый, выработавшій изъ себя философа, умѣющій довести до конца тѣ индукціи, начало которымъ положено наукой, чуждъ всякихъ сомнѣній въ этомъ вопросѣ. Въ его глазахъ практическое значеніе науки не меньше ея теоретическаго значенія. Онъ въ состояніи доказать, что наука своими ученіями о мірѣ и жизни способна, и только она одна способна удовлетворить сердце человѣка.

Но онъ не можетъ отрицать, что эта перспектива имѣетъ пока преимущественно теоретическое значеніе. На дѣлѣ практическое дѣйствіе науки не можетъ быть сразу осуществлено во всѣхъ деталяхъ. Надолго еще тутъ останутся пробѣлы, которые будутъ заполняться религіями. И не только фактически религіи сохраняются до тѣхъ поръ, пока наука не окажется въ состояніи взять на себя всѣ выполняемыя ими функціи, но и принципиально сохраненіе ихъ въ теченіе этого періода придется разсматривать, какъ полезное и желательное въ извѣстныхъ отношеніяхъ.

Итакъ, недостаточно теоретически провозгласить уничтоженіе религій. Фактически онѣ существуютъ, и въ теченіе извѣстнаго времени имъ будетъ еще принадлежать существенная роль. Поэтому необходимо, чтобы наука жила въ мирѣ съ ними, необходимо найти связь между религіей и наукой.

И связь эта осуществляется философіей, разумѣется монистической и эволюционистской, гарантирующей для будущаго времени исключительное господство науки.

Эта философія, доведенная до своихъ крайнихъ практическихъ послѣдствій, приводитъ къ культу Истины, Добра и Красоты реальной троицы, призванной занять мѣсто воображаемой троицы теологовъ *).

Каково же съ точки зрѣнія этой троицы должно быть отношеніе монизма къ религіи, которую обыкновенно считаютъ самой высокой: къ христіанству?

Поскольку дѣло касается Истины, монизмъ рѣшительно ничего не можетъ сохранить изъ, такъ называемаго, религіознаго откровенія. Откровеніе это проповѣдуетъ потустороннее царство, не имѣющее для насъ никакого смысла, оно низводитъ до степени призрачныхъ явленій то, что для насъ есть единственная реальность.

Въ пониманіи Красоты противорѣчіе между монизмомъ и христіанствомъ особенно громадно. Христіанство учитъ презрѣнію къ природѣ, старается внушить отвращеніе къ ея очарованіямъ, проповѣдуетъ борьбу съ естественными склонностями. Оно превозноситъ аскетизмъ, хочетъ, чтобы тѣло человѣческое было истощено и лишено привлекательности. Оно не довѣряетъ искусству, созданія котораго всегда могутъ стать для человѣка идолами, замѣняющими Бога. То, что называютъ христіанскимъ искусствомъ, въ дѣйствительности во всѣ времена представляло изъ себя протестъ живого воображенія противъ непримиримой духовности христіанства. Что общаго имѣютъ, на примѣръ, обширные, великолѣпные готическіе соборы съ религіей, для которой земля есть только долина слезъ? Христіанское искусство есть внутреннее противорѣчіе.

*) Монизмъ и т. д.

Напротивъ, монизмъ по существу своему натуралистичный, является другомъ красоты, которую онъ разсматриваетъ, какъ самостоятельную цѣнность. Онъ долженъ поэтому изгнать христіанство изъ области искусства точно такъ же, какъ и изъ области науки.

Остается культъ Добра. Здѣсь монистическая религія совпадаетъ въ значительной своей части съ религіей христіанской. Само собою разумѣется, рѣчь идетъ только о первоначальномъ и чистомъ христіанствѣ, какимъ оно выступаетъ въ евангеліяхъ и въ посланіяхъ апостола Павла. Большинство моральныхъ предписаній этого христіанства представляютъ заповѣди любви и терпимости, состраданія и взаимной поддержки,—заповѣди, къ которымъ монизмъ всецѣло присоединяется. Впрочемъ, заповѣди эти не являются открытіемъ христіанства: онъ гораздо старше послѣдняго. На практикѣ онъ столь же часто соблюдаются невѣрующими, какъ нарушаются вѣрующими. Кромѣ того адептами религіи откровенія онъ зачастую преувеличиваются; альтруизмъ раздувается въ такой степени, что совершенно поглощаетъ эгоизмъ,—монизмъ, наоборотъ, старается сохранить въ равновѣсіи оба эти стремленія, одинаково естественныя для человѣка. Но поскольку христіанская религія, способствуя торжеству этихъ существенныхъ принциповъ, соблюдаетъ надлежащую мѣру, она можетъ содѣйствовать моральному прогрессу и быть союзницей монизма. Поэтому, съ этой точки зрѣнія, она заслуживаетъ активной поддержки во имя самого монизма.

Такимъ образомъ, этотъ послѣдній образуетъ искомое связующее звено между религіей и наукой.

Въ общемъ, линія поведенія должна состоять въ томъ, чтобы разумно пользоваться религіями, стараясь мало-по-малу сдѣлать ихъ содѣйствіе бесполезнымъ, подобно тому, какъ для перехода черезъ рѣку мы пользуемся мостками, которые намъ совершенно не нужны, разъ мы уже достигли противоположнаго берега.^{*}

Первая мѣра, которую необходимо предпринять въ этихъ видахъ, это достигнуть полного отдѣленія церкви отъ государства, чтобы лишить церковь искусственной поддержки со стороны государства и заставить ее жить исключительно на свои собственные средства.

Необходимымъ положительнымъ дополненіемъ къ этой отрица-

тельной мѣрѣ является реформа воспитанія. Воспитаніе есть великое общественное дѣло, которое надо освобождать отъ вліянія религіи. Воспитаніе должно имѣть своею цѣлью формированіе человѣка, всего человѣка; оно должно воздѣйствовать на чувства не менѣе, чѣмъ на интеллектъ, на религіозную душу не менѣе, чѣмъ на познающій умъ.

Общественное воспитаніе не можетъ принять никакой конфессіонной формулы: онъ исключаетъ эти формулы изъ школы, оставляя ихъ на долю воспитанія въ семьѣ. Общественное воспитаніе примѣняетъ къ дѣлу и проповѣдуетъ принципы научной морали, т. е. то практическое ученіе, которое вытекаетъ изъ эволюціонистскаго монизма. Оно не игнорируетъ существующія религіи, но дѣлаетъ ихъ предметомъ новой науки: сравнительной религіи. Мифы и легенды христіанства разсматриваются этой послѣдней не какъ истины, а какъ поэтическіе вымыслы, аналогичные мифамъ грековъ и римлянъ. Этическое и эстетическое значеніе мифовъ не уменьшается отъ того, что они будутъ сведены къ своему дѣйствительному источнику, человѣческому воображенію: цѣнность ихъ отъ этого только вырастетъ.

Человѣкъ будущаго, обладая наукой и искусствомъ, тѣмъ самымъ будетъ обладать и религіей; онъ не будетъ, поэтому, чувствовать потребности замкнуться въ ограниченномъ пространствѣ, называемомъ церковью. Вездѣ въ этомъ обширномъ мірѣ на ряду съ жестокой борьбой за существованіе онъ найдетъ печать Красоты, Истины и Добра; такимъ образомъ церковью его будетъ вселенная. Но такъ какъ всегда будутъ люди, склонные удаляться въ богато украшенные храмы, чтобы сообщая отправлять тамъ свой культъ, то произойдетъ нѣчто аналогичное тому, что имѣло мѣсто въ XVI столѣтіи, когда часть католическихъ церквей попала въ руки протестантовъ: еще болѣе значительное количество церквей перейдетъ отъ христіанъ къ обществамъ монистовъ *).

*) Міровыя загадки, гл. XVIII.

ЦѢННОСТЬ ДОКТРИНЫ.

Ученіе Гекеля объ отношеніяхъ между религіей и наукой очень ясно. Онъ полагаетъ, что неопредѣленность, господствующая до сихъ поръ въ этой области, имѣетъ своей причиной отвращеніе ученыхъ къ теоретическимъ построеніямъ, выходящимъ за предѣлы ихъ непосредственныхъ частныхъ изслѣдованій. Пусть наука, — а въ настоящее время она въ состояніи это сдѣлать — преобразуется въ философію, — и она будетъ имѣть всѣ данныя для того, чтобы не только отвергнуть, но и замѣнить собою существующія религіи.

Въ этой доктринѣ выдвигаются впередъ два существенныя положенія: во-первыхъ, общая идея научной философіи; во-вторыхъ, научная философія, какъ отрицаніе и замѣна религіи.

* * *

Идея сочетанія философіи и науки была чрезвычайно проста у древнихъ грековъ. Наука погружалась тогда въ изслѣдованіе принциповъ порядка, гармоніи, единства и цѣлесообразности, которые разсматривались, какъ общая основа разума и вещей, такимъ образомъ наука была по самому существу своему метафизикой. Съ другой стороны философія была разумомъ, распознавшимъ въ законахъ природы и человѣческой жизни свои собственные эстетические и реальные принципы.

Иначе обстоитъ дѣло въ современную эпоху. Наука мало-помалу освободилась отъ всякихъ связей съ метафизикой. Она является или, по крайней мѣрѣ, хочетъ быть вполне позитивной, т. е. не имѣть другого содержанія кромѣ фактовъ и тѣхъ выводовъ, которые всецѣло опредѣляются фактами. Поэтому научной философіей могла бы быть названа лишь такая философія, которая остается внѣ всякой метафизики, находя въ фактахъ свою необходимую и достаточную опору. Возможна ли такая философія?

По Геккелю, философія въ основѣ своей есть изслѣдованіе природы и происхожденія вещей. Отъ науки въ собственномъ смыслѣ

слова она отличается лишь тѣмъ, что не довольствуется изслѣдованіемъ природы тѣхъ или другихъ тѣлъ или ближайшей причины того или другого класса явленій. Обобщая задачу, она задается вопросомъ, нѣтъ ли такихъ общихъ универсальныхъ принциповъ, которые были бы способны объять въ цѣломъ всѣ законы природы и происхожденіе всѣхъ существъ. И если въ теченіе долгаго времени наука не могла доставить философіи данныхъ, достаточныхъ для рѣшенія этихъ вопросовъ, то по мнѣнію Геккеля дѣло совершенно измѣнилось съ появленіемъ трудовъ Лапласа, Мейера и Гельмгольца, Ламарка и Дарвина. Въ наше время наука, занятая изслѣдованіемъ фактовъ, проникла настолько далеко въ изученіе вопросовъ о сущности и происхожденіи вещей, что философія въ состояніи выполнить свою задачу, опираясь исключительно на нее одну. Дѣло идетъ лишь о томъ, чтобы истолковать при помощи разума великія открытія современныхъ ученыхъ, при чемъ образчики такихъ толкованій уже даны самими учеными, напримѣръ, Ламаркомъ, Гете, Дарвиномъ и др.

Въ чемъ же состоитъ эта операція толкованія, общающаяся человечеству сохранить философію, совершенно устранивъ метафизику?

Геккель, какъ видимъ, стремится разсматривать научный опытъ и философское его толкованіе какъ единую въ основѣ своей дѣятельность разума. Онъ цитируетъ стихи Шиллера, въ которыхъ ученые и философы призываются объединить свои усилія вмѣсто того, чтобы раздроблять ихъ; онъ утверждаетъ, что XIX вѣкъ на исходѣ своемъ вернулся къ той монистической позиціи, которую въ началѣ этого вѣка проповѣдывалъ великій поэтъ Гете, какъ единственно нормальную и плодотворную.

Возникаетъ вопросъ, насколько удачно выполнилъ Геккель свою задачу.

Разсматривая въ первой главѣ своей работы „Die Weltratsel“ тѣ философскіе методы, которые позволяютъ разгадать міровыя загадки, Геккель говоритъ, что методы эти, въ общемъ, не отличаются отъ употребляемыхъ чисто научнымъ изслѣдованіемъ. Какъ и въ наукѣ, это опытъ и наведеніе.

Опытъ осуществляется при помощи чувствъ, наведеніе есть дѣло

разума. Не слѣдуетъ смѣшивать эти два способа познанія. Ощущенія и разумъ суть функціи двухъ совершенно различныхъ областей нервной системы. Такъ какъ, далѣе, обѣ эти функціи одинаково присущи природѣ чловѣка, выполненіе второй не менѣе правомѣрно, чѣмъ выполненіе первой, если только оно осуществляется сообразно съ предписаніями природы. Если метафизики впадаютъ въ ошибку, обособляя разумъ отъ ощущеній, ученые грѣшатъ не менѣе, пытаясь выпроводить разумъ. Было бы ошибкой сказать: вѣкъ философіи прошелъ, наука заступила ея мѣсто. Что представляетъ изъ себя клѣточная теорія, динамическая теорія теплоты, теорія эволюціи? Вѣдь это безспорно рациональныя, другими словами философскія ученія.

Объясненія, данныя Геккелемъ, не освѣщаютъ все же того перехода отъ науки къ философіи, который, по его мнѣнію, долженъ разрѣшить всѣ вопросы. Для того, чтобы оправдать этотъ переходъ, Геккель указываетъ на наличность разума на ряду съ ощущеніями у животныхъ, болѣе низкихъ, чѣмъ чловѣкъ. Онъ констатируетъ, что разумъ отличается отъ ощущеній, имѣя свое сѣдалище въ другихъ частяхъ нервной системы; и онъ спрашиваетъ, почему же сообразное съ природой употребленіе разума менѣе правомѣрно, чѣмъ употребленіе чувствъ. Но какимъ образомъ все это можетъ доказать, что разуму чужды другіе принципы истолкованія, кромѣ научной индукціи въ собственномъ смыслѣ этого слова, что разсматривая вещи съ иной точки зрѣнія, чѣмъ наука, разумъ безусловно ошибается? Для того, чтобы обосновать подобнаго рода заключенія, надо было дать намъ анализъ содержаній разума; между тѣмъ у Геккеля мы тщетно стали бы искать такого анализа.

Но быть можетъ, точная теорія разума, какова бы она ни была, въ данномъ случаѣ излишня? Научная философія, какъ понимаетъ ее Геккель, должна въ значительной мѣрѣ отличаться отъ науки: ея выводы, будучи связаны съ выводами науки непрерывною связью, должны однако выходить за предѣлы этихъ послѣднихъ. Но если мы допустимъ, что рѣшительно все содержаніе разума исчерпывается тѣмъ, что утилизируютъ въ немъ ученые, то философъ ни въ какомъ смыслѣ и ни въ какой степени не сможетъ выйти за предѣлы науки, если только онъ не рѣшится поставить выше

точной и истинной науки науку неточную и ложную. Итакъ, при этомъ предположеніи только одна наука правомѣрна; всякая философія есть лишь переименованная наука, или же чисто литературное упражненіе. Съ другой стороны, если въ разумѣ, данномъ намъ природой, существуютъ принципы иного рода, нежели тѣ, которые утилизируются наукой, то приходится отказаться отъ мысли установить непрерывность между философіей и наукой, тогда приходится допустить между ними различіе не по степени только, но и по существу.

Но вѣдь Геккель построилъ философскую систему. И не доказываетъ ли она самымъ фактомъ своего существованія возможность создать чисто научную философію? Нѣтъ нужды, что намъ теоретически не показали, какимъ образомъ изъ науки можно извлечь философію, которая одновременно и была бы и не была бы наукой: философія эта существуетъ и своимъ содержаніемъ фактически доказываетъ, что она имѣетъ такую же достовѣрность, какъ наука, не совпадая однако съ научнымъ изслѣдованіемъ въ строномъ и узкомъ смыслѣ этого слова.

Система эта есть эволюціонистскій монизмъ. Она не ограничивается подтвержденіемъ, защитой, точнымъ анализомъ, распространеніемъ на новые случаи законовъ, открытыхъ Ньютонами, Лавуазье, Мейерами и Дарвинами: Какая бы оригинальность, глубина, смѣлость или даже дерзость ни была предъявлена въ работѣ такого рода, это, во всякомъ случаѣ, была бы работа чисто научная, подлежащая подобно всѣмъ научнымъ теоріямъ дальнѣйшему контролю, исправленію, видоизмѣненію. Но эволюціонистскій монизмъ этимъ не довольствуется. Онъ возводитъ въ догматы выдвигаемые имъ формулы; онъ провозглашаетъ, что то міросозерпаніе, которое онъ отстаиваетъ, опираясь на новѣйшіе успѣхи познанія природы, навсегда останется нашимъ достояніемъ въ силу логической необходимости. Онъ хочетъ, чтобы его положенія, заимствованныя у науки, имѣли болѣе, чѣмъ научную, чисто метафизическую достовѣрность.

Первое свойство, которое онъ приписываетъ своей субстанціи, единой, несмотря на ея двойственную природу, и своему закону эволюціи, это — абсолютная опредѣленность, неизмѣнность, вѣчность.

Но ни одна операция чисто научной мысли не может гарантировать вѣчности научныхъ принциповъ, даже самыхъ основныхъ; ибо въ наукѣ основные принципы суть функции частныхъ законовъ, относительно которыхъ никогда нельзя сказать, что они опредѣлены съ исчерпывающей точностью.

Всеобщность есть второе свойство, приписываемое Геккелемъ основамъ своей философіи. Но никоимъ образомъ нельзя назвать научной индукціей или хотя бы приемомъ, подобнымъ научной индукціи, то обобщеніе, посредствомъ котораго онъ распространяетъ на всѣ возможные существа свойства, утверждаемыя современной наукой по отношенію къ существамъ, фактически наблюдаемымъ. Индукція, примѣняемая имъ, есть та чуждая всякаго анализа и всякой критики *inductio per enumerationem simplicem*, которой въ наукѣ не придается никакой цѣнности. Существа, наблюдавшіяся нами въ извѣстныхъ предѣлахъ времени, обнаружили извѣстныя явленія, которыя могутъ быть резюмированы словами: единство строенія и эволюціи (причемъ слова эти выражаютъ собой понятія очень общія, допускаютъ опредѣленія очень различныя). Отсюда мы дѣлаемъ выводъ, что бытіе едино и подчинено во всей совокупности своихъ проявленій одному и тому же закону эволюціи. Это не индукція,—это превращеніе частнаго въ универсальное.

Оставляетъ ли по крайней мѣрѣ система Геккеля за словами „единство“ и „эволюція“ ихъ научный, эмпирическій смыслъ? Трудно допустить это.

Едино е Геккеля господствуетъ надъ эфиромъ и вѣсомой матеріей, надъ мертвой матеріей и матеріей живой, надъ протяженіемъ и мыслью, надъ міромъ и Богомъ. Оно по существу своему одушевлено, одарено чувствами, способно къ дѣйствию, обладаетъ разумомъ вплоть до его послѣднихъ глубинъ. Что же касается эволюціи, то съ одной стороны Геккель объявляетъ ее строго механической, что, очевидно, превышаетъ компетенцію науки, по крайней мѣрѣ современной; съ другой стороны онъ высказываетъ увѣренность, что, несмотря на случай возвращенія къ низшимъ ступенямъ, въ общемъ и цѣломъ прогрессъ преобладаетъ, — это опять таки болѣе, чѣмъ простое обобщеніе.

Онъ обозначаетъ свою систему именемъ пантеизма, желая этимъ сказать, что съ его точки зрѣнія Богъ находится не внѣ міра, а въ самыхъ нѣдрахъ его, что онъ изнутри приводитъ міръ въ движеніе, представляя изъ себя нѣкоторую силу или энергію. Рациональное истолкованіе вещей есть, говоритъ онъ, монистическая концепція единства міра и Бога.

Тутъ опять различеніе внѣшняго и внутренняго, силы трансцендентной и силы имманентной наводитъ скорѣе на мысль о метафизикѣ, чѣмъ о наукѣ.

Наконечъ, пообѣщавъ свести все непознаваемое къ познанному, ничѣмъ не отличающемуся по существу своему отъ познаваемого, Геккель приходитъ къ закону субстанціи, который, по его словамъ, является для насъ тѣмъ болѣе таинственнымъ, чѣмъ глубже проникаетъ наше познаніе въ атрибуты субстанціи.

Итакъ, нѣтъ возможности разсматривать философію, какъ простое продолженіе науки. Геккель имѣлъ полное право сказать, что онъ пользуется не только чувствами, но и разумомъ, что онъ выполняетъ дѣло не только ученаго, но и философа. Работа его, безъ сомнѣнія, философская и въ то же время научная; но тѣ философскіе элементы, которые она въ себѣ заключаетъ, очевидно заимствованы у, такъ называемой, догматической метафизики.

* * *

Можетъ ли эта философія, какова бы она ни была съ точки зрѣнія теоріи познанія выполнить ту роль, которую приписываетъ ей Геккель, т. е. опровергнуть и замѣнить собою религію?

Для того, чтобы дать полное и рѣшительное опроверженіе религій, Геккель пытается установить ихъ основной принципъ. Онъ находитъ этотъ принципъ въ дуализмѣ. Религіи вездѣ видятъ столкновеніе естественныхъ и сверхъестественныхъ силъ, какъ результатъ коренной двойственности бытія. Въ тысячахъ различныхъ формъ проявляется эта идея, но всѣ онѣ могутъ быть по Геккелю сведены къ слѣдующимъ двумъ тезисамъ: дуализмъ Бога и міра, нашедшій себѣ выраженіе въ ученіи о цѣлесообразности,

и дуализмъ челоѣка и природы, нашедшій себѣ выраженіе въ ученіи о челоѣческой свободѣ.

Въ своей философіи Геккель находитъ данныя, необходимыя для того, чтобы опровергнуть обѣ эти ошибки, являющіяся источникомъ всѣхъ другихъ.

Теологизмъ, говоритъ онъ, отправляется отъ порожденной поверхностными аналогіями гипотезы, что міръ есть инертная машина. Машина предполагаетъ инженера, а машина, несравненно болѣе совершенная, чѣмъ всѣ челоѣческія машины, предполагаетъ инженера, безконечно превосходящаго всѣхъ челоѣческихъ инженеровъ.

Это антропоморфическое разсужденіе падаетъ, разъ монистическая философія доказала, что міръ есть не машина, но существо одушевленное.

Главнымъ образомъ, иллюзія свободной воли возникаетъ потому, что, не замѣчая смутныхъ побужденій, опредѣляющихъ собой наши акты, и считая наши дѣйствія произвольными, такъ какъ мы не чувствуемъ тѣхъ силъ, которыя насъ толкаютъ, мы обособляемъ мысленно нашу активность отъ условій ея проявленія. Въ такомъ изолированномъ видѣ активность наша представляется намъ ничѣмъ не опредѣленной. Но монистическая философія доказываетъ, что голая активность есть только абстракція, что въ дѣйствительности активность составляетъ одно съ той матеріей, въ которой заключены условія ея проявленія, и что, слѣдовательно, всякая данная активность всецѣло обусловлена.

Такъ при соприкосновеніи съ эволюционистическимъ монизмомъ рушатся устои историческихъ религій, считавшіеся до сихъ поръ незыблемыми.

Но вѣрно ли, что, опровергнувъ моисеево ученіе о сотвореніи міра и схоластическое ученіе о свободѣ выбора, Геккель тѣмъ самымъ разрушилъ всѣ основы религій?

Геккель не знаетъ другой цѣлесообразности, кромѣ внѣшней и трансцендентной, т. е. чисто механическаго отношенія между производителемъ и его трудомъ. Показавъ, что такое пониманіе цѣлесообразности не приложимо къ міру, онъ полагаетъ, что ему удалось устранить всѣ виды телеологіи. Но это, критикуемое Геккелемъ представленіе о цѣлесообразности, которое — отмѣтимъ

кстати — кажется сверхъестественнымъ только по имени, ибо Богъ выступаетъ въ немъ совершенно подобно всѣмъ другимъ существамъ природы, — представленіе это отнюдь нельзя разсматривать, какъ адекватное выраженіе философскоѣ доктрины цѣлесообразности. Съ Аристотеля до Гегеля философія, и чѣмъ дальше, тѣмъ отчетливѣе, разсматривала цѣлесообразность, какъ силу не внѣшнюю, а внутреннюю, не механическую, а динамическую, не искусственную разсчитанную, а живую; какъ силу, которая дѣйствуетъ не напроломъ, ниспровергая естественные законы природы, а изнутри возбуждаетъ жизнь и стремленія къ лучшему, такъ что законы природы являются ея обнаруженіями.

Точно такъ же та теорія свободы, которую мы находимъ у Аристотеля, у Декарта, у Лейбница или Канта, ничуть не похожа на теорію, опроверженіемъ которой счелъ возможнымъ ограничиться Геккель. Эти философы проповѣдывали то самое ученіе, которое противопоставляетъ имъ Геккель, а именно: единство свободы и условій ея дѣйствія въ данной реальной волѣ; и ихъ усилія были направлены къ тому, чтобы придать этому единству возможно болѣе внутренній, динамическій, живой характеръ; очень далеки они были отъ искусственнаго и механическаго представленія инженера, пользующагося внѣшними для него силами.

Однимъ словомъ, тѣ понятія о цѣлесообразности и свободѣ, которыя мы встрѣчаемъ у представителей философіи, несомнѣнно также тяготеютъ къ доктринѣ единства. Удаляются ли они въ этомъ пунктѣ отъ духа религій? Имѣлъ ли Геккель право утверждать, что духъ этотъ въ основѣ своей дуалистиченъ?

Утвержденіе Геккеля является скорѣе его личнымъ взглядомъ, чѣмъ констатаціей дѣйствительныхъ фактовъ. Многія религіи покоятся какъ разъ на предположеніи, что первоначально было единство челоѣка и божества. Религія есть средство выразить это единство въ жизни и возстановить его тамъ, гдѣ оно нарушено. Дуализмъ далеко не является сущностью религій; напротивъ наиболѣе возвышенныя изъ нихъ проповѣдуютъ монизмъ какъ основной догматъ, и изобилуютъ текстами, укрѣпляющими вѣру въ него. Однимъ изъ наиболѣе извѣстныхъ и наиболѣе значительныхъ текстовъ этого

рода является афоризмъ стоиковъ, воспринятый христіанствомъ: „въ Немъ мы живемъ, въ Немъ мы движемся и существуемъ“.

И тѣмъ не менѣе справедливо, что религіи утверждаютъ дуализмъ, отдѣленіе Бога отъ природы, ибо онѣ стремятся къ ихъ воссоединенію.

Онѣ утверждаютъ, что дуализмъ есть фактъ, тогда какъ единство представляетъ въ ихъ глазахъ то, что должно бы быть, и что станетъ фактомъ. „Да придетъ царство твое, да будетъ воля твоя на землѣ, какъ въ небѣ!“, т. е. да прекратится тотъ распадъ, который отдѣляетъ въ настоящее время творенія отъ первичнаго бытія, и да осуществится въявь скрытое единство всего существующаго!

Это представленіе о фактической двойственности, сосуществующей съ кореннымъ единствомъ бытія, не заключаетъ въ себѣ ничего такого, что могло бы принципиально оттолкнуть Геккеля; вѣдь именно такъ самъ онъ представляетъ себѣ міръ и жизнь человѣческую. Указавъ, что субстанція въ основѣ своей неизбѣжно едина, Геккель прибавляетъ, что она обнаруживается въ двухъ противоположныхъ другъ другу сущностяхъ: подвижномъ эфирѣ и смертной матеріи. Онъ полагаетъ даже, что этотъ дуализмъ могъ бы составить религіи рациональное основаніе. Для этого достаточно, говорить онъ, разсматривать повсемѣстный подвижный эфиръ, какъ творящее божество, а инертную и тяжелую массу, какъ сотворенную матерію *). Подобнымъ же образомъ, человѣческая природа, единая въ своей основѣ, реализуется по Геккелю въ двойственной формѣ эмоціи и разума, которые, какъ они фактически даны, противоположны другъ другу. Изслѣдованіе истины, напримѣръ, касается одного только разума, совершенно исключая всякое чувство. Прогрессъ философіи состоитъ въ томъ, чтобы отдавать себѣ въ этомъ дуализмѣ чувства и разума совершенно ясный отчетъ и строго отдѣлять одно отъ другого.

Вообще Геккель, по основному настроенію своего ума, дуалистъ. Всякая истина находится у него съ одной стороны, всякое заблужденіе съ другой. Символомъ человѣческой жизни является для

него Геркулесъ на распутьи двухъ противоположныхъ дорогъ. Дуализмъ или монизмъ, имманентность или трансцендентность, наука или религія, разумъ или эмоція, естественное или сверхъестественное, свобода выбора или абсолютный детерминизмъ, искусственная цѣлесообразность или чистая механичность,—все Геккелю представляется въ формѣ альтернативы, требующей выбора.

Итакъ фактичeskій дуализмъ есть тотъ уголъ зрѣнія, подъ которымъ Геккель видитъ человѣческую жизнь. Философія его имѣетъ своей задачей возстановить единство, уничтоживъ одну изъ двухъ противоположностей.

Если система Геккеля радикально противопоставляетъ себя историческимъ религіямъ и уничтожаетъ ихъ своей критикой, то результатъ этотъ достигается лишь благодаря чрезвычайному суженію или даже искаженію смысла этихъ религій. Геккель нападаетъ скорѣе на формулы, чѣмъ на сущность, при чемъ формулы эти онъ беретъ въ такомъ узкомъ и матеріальномъ смыслѣ, въ какомъ онѣ не приемлемы также для очень многихъ религіозныхъ людей.

Такимъ образомъ, Геккелевское „опроверженіе“ религій въ дѣйствительности восприняло въ себя не одинъ религіозный принципъ.

Этому нечего удивляться. Геккель не могъ желать полного уничтоженія всего того, что отстаиваютъ религіи; ибо онъ самъ полагаетъ, что религіозная потребность, которую онъ относитъ къ области чувства, есть естественная потребность человѣка, а чувство—самостоятельное свойство человѣческой природы; онъ думаетъ, кромѣ того, что потребность эта въ такой же мѣрѣ нуждается въ удовлетвореніи, какъ и потребность научная. Его философія какъ разъ и стремится разрѣшить эту практическую задачу. Удастся ли ей это?

Для того, чтобы справиться съ религіей, наука должна по Геккелю лишь раздвинуть свои рамки и преобразоваться въ философію. На самомъ дѣлѣ Геккель достигаетъ этой цѣли только путемъ присоединенія къ наукѣ извѣстнаго числа понятій, заимствованныхъ у догматической метафизики. Равнымъ образомъ, для того, чтобы сдѣлать эту философію способной не только опровергнуть религіи, но и замѣнить ихъ, Геккель долженъ былъ обогатить

*) Монизмъ, и т. д.

ее извнѣ такими элементами, которыхъ она не могла бы породить изъ себя самой.

Онъ любитъ повторять, что всякій, кто обладаетъ наукой и искусствомъ, тѣмъ самымъ обладаетъ религіей. И онъ заканчиваетъ исповѣданіе своей монистической вѣры призывомъ къ Богу, какъ общему началу Добра, Красоты и Истины. Истина, Добро и Красота, говоритъ онъ, вотъ тѣ божества, передъ которыми мы благоговѣнно склоняемъ колѣна. Въ честь этого идеала, въ честь этого Бога, дѣйствительно единого и троичнаго, воздвигнетъ ХХ вѣкъ свои алтари.

И чтобы оправдать такое толкованіе своей философіи, онъ ссылается на авторитетъ Гете, величайшаго генія Германіи. Въ самомъ дѣлѣ никто другой, какъ именно Гете, сказалъ:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,
Hat auch Religion;
Wer jene beiden nicht besitzt,
Der habe Religion! *)

Но какой смыслъ имѣютъ эти слова?

Для Гете искусство—это идеалъ, извлеченный изъ дѣйствительности. И идеалъ этотъ не есть простой экстрактъ или отблескъ реальностей: онъ есть ея принципъ. Къ идеалу должны мы примѣняться, отъ него ждать себѣ вдохновенія, если желаемъ превзойти себя: *Das Vollkommene muss uns erst stimmen und uns nach und nach zu sich hinaufheben* **), т. е. „совершенство должно насъ сначала предрасположить къ себѣ, а потомъ мало-по-малу поднять до себя“.

Такимъ образомъ, лишь подчиняя Спинозу Гете, подобно тому какъ раньше онъ подчинилъ Спинозѣ Дарвина, находитъ Геккель средство удовлетворить не только философскія потребности, но также религіозные и идеальные запросы человѣчества.

Какимъ же образомъ этотъ новый придатокъ приспособился къ системѣ? Вотъ это-то какъ разъ и трудно себѣ уяснить. Геккель

*) „Кто обладаетъ наукой и искусствомъ, у того есть религія; кто ими не обладаетъ, тому нужна религія“.

**) Eine Reise in die Schweiz. 1797.

довольствуется замѣчаніемъ: „современный человѣкъ, на ряду съ жестокой борьбой за существованіе вездѣ находитъ печать Истины, Красоты и Добра“. Но въ какомъ отношеніи другъ къ другу находятся эти двѣ стороны реальности? И какъ это выходитъ: едва мы узнаемъ у науки, что законъ борьбы за существованіе есть основной законъ природы, какъ тотчасъ же умоаключаемъ отсюда, что Истина, Добро и Красота повсюду разлиты въ міръ и должны быть предметомъ нашихъ желаній и нашихъ усилій?

Какъ видимъ, Геккель, для того, чтобы имѣть возможность замѣнить религію, вводитъ здѣсь нормативныя понятія и ставитъ ихъ рядомъ съ опытными понятіями и надъ ними, или — что сводится къ тому же — онъ придаетъ цѣнность императивамъ, даннымъ въ нашемъ субъективномъ сознаніи. Но субъективные и воображаемые императивы, возведенные такимъ образомъ въ санъ реальныхъ обязательствъ, и представляютъ изъ себя то, чему даютъ имя „откровеніе“. Итакъ, лишь ввѣдривъ въ свою систему принципъ, совершенно ей чуждый, и аналогичный религіозному откровенію, смогъ Геккель вмѣстѣ съ Гете предписать намъ въ итогѣ своей философіи стремиться къ истинѣ, добру и красотѣ.

Но, включивъ въ свою философію добро, истину и красоту, какъ идеалъ, къ которому мы должны стремиться, не возстановляетъ ли Геккель основной принципъ религіи? Что такое Богъ религіи, какъ не та форма, въ которой онѣ представляютъ себѣ истину, добро и красоту? Эти послѣднія не являются неподвижными понятіями подобно идеѣ треугольника или позвоночнаго животнаго. Всѣ метафизическія и религіозныя построенія людей навѣяны природой, чуждой этимъ тремъ объектамъ, которые вещественно не даны, но понятіе которыхъ умъ стремится опредѣлить путемъ безконечнаго прогресса, возвышаясь надъ самимъ собой, стремясь соединиться съ тѣмъ, что онъ именуетъ Богомъ.

Было бы трудно сказать съ точностью, къ какой морали и какой религіи приводитъ монизмъ Геккеля, если бы послѣдній внезапно и совершенно произвольно не направилъ его къ идеалу Гете. Философія Геккеля, поскольку она ограничивается противопоставленіемъ себя религіямъ, отстаиваетъ коренное единство всѣхъ существъ, идею всемірнаго механизма, фатальную неизбежность борь-

бы за существование, ничтожество наших субъективных убеждений, абсолютную солидарность между каждым единичным существом и вселенной в ее целом. Можно ли из этих принципов вывести что-либо похожее на свободу, ценность личности, гуманность, братство, стремление к идеалу?

Как для науки в том смысле, какой придает ей Геккель, задача эволюционировать в философию является совершенно парадоксальной, точно так же эволюция этой философии в религию есть превращение, столь мало предугазанное принципами системы, что оно представляется прямо таки сверхъестественным. Единственное объяснение этому заключается в том, что Геккель, желая сокрушить своей философией религии, вынужден был из науки воздвигнуть философию, а затем таким же образом превратить философию в религию, чтобы поставить ее на место существующих религий. Эта цель, будучи совершенно посторонней и внешней, определила собой средство.

III.

НАУЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНАЯ МОРАЛЬ ВЪ СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ.

В системах Геккеля необходимо отличать идею от выполнения. Выполнение носит характер эклектизма, едва ли выдерживающего критику. Геккель скорее сближает, нежели действительно объединяет Дарвина и Спинозу, Спинозу и Гете. Но возражения, касающиеся выполнения идеи, не всегда затрагивают ее самое. Быть может, Геккель сдѣлался жертвой эклектизма исключительно вследствие тех трудностей, которые встрѣчает каждая новая идея на пути к своему непосредственному осуществлению.

Та идея, которую ясно созналъ и научно обосновал Геккель, заключается в следующем. Современный человек обладает одной несомненной достоверностью: наукой; и чѣмъ больше размышляет онъ надъ свойствами этой достоверности, тѣмъ яснѣе

даетъ онъ себѣ отчетъ въ томъ, что никакой другой достоверности въ его распоряженіи нѣтъ и, конечно, никогда не будетъ. Поэтому искать для какой бы то ни было изъ своихъ конструкцій иной, не научной опоры значитъ обманывать себя самого, воздвигать завѣдомо непрочное зданіе.

Но, всегда сообразуя свои мысли съ вещами, какъ того требуетъ честность сужденія, человекъ не хочетъ и не долженъ отказываться ни отъ одного изъ тѣхъ благъ, которыя, согласно его внутреннему сознанию, согласно его непреодолимому чувству, также связаны съ природою вещей и въ то же время составляютъ основу его благородства, его превосходства, его уваженія къ себѣ, его счастья.

Наука, говорятъ намъ, индифферентна ко всему этому. Говорятъ это потому, замѣчаетъ Геккель—и тутъ онъ высказываетъ свою руководящую идею,—что въ наукѣ видятъ только науку. Но, поразмыслите хорошенько надъ наукой, уясните себѣ при помощи разума ея принципы, ея методы, ея результаты; однимъ словомъ, создайте тѣми же самыми средствами, которыми порождена наука, научную философию,—и наука, развитая и расширенная такимъ способомъ, ничуть не измѣняя своей природы, дастъ вамъ всѣ теоретическія знанія, всѣ практическія директивы, которыхъ требуетъ высоко организованный человѣческій духъ, и которыхъ чисто эмпирическая наука дать не въ состояніи.

Этимъ путемъ традиціонныя религіи дѣйствительно будутъ сдѣланы излишними, будутъ замѣнены. Религіей будущаго станетъ научная религія.

Недостатки выполненія нисколько, конечно, не компрометируютъ идеи Геккеля. И, вообще, принципы низвергаются и падаютъ не потому, что они посредственно или дурно обоснованы, что они встрѣтили страстные нападки и многократно были опровергнуты; ихъ губитъ лишь отсутствіе реального содержанія, внутренней жизненности и энергіи. Но идея Геккеля принадлежитъ къ тѣмъ, которыя въ настоящее время господствуютъ среди интеллигенціи.

Сторонники этой идеи дѣлали всякаго рода попытки реализовать ее, избѣгая тѣхъ погрѣшностей, которыя у Геккеля угрожа-

ють ее скомпрометировать. Можно ли сказать, что попытки эти удались?

Философія, называемая научной, въ наши дни безспорно процвѣтаетъ. Она старается все лучше и лучше оправдывать свое имя. Но прогрессъ научныхъ методовъ состоитъ въ томъ, чтобы устранить мало-по-малу всякія метафизическія или субъективныя данныя и опираться исключительно на факты, и притомъ на факты, тождественные для всякаго наблюдателя, факты объективные, факты научные. Вмѣстѣ съ тѣмъ и научная философія старается съ своей стороны обойтись безъ всякой апелліаціи къ какой бы то ни было метафизической гипотезѣ. Она хотѣла бы не имѣть иного базиса кромѣ науки, въ буквальный смыслъ этого слова, не имѣть иного органа, кромѣ разума, строго ограниченного тѣми логическими операціями, которыхъ требуетъ отъ него наука.

Научная философія, не отказываясь отъ разсмотрѣнія проблемъ, болѣе общихъ и болѣе глубокихъ, чѣмъ тѣ, которыми занимается наука въ собственномъ смыслѣ этого слова, стремится держаться всегда какъ можно ближе къ наукѣ; она хочетъ непосредственно примыкать къ ней даже въ тѣхъ случаяхъ, когда предметъ ея, повидимому, выходитъ изъ предѣловъ научной компетенціи.

У тѣхъ изъ сторонниковъ научной философіи, которые серьезно считаются съ вытекающими отсюда требованіями, позиція эта приводитъ къ тому, что научная философія все болѣе и болѣе удаляется отъ теоретическихъ и въ то же время практическихъ проблемъ, составляющихъ спеціальнѣйшій объектъ религіи. Если религіи и могутъ быть затронуты изученіемъ такихъ предметовъ, какъ природа научной гипотезы или принципы физической химіи, то лишь очень косвенно и мало наглядно. Правда, науки біологическія стоятъ, повидимому, ближе къ моральнымъ и религіознымъ темамъ, ибо онѣ говорятъ объ условіяхъ жизни, о развитіи, о конкуренціи, о приспособленіи, объ обществахъ и прогрессѣ. Но методъ ихъ, какъ и методъ всякой науки, состоитъ въ сведеніи высшаго къ низшему. Допустимъ теперь, что естественно-научныя понятія, о которыхъ идетъ здѣсь рѣчь, имѣютъ практическое значеніе, аналогичное тому, которое принадлежитъ нашимъ нравственнымъ понятіямъ. Развѣ согласился бы кто-нибудь помириться съ тѣмъ, что

человѣкъ долженъ регулировать свое поведеніе нормами, почерпнутыми изъ жизни существъ, низшихъ, чѣмъ онъ, — долженъ совершенно отказаться отъ своего человѣческаго самосознанія и своей человѣческой гордости? Если общество животныхъ есть исходный пунктъ человѣческаго общества, то слѣдуетъ ли отсюда, что человѣческое общество не можетъ и не должно быть ничѣмъ другимъ, какъ обществомъ животныхъ?

Вотъ почему мы видимъ обыкновенно, что профессиональные ученые отказываются отъ методическаго анализа и методической дедукціи въ тѣхъ случаяхъ, когда имъ приходится разрѣшать философскія проблемы, включенныя до известной степени въ самую науку, но выходящія за предѣлы науки, — когда имъ приходится касаться тѣхъ широкихъ обобщеній, которыя нѣмцы называютъ *Weltanschauungen* („міросозерцанія“), и такимъ образомъ затрагивать вопросы, дѣйствительно занимающіе собой моральное и религіозное сознаніе. Они излагаютъ свои взгляды на научную религію не тѣмъ научнымъ способомъ, какимъ излагаются общіе законы, выведенные изъ частныхъ законовъ путемъ наблюденія. Въ случайныхъ сообщеніяхъ, предисловіяхъ, заключеніяхъ, публичныхъ лекціяхъ прославляютъ они съ величайшимъ краснорѣчіемъ благодѣянія науки, ея величіе, ея красоту, и тѣ добродѣтели — терпѣніе, самоотверженіе, настойчивость, искренность, общительность, солидарность, преданность человѣчеству, — которыя наука предполагаетъ, и которыя она развиваетъ; и они блистательно заключаютъ: наука царитъ повсюду. Лишь она одна обладаетъ въ настоящее время той моральной силой, которая необходима для того, чтобы обосновать достоинство человѣческой личности и организовать грядущее человѣческое общество. Только благодаря наукѣ возсіяетъ наконецъ желанное царство равенства и братства подъ святымъ закономъ труда.

Стремясь замѣнить религію, ученый опирается на благородство своей жизни, на возвышенность своей мысли, на престижъ своей личности и своего генія въ гораздо большей степени, чѣмъ на точныя доктрины, научно выведенныя изъ открытій самой науки.

Итакъ смутное понятіе научной философіи, какъ чего то средняго между наукой и религіей, не выдерживаетъ критики. Въмѣсто того, чтобы противоположать религіи науку, какъ самостоятельную единицу и какъ философію, многіе задаются вопросомъ, нельзя ли создать особую науку, вполне отвѣчающую общимъ требованіямъ научнаго познанія, но спеціально предназначенную для того, чтобы выполнять въ жизни человѣка всѣ тѣ необходимыя или полезныя функціи, которыя до сихъ поръ выполнялись религіями.

Такая спеціальная наука, поскольку она вообще можетъ быть построена, будетъ, очевидно, моралью; и съ разныхъ сторонъ превозносится идея научной морали. Идея эта была встрѣчена съ величайшимъ пыломъ не только въ теоріи: многіе тотчасъ принялись за ея практическое осуществленіе. Однимъ изъ наиболѣе замѣчательныхъ плодовъ этой работы является мораль солидарности.

Солидарность, въ отличіе отъ христіанской любви или республиканскаго братства, есть научное понятіе. Солидарность есть такой же законъ природы, какъ тяготѣніе. Это необходимое условіе существованія и процвѣтанія всякаго человѣческаго общества. Наряду съ этимъ и именно въ силу этого солидарность есть предметъ ясно выраженныхъ или подразумеваемыхъ желаній каждаго разумнаго человѣка, ибо никто изъ людей, находящихся въ здоровомъ умѣ, не можетъ предположить себя живущимъ внѣ необходимыхъ условій своего существованія.

Именно солидарность представляетъ то мѣсто встрѣчи теоріи и практики, тотъ естественный переходъ отъ факта къ акту, который необходимо было открыть, чтобы обойтись безъ религіи. Человѣческая жизнь требуетъ руководящей нормы. Пока наука не могла ее дать, не оставалось ничего другого, какъ требовать ее у чувства. Мораль солидарности заполнила наконецъ этотъ пробѣлъ: найденъ пунктъ, въ которомъ наука совпадаетъ съ практической жизнью. Къ тому же принципъ, выражающій собою это совпаденіе, имѣетъ исчерпывающее значеніе. Проанализируйте всѣ обязанности, возлагаемыя просвѣщеннымъ разумомъ на человѣка: справедливость, помощь ближнему, личное самосовершенствованіе, терпимость, преданность семьѣ, отечеству, человѣчеству,—всѣ онѣ объ-

ясняются, оправдываются и опредѣляются однимъ этимъ научнымъ понятіемъ солидарности.

Мораль солидарности должна, по мнѣнію ея адептовъ, сыграть ту самую роль, какую Геккель приписывалъ монизму, какъ религіи. Для настоящаго времени благодаря проповѣдуемой ею терпимости, благодаря ея сходству съ разумными сторонами религій, мораль эта даетъ соединительное звено между религіей и наукой. Но мало-по-малу, по мѣрѣ того, какъ будетъ развиваться ея практическое вліяніе, по мѣрѣ того, какъ она будетъ укрѣпляться въ умахъ, она сдѣлается способной замѣнить собою религіи; ибо она осуществить не только все то полезное дѣло, которое въ состояніи произвести эти послѣднія, но еще и другія задачи, болѣе обширныя и возвышенныя, требующія умовъ, воспитанныхъ научной культурой.

Солидаристы льстятъ себя увѣренностью, что имъ удалось найти точное понятіе, способное сдѣлать изъ научной морали единую однородную реальность, а не эклектическую смѣсь разнородныхъ дисциплинъ.

Открытіе, значеніе котораго трудно преувеличить! На зарѣ современной науки Декартъ усмотрѣлъ въ протяженіи, воспринимаемомъ чувствами и въ то же время умомъ, соединительное звено между матеріальнымъ міромъ и интеллектомъ. Нельзя ли, подобнымъ же образомъ, отыскать соединительное звено между міромъ науки и міромъ практики? Солидаризмъ рекомендуетъ себя, какъ такое соединительное звено.

Какова же его дѣйствительная цѣнность? Солидарность, говорятъ намъ, есть данное науки. Безспорно, наука показываетъ намъ, что существа и явленія зависятъ другъ отъ друга. Одна изъ главнѣйшихъ задачъ науки какъ разъ и заключается въ раскрытіи отношеній солидарности. Законъ дѣйствія и противодѣйствія есть законъ солидарности. Но наука съ неменьшимъ рвеніемъ устанавливаетъ и изслѣдуетъ отношенія независимости.

Паскаль писалъ: „Всѣ части міра находятся въ такой связи и въ такомъ сдѣвленіи между собой, что я считаю невозможнымъ познать одну изъ нихъ безъ другихъ и безъ цѣлаго“. Быть можетъ, теоретически этотъ поступокъ всеобщей

солидарности правиленъ. Несомнѣнно однако, что, допустивъ подобнаго рода принципъ на практикѣ, мы сдѣлали бы невозможнымъ всякое познаніе. Мы можемъ создать науку только въ томъ случаѣ, если допустимъ, что извѣстныя части природы болѣе или менѣе независимы отъ другихъ. Все то, что мы называемъ закономъ, видомъ, тѣломъ, представляетъ сравнительно устойчивую специальную солидарность и, слѣдовательно, предполагаетъ сравнительную независимость даннаго объекта отъ остальной природы. Открытіе законовъ Кепплера и закона всемірнаго тяготѣнія не было бы возможно, если бы солнечная система не являлась до нѣкоторой степени самостоятельнымъ цѣлымъ. Самые термины закона Ньютона указываютъ на то, что въ извѣстныхъ случаяхъ мы можемъ пренебречь воздѣйствіемъ однихъ тѣлъ на другія. И только по устраненіи вліянія всѣхъ другихъ обстоятельствъ высотой барометрическаго столба ртути всецѣло опредѣляется давленіе атмосферы. Безъ сомнѣнія, наука разыскиваетъ проявленія солидарности. Но задача ея всегда состоитъ въ томъ, чтобы рѣшить, какія проявленія солидарности она должна допустить и какіе кажушіеся или теоретически возможные ея случаи она должна отвергнуть; она можетъ открыть солидарность лишь тамъ, гдѣ сама природа установила извѣстныя связи между явленіями, независимыми отъ другихъ явленій.

Было бы такимъ образомъ чистѣйшимъ произволомъ ухватиться за понятіе солидарности, устранивъ противоположное понятіе. Солидаристъ, дѣйствительно избравшій науку своей руководящей, долженъ не въ меньшей степени заботиться о разрушеніи солидарностей кажущихся и случайныхъ, чѣмъ о выясненіи солидарностей дѣйствительныхъ и глубокихъ. Ему придется устанавливать отношенія независимости и автономіи столь же часто, какъ отношенія солидарности и взаимной зависимости.

Но даже осуществивъ это отдѣленіе ложныхъ солидарностей отъ истинныхъ, солидаристъ выполнить только подготовительную работу; ибо онъ не можетъ держаться тѣхъ солидарностей, которыя даны въ природѣ. Онъ несомнѣнно хочетъ блага, справедливости, счастья людей. Что же? Рѣшится ли онъ возстановить антропоморфическій догматъ, столь энергично опровергнутый Геккелемъ, рѣшится ли онъ допустить, что природа, устанавливая свои виды

солидарности, имѣетъ какъ разъ въ виду удовлетворить человѣческое сознаніе? Очевидно, солидаристъ можетъ заимствовать у науки лишь простую рамку, лишь абстрактную форму солидарности. Человѣкъ оставляетъ за собой право вставить въ эту рамку то, что удовлетворяетъ его нравственнымъ потребностямъ. Онъ сохраняетъ значительную долю изъ того, что доставила ему природа, но лишь постольку, поскольку это заимствование у природы можетъ быть, какъ говоритъ Декартъ, оправдано на уровнѣ разума.

Мы видимъ, такимъ образомъ, что принципъ солидаристовъ, повидимому, единый, въ дѣйствительности является двойственнымъ. Единое слово, какъ это часто случается, скрываетъ въ себѣ двѣ идеи. Это съ одной стороны солидарность физическая, солидарность данная, безразличная къ справедливости, сырой фактъ, который человѣкъ долженъ оцѣнить со своей человѣческой точки зрѣнія; это съ другой стороны солидарность нравственная, свободная, справедливая, идея, въ которой человѣкъ видитъ предметъ, достойный своихъ усилій, и которую, какъ всѣ идеи, онъ можетъ осуществить, лишь пользуясь на свой ладъ тѣми матерьялами, которые онъ находитъ въ природѣ.

Другими словами, искомое соединительное звено между наукой и практикой не создается солидаристской системой. Система эта соединяетъ фактъ и идею чисто эклектически: назвавъ ихъ однимъ именемъ, утверждаетъ, что они въ дѣйствительности составляютъ одно.

Правда, многіе возражаютъ на это: неправильно разсматривать нравственную солидарность, какъ чистую идею, и противопоставлять ее солидарности физической. Она также есть фактъ, экспериментальное данное, научная истина, ибо она имѣетъ свой корень въ человѣческомъ инстинктѣ. Она есть лишь воспріятіе сознаніемъ закона, свойственнаго человѣческой природѣ, аналогичнаго законамъ физики. Человѣческій индивидуумъ, подобно животнымъ, рождается и живетъ, связанный специальной солидарностью съ извѣстными существами. То, что называютъ моральной солидарностью, есть лишь познаніе и теорія этого вида естественной солидарности.

Постулатъ, на который опирается такое толкованіе, есть уподобленіе сознанія зеркалу, не имѣющему иныхъ свойствъ кромѣ способности

пассивно воспроизводить помѣщенные передъ нимъ предметы. Метафора превращается въ теорію. Но въ дѣйствительности дѣло обстоитъ иначе. Человѣкъ находитъ въ природѣ значительное количество весьма разнообразныхъ солидарностей. Между этими солидарностями надо сдѣлать выборъ: такіе то должны быть расторгнуты, такіе то сохранены. Приходится даже вновь создавать солидарности, которыя очевидно не даны, какъ таковыя, напримѣръ, солидарности, основанныя на справедливости, на красотѣ. Развѣ имѣли бы мѣсто эти усилія, эта борьба, этотъ благородный неутомимый пылъ, если бы все дѣло состояло въ томъ, чтобы создать нѣчто данное и поддерживать существующее? Очевидно, для того чтобы сдѣлать выборъ между данными реальностями, для того чтобы превзойти ихъ, люди обладаютъ или стараются овладѣть такимъ критеріемъ истины и цѣнности, который не совпадаетъ съ самими реальностями.

Откуда же берется такой критерій?

Намъ говорятъ: онъ порождается инстинктомъ, сознаниемъ, моральными потребностями человѣческой природы, которыя также являются фактами нашего опыта.

Здѣсь раскрывается двусмысленность, лежащая въ основѣ теоріи. Забываютъ, что факты фактамъ рознь. Поднятіе ртути въ барометрической трубкѣ есть фактъ, сознание идеи справедливости есть также фактъ. Но эти два факта совершенно различны по своей природѣ. Первый можетъ быть сведенъ къ точно опредѣленнымъ, объективнымъ элементамъ, которые всѣми людьми будутъ восприняты одинаково; совокупность такихъ элементовъ и есть то, что мы называемъ научнымъ фактомъ. Второй есть представленіе идеальнаго предмета. Правда онъ содержитъ въ себѣ объективный элементъ, а именно наличность въ мыслящемъ субъектѣ извѣстной идеи или скорѣе извѣстнаго чувства. Но не на этотъ элементъ обращено здѣсь вниманіе. Въ насъ есть тысячи другихъ чувствъ, которымъ мы придаемъ различную цѣнность: дѣло идетъ о томъ, чтобы обезпечить данному чувству преобладаніе надъ другими. Здѣсь апеллируютъ слѣдовательно не къ чувству, какъ таковому, а къ той цѣли, которой оно можетъ служить: справедливости, добротѣ, человѣчности, идеальной солидарности. Но справедливость и доброта не суть объективные и научные факты. Это непосред-

ственные, субъективные, не анализированные представленія, — прямая противоположность научнымъ фактамъ. Это сырыя, необработанные психическія образованія, совершенно подобныя тѣмъ, которыя наука считаетъ своей обязанностью критиковать и по возможности сводить къ точнымъ и измѣримымъ элементамъ. Мало того, данныя эти — если только вѣрить сознанию, на которое въ данномъ случаѣ какъ разъ и хотятъ опереться — несводимы къ научнымъ фактамъ, такъ какъ они выражаютъ собой претензію человѣческаго духа исправить реальность и предложить изслѣдованію науки будущаго такіе факты, которые современная наука не въ состояніи предвидѣть.

Послѣ длинныхъ и ученыхъ скитаній мы опять подошли къ тому пункту, на которомъ остановился Геккель. Чтобы удовлетворить одновременно требованія науки и требованія моральной природы человѣка, Геккель присоединилъ къ Дарвину Гете, къ *struggle for life* культъ истины, красоты и добра; и система его, именуемая монистической, стала дуалистичной. Для достиженія желаннаго единства, такъ называемая научная мораль была провозглашена синтезомъ познанія и практики; но пока этой формулой ничего не достигнуто кромѣ сближенія двухъ словъ.

Или мы придерживаемся науки, науки достойной этого имени, — и тогда мы не найдемъ дороги къ морали, или мы исходимъ изъ моральныхъ требованій человѣка, и тогда мы не въ состояніи соединиться съ наукой. Не достаточно дать себѣ имя, чтобы заслужить его.

Невольно возникаетъ мысль, что въ данномъ случаѣ дуализмъ, въ который поминутно впадаютъ, несмотря на всѣ усилія превзойти его, присущъ самой постановкѣ вопроса. Постановка эта очень ярко формулирована Геккелемъ: {удовлетворить при помощи науки какъ практическія, такъ и теоретическія потребности человѣческой природы.

Но наука есть познаніе и организація въ одно цѣлое научныхъ фактовъ. Между тѣмъ потребности человѣческой природы представляютъ научные факты лишь въ своемъ физическомъ основаніи, а не въ своемъ объектѣ, о которомъ здѣсь только и идетъ рѣчь. Если это такъ, то имѣемъ ли мы право утверждать а priori, что

наука въ состояніи удовлетворить человѣка? Не воспрещаетъ ли намъ наука всякій антропоморфизмъ, всякую мысль о предустановленной гармоніи между человѣкомъ и вещами? Не требуетъ ли она отъ насъ постоянного недовѣрія къ внушеніямъ нашего сознанія, къ нашимъ чувствамъ, желаніямъ, которыя не находятся ни въ какой связи съ объективной реальностью? Дуализмъ необходимо вытекаетъ изъ самаго характера той задачи, которая здѣсь ставится: свести къ наукѣ всѣ потребности человѣка.

Научная религія, научная мораль приводятъ къ анализу интеллектуальныхъ и моральныхъ потребностей человѣческаго духа, — къ анализу, необходимость котораго не была замѣчена самими этими системами. Прежде чѣмъ искать удовлетворенія этимъ потребностямъ, необходимо спросить себя, въ чемъ онѣ состоятъ и чего онѣ стоятъ. Если бы можно было доказать, что онѣ только факты, что все то идеальное, возвышающееся надъ даннымъ, что въ нихъ, повидимому, содержится, иллюзорно, т. е. сводится въ концѣ концовъ согласно естественнымъ законамъ къ тому же данному, — если бы это было такъ, тогда передъ нами дѣйствительно имѣлись бы только факты, которые въ свою очередь могутъ быть безупречно сведены къ другимъ фактамъ чисто научнаго характера. Тогда надо было бы рѣшительно устранить все то, что наводитъ на мысль о сверхъестественномъ, абсолютномъ, непознаваемомъ, идеальномъ: наука въ узкомъ смыслѣ слова была бы для насъ адекватнымъ воспроизведеніемъ всѣхъ вещей, она сама оказалась бы нашей высшей потребностью, нашимъ абсолютномъ, нашимъ идеаломъ.

ГЛАВА IV.

ПСИХОЛОГИЗМЪ И СОЦІОЛОГИЗМЪ.

Природа и явленія природы: попытка вмѣсто объектовъ религіи разсматривать религіозныя явленія.

I. Психологическое объясненіе религіозныхъ явленій. — Религіозныя явленія съ субъективной точки зрѣнія. — Историческая эволюція религіознаго чувства. — Объясненіе религіозныхъ явленій общими законами психической жизни.

II. Соціологическое объясненіе религіозныхъ явленій. — Преимущества соціологической точки зрѣнія. — Сущность религіозныхъ явленій: догматы и обряды. — Недостаточность психологическаго объясненія; религія, какъ социальная функція.

III. Критика психологизма и соціологизма. Притязанія этихъ системъ. — Являются ли дѣйствительно научными тѣ объясненія, которыя онѣ предлагаютъ? Можно ли человѣческое „я“ и человѣческое общество приравнивать къ механическимъ причинамъ? — Психологизмъ не въ состояніи объяснить чувство религіозной обязанности. — Соціологизмъ апеллируетъ не только къ реальному, но и къ идеальному обществу.

Въ различныхъ системахъ, разсмотрѣнныхъ нами до сихъ поръ, наука и религія сопоставлялись между собой, какъ два данные объекта, и вопросъ состоялъ лишь въ томъ, въ какой степени и какимъ образомъ можетъ разумъ, не сталкиваясь съ принципомъ противорѣчія, санкціонировать ихъ сосуществованіе. Но такая постановка проблемы не является единственно возможной.

Послѣ того какъ, начиная съ XVII и XVIII вѣковъ, наука окончательно оперлась на двойной фундаментъ математики и опыта, она задалась вопросомъ, какую же позицію должна она занять по отношенію къ такимъ сущностямъ, какъ природа, жизнь, душа, которыя обычно принимаются за данныя реальности и въ то же время совершенно отличны отъ объектовъ опыта и математическихъ доказательствъ. Послѣ нѣкоторыхъ колебаній она придумала такое толкованіе, которое повидимому навсегда устранило трудность. Изслѣдованіе природы, жизни, души, какъ сущностей, наука замѣнила изслѣдованіемъ физическихъ, біологическихъ, психическихъ фактовъ, данныхъ въ опытѣ. Что же касается тѣхъ универсальныхъ сущностей, проявленія которыхъ представляютъ изъ себя эти факты, то она ихъ совершенно игнорируетъ. Классическія имена физики, біологіи, психологіи сохранились, но они не означаютъ теперь ничего другого, кромѣ наукъ о явленіяхъ физическихъ, біологическихъ и психическихъ. Этой перемены точки зрѣнія наука обязана тѣмъ, что она подчинила себѣ такія реальности, которыя, въ томъ видѣ, какъ онѣ воспринимались раньше, казалось, должны были навсегда остаться для нея недоступными.

Нельзя ли и по отношенію къ религіи подобнымъ же образомъ

измѣнить точку зрѣнія? Разсматривая религію и ея объекты, какъ единую, универсальную сущность, наука навсегда осуждена давать религіи лишь призрачныя объясненія. Каковъ же будетъ результатъ, если на мѣсто религіи поставить религіозныя явленія? Явленія эти представляютъ единственный предметъ, который намъ непосредственно данъ. Ихъ можно наблюдать, анализировать, классифицировать, какъ и всякія другія явленія. Мы можемъ попытаться свести эти явленія, какъ и всякія другія, къ опытнымъ законамъ. Почему религія, разсматриваемая съ этой точки зрѣнія, не можетъ стать такимъ же объектомъ науки, какимъ стала природа съ того момента, когда подъ этимъ словомъ стали разумѣть лишь совокупность физическихъ явленій?

Но не ускользнетъ ли отъ насъ при такомъ сведеніи религіи къ религіознымъ явленіямъ какой-либо существенный элементъ религіи? Отвѣтить утвердительно можетъ только тотъ, кто вѣритъ, что за явленіями природы, составляющими объектъ физики, скрывается нѣкоторое бытіе, соотвѣтствующее имени „Природа“, и притомъ бытіе, до извѣстной степени доступное для насъ.

Для ума, освобожденнаго отъ метафизическихъ предрасудковъ, проблема объ отношеніи религіи къ наукѣ не существуетъ, разъ доказано, что религіозныя явленія могутъ быть точно описаны и сведены къ положительнымъ законамъ, аналогичнымъ законамъ физики и технологии; съ этого момента проблема эта поглощается болѣе общей проблемой объ отношеніи науки къ реальности, которая въ свою очередь оказывается болѣе словесной, чѣмъ дѣйствительной, такъ какъ наука, въ томъ видѣ, какъ она въ настоящее время выработалась, есть конечно для насъ наиболѣе точное выраженіе реальности.

Какъ же относится эта точка зрѣнія къ тѣмъ повелительнымъ моральнымъ и религіознымъ потребностямъ, передъ которыми должны были въ концѣ концовъ склониться и Огюсть Контъ, и Гербертъ Спенсеръ, и Геккель?

I.

ПСИХОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЪЯСНЕНІЕ РЕЛИГІОЗНЫХЪ ЯВЛЕНІЙ.

Потребности эти выражаются въ принципахъ, представляющихъ нашему сознанію очевидными и необходимыми. Таковъ, напримѣръ, принципъ зависимости конечнаго отъ безконечнаго, принципъ нравственнаго міропорядка, долга, справедливаго возмездія, конечнаго торжества добра. Но тонкій философъ XVIII вѣка, Давидъ Юмъ, показалъ уже въ примѣненіи къ принципу причинности, что положеніе, представляющееся нашему уму абсолютной истиной, можетъ оказаться въ дѣйствительности лишь отвлеченнымъ истолкованіемъ и умственной проэкціей внутреннихъ измѣненій познающаго субъекта. Когда я говорю, что явленіе А связано съ явленіемъ В причинной зависимостью, то мнѣ кажется, что я примѣняю къ разсматриваемому случаю нѣкоторый принципъ, данный а priori, такъ называемый принципъ причинности. Но едва я пытаюсь точно формулировать и анализировать этотъ принципъ, какъ передо мной встаютъ непреодолимые трудности. Въ дѣйствительности я уступаю здѣсь привычкѣ, созданной въ моемъ воображеніи многократнымъ воспріятіемъ послѣдовательности фактовъ А, В. Въ силу этой привычки, каждый разъ, когда возникаетъ А, я ожидаю возникновенія В. Понятіе причинности есть не что иное, какъ эта привычка, выраженная въ терминахъ моего разума. Въ томъ, что я называю принципомъ причинности, реально лишь мое психическое предрасположеніе, формулировкой котораго является этотъ принципъ. Подобнымъ же образомъ, еще Спиноза, изслѣдуя чувство свободы воли, свелъ его къ незнанію причинъ, опредѣляющихъ наши дѣйствія, соединенному съ сознаніемъ самихъ этихъ дѣйствій.

Объясняя такимъ образомъ извѣстныя идеи не реальностями, отличными отъ нашей мысли, а явленіями, протекающими въ рамкахъ нашего сознанія, философы эти положили начало истинной революціи, превращенію онтологіи въ психологию.

И въ настоящее время многіе стараются, пользуясь этимъ ме-

тодомъ, ввести религіозные вопросы въ область положительной науки.

При такой постановкѣ, проблема состоитъ, во-первыхъ, въ томъ, чтобы точно установить и анализировать религіозныя явленія, данныя въ опытѣ, и, во-вторыхъ, въ томъ, чтобы объяснить эти явленія общими законами психологіи.

Въ настоящее время нельзя еще сказать, что здѣсь существуютъ законченныя доктрины, признанныя всѣми специалистами и окончательно занявшія опредѣленное мѣсто въ наукѣ. Исслѣдованія въ этой области, еще слишкомъ новой, оставляютъ мѣсто для большихъ разногласій. Поэтому намъ придется рассмотреть не столько опредѣленные, достигнутые уже результаты, сколько методы, постановку вопросовъ, гипотезы.

* * *

Отправной пунктъ интересующихъ насъ изслѣдованій есть констатация фактовъ, какъ они даны въ самомъ религіозномъ сознаниі. Устранивъ всякія предвзятые идеи, всякія теоріи, всякія системы, анализирують прошлыя и настоящія религіи, и устанавливаютъ — такъ, какъ они непосредственно даны — тѣ психическія состоянія, тѣ поступки, тѣ учрежденія, которые ихъ характеризуютъ. Это представленіе о религіозныхъ явленіяхъ, получаемое нами, когда мы становимся на точку зрѣнія самого религіознаго сознания, можно назвать субъективнымъ.

Характерная черта религіознаго явленія, въ этомъ смыслѣ слова, состоитъ въ томъ, что человекъ, испытывающій его, сознаетъ себя связаннымъ съ нѣкоторымъ высшимъ и болѣе или менѣе таинственнымъ существомъ, отъ котораго онъ ожидаетъ удовлетворенія извѣстныхъ своихъ желаній. Это основное убѣжденіе придаетъ всѣмъ религіознымъ эмоціямъ и переживаніямъ ихъ окраску, ихъ специфическое значеніе.

Для того, кто знаетъ только вѣру, но чуждъ мистическаго чувства, единеніе съ Богомъ есть объектъ мысли, желанія, дѣйствія, но отнюдь еще не является реализованнымъ, да и не можетъ быть реализовано въ этомъ мірѣ сколько-нибудь совершеннымъ образомъ. Наоборотъ, согласно мистическому сознанию, единеніе съ Бо-

гомъ есть какъ бы естественное и врожденное свойство человеческой души; задача состоитъ лишь въ томъ, чтобы осознать его и основать на немъ всю свою жизнь. Въ то время какъ просто вѣрующій идетъ отъ идеи и дѣйствія къ чувству, стремясь достигнуть единенія съ Богомъ, мистикъ исходитъ изъ этого единенія и рассматриваетъ его, какъ источникъ прежде всего своихъ чувствъ, а затѣмъ своихъ идей и дѣйствій.

Единеніе съ Богомъ, которымъ мистикъ наслаждается въ этой жизни, осуществляется вполне въ томъ специальномъ состояніи, которое называютъ религіознымъ восторгомъ, или экстазомъ. Тогда душа отчетливо чувствуетъ, что она живетъ въ Богѣ и черезъ Бога. Не то, чтобы она исчезала, какъ таковая. По ученію великихъ мистиковъ, она, наоборотъ, ощущаетъ свое бытіе во всей его силѣ. Жизнь тѣмъ болѣе интенсивна, чѣмъ тѣснѣе она соединена съ источникомъ всякой жизни.

Въ такомъ видѣ представляются религіозныя явленія, когда мы наблюдаемъ ихъ съ точки зрѣнія самого религіознаго сознания. Было бы, конечно, чрезвычайно трудно, и, повидимому, даже невозможно оцѣнивать правильность утвержденій, связанныхъ съ религіозными переживаніями, если бы мы могли рассматривать эти послѣднія только съ такой чисто интуитивной точки зрѣнія. Какъ доказать тому, кто чувствуетъ себя свободнымъ, что онъ не чувствуетъ себя свободнымъ? Можно ли оспаривать у человека право утверждать, что онъ чувствуетъ себя въ общеніи съ Богомъ?

Критикуя безотчетныя сужденія разума, Юмъ, какъ мы видѣли, опирался не на субъективную интуицію, — онъ прибѣгъ къ иному способу наблюдать психическія явленія. Онъ наблюдалъ ихъ извнѣ, объективно. Онъ спрашивалъ себя, имѣется ли въ дѣйствительности то, что человекъ считаетъ внѣшнимъ бытіемъ, существуетъ ли тотъ объектъ, который человекъ представляетъ себѣ, какъ причину своего ощущенія, независимо отъ нашего ощущенія его существованія, или же онъ представляетъ изъ себя лишь переводъ на объективный языкъ, лишь воображаемое проэцированіе во внѣ самого психическаго явленія? То же самое относится и къ религіознымъ явленіямъ: психологъ лишь въ томъ случаѣ можетъ питать надежду очистить ихъ отъ ихъ сверхъестественной видимости и подвести

подъ научные законы, если будетъ ихъ разсматривать не только съ субъективной точки зрѣнія религіознаго сознанія, но и объективно, извнѣ.

При этомъ психологъ сведетъ всю совокупность религіозныхъ явленій къ тремъ основнымъ категоріямъ: вѣрованіямъ, чувствованіямъ въ собственномъ смыслѣ слова и обрядамъ.

Вѣрованія суть представленія объектовъ, реальностей, сознаваемыхъ, какъ нѣкоторое внѣ человѣка находящееся бытіе. Разсматривая ихъ извнѣ, мы видимъ, что они находятся въ тѣсной связи съ идеями, свѣдѣніями, интеллектуальными и моральными условіями той эпохи, въ которую они возникли, а также съ мнѣніями и желаніями тѣхъ индивидуумовъ, которые ихъ исповѣдуютъ. Однимъ словомъ, человѣкъ творитъ боговъ по образу своему, какъ это замѣтилъ еще древне-греческій философъ Ксенофанъ. Св. Тереза слышитъ слова Господа, который диктуетъ ей то, что она должна сказать отцамъ кармелитамъ. Но тѣ четыре весьма спеціальныя указанія, которыя Богъ поручаетъ ей передать имъ, слишкомъ точно соотвѣтствуютъ желаніямъ самой Терезы, для того чтобы не получилось впечатлѣнія, что Богъ въ данномъ случаѣ есть только эхо ея собственнаго сознанія.

Изученіе религіознаго чувства отдѣльно отъ вѣрованій порождаетъ цѣлую кучу проблемъ. Каковы элементы этого чувства? Въ немъ различаютъ: страхъ, любовь, желаніе счастья, стремленіе къ единенію съ другими людьми. Элементы эти смѣшиваются между собой въ очень различныхъ пропорціяхъ, окрашиваются въ тысячи различныхъ оттѣнковъ, въ зависимости отъ тѣхъ вѣрованій, съ которыми они соединяются.

Высшей точкой внутренней религіозной жизни является экстазъ или чувство непосредственнаго единства съ Богомъ. Разсматриваемое извнѣ, состояніе это состоитъ, во-первыхъ, въ сосредоточеніи вниманія на одной или очень немногихъ идеяхъ и, во-вторыхъ, въ чувствѣ восторга, сопровождающагося уничтоженіемъ или преобразованіемъ личности. Въ то же время нервная система находится въ ненормальномъ состояніи, характеризуемомъ болѣе или менѣе полной безчувственностью и неподвижностью. Кромѣ того, экстазъ не есть изолированный феноменъ, онъ является заключи-

тельнымъ моментомъ періода возбужденія, которое смѣняется затѣмъ періодомъ угнетенія. Интенсивное религіозное чувство починается, такимъ образомъ, болѣе или менѣе правильному ритму. Богъ приближается и затѣмъ снова отступаетъ; фазы восторга смѣняются фазами подавленности и наоборотъ; наблюдается кромѣ того, что явленія эти совпадаютъ съ состояніями нервного возбужденія и угнетенія.

Обряды, составляющіе третій элементъ религій, представляютъ явленія, осуществляемыя человѣкомъ и обладающія, такъ называемой, сверхъестественной силой, т. е. способностью неизвѣстными и непостижимыми путями вызывать другія явленія, которыя не находятся непосредственно во власти человѣка.

У мистиковъ обрядъ есть не средство, а слѣдствіе. Его исходнымъ пунктомъ является извѣстное состояніе души. Состояніе это, воспринимаемое какъ единеніе съ всемогущимъ Богомъ, порождаетъ и опредѣляетъ собою не только психическія явленія, какъ напримѣръ, измѣненіе страстей и характера, но также явленія физическія, внѣшнія дѣйствія.

Вообще говоря, религіозные обряды выражаютъ собой идею причинной зависимости физическаго отъ духовнаго и духовнаго отъ физическаго,—зависимости, природа которой остается для насъ непостижимой.

Въ такомъ родѣ получаютъ результаты, когда религіозныя явленія наблюдаются съ объективной точки зрѣнія. Эта же точка зрѣнія позволяетъ намъ сдѣлать попытку изслѣдовать историческую эволюцію религіознаго чувства *).

Мы найдемъ, напримѣръ, что исходнымъ пунктомъ этой эволюціи является господство страха и пылкаго воображенія, благодаря чему возникаетъ представленіе о могущественныхъ и въ то же время грозныхъ божественныхъ существахъ. Затѣмъ мало-по-малу развиваются и получаютъ преобладаніе любовь и радость, и въ то же время логика и разумъ начинаютъ регулировать продукты воображенія. Тогда различные божества сливаются между собой и вмѣстѣ

*) Th. Ribot, La Psychologie des sentiments. Русскій переводъ Рибо „Психологія чувствъ“ К. 1897 г.

съ тѣмъ проникаются любовью и благостью: религія, метафизика и мораль соединяются въ одно богатое и гармоничное цѣлое. Это—апогей религіозной эволюціи. Наконецъ въ третьей фазѣ, интеллектуальный элементъ становится съ своей стороны преобладающимъ, равновѣсіе рушится, религія мало-по-малу уступаетъ мѣсто наукѣ, созданной какъ разъ для удовлетворенія потребностей интеллекта.

* * *

Объективное наблюденіе и объективный анализъ религіозныхъ фактовъ, по мѣрѣ того какъ они разрастаются въ ширину и въ глубину, приводятъ насъ, очевидно, къ тому имманентному объясненію, къ которому стремится позитивный психологъ.

Вопросъ заключается въ томъ, должны ли религіозныя явленія объясняться вмѣшательствомъ сверхъестественныхъ и таинственныхъ силъ, или же для этого достаточно общихъ законовъ человеческой природы.

И, конечно, какой бы фактъ мы ни взяли, мы прійдемъ къ этому выводу, разъ строго сведемъ разсматриваемый феноменъ къ его объективному и данному содержанію и дадимъ точную оцѣнку какъ тому, что въ данномъ фактѣ составляетъ объективный матеріалъ науки, такъ и тому, что является способомъ представленія этого матеріала въ сознаніи вѣрующаго. Съ точки зрѣнія этой системы, которую можно назвать психологизмомъ, ни одно явленіе не заключаетъ въ себѣ ничего такого, что было бы не объяснимо законами обычной психологіи.

Тѣ чувства, къ которымъ сводится чувство религіозное—страхъ, влеченіе, эгоизмъ, социальное чувство—естественны для человѣка. Сосредоточеніе на одной идеѣ и чувство восторга, характеризующія собою экстазъ съ его ритмомъ, представляютъ лишь высшую степень свойствъ, принадлежащихъ всякой вообще аффективной жизни. Всякой страсти свойственно концентрировать на одномъ объектѣ всѣ силы человѣческой души; что же касается ритмической смѣны восторга и подавленности, то это какъ разъ специфическій законъ аффективной жизни. Факты, совершенно аналогичные мистическимъ явленіямъ, обычно наблюдаются при извѣстныхъ нервныхъ заболеванияхъ. Религіозная одержимость, чувство непосредственной

связи съ Богомъ, Св. Дѣвой или діаволомъ, неподвижная идея своей грѣховности, манія угрызеній совѣсти и искупленія,—все это естественные спутники и вѣрные симптомы опредѣленныхъ истерическихъ состояній.

Явленія, созданныя интеллектомъ или воображеніемъ—каковы вѣрованія, идеи, видѣнія, откровенія—также всецѣло объясняются психическими видоизмѣненіями субъекта, такъ что не возникаетъ никакой нужды видѣть въ нихъ продуктъ или воспріятіе нѣкоторой трансцендентной реальности.

Трансцендентныя объясненія имѣютъ своимъ источникомъ невѣжество субъекта, восполняемое воображеніемъ, опирающимся на преданіе и привычку. Для человѣка, который по своему характеру, по своимъ занятіямъ, по своему личному опыту и субъективнымъ условіямъ подготовленъ къ тому, чтобы пріобрѣсти надлежащую освѣдомленность, вѣрованія такого субъекта, его откровенія и видѣнія не представляютъ ничего новаго и чудеснаго. Всѣ эти объекты, представляющіеся вѣрующему сверхъестественными, въ дѣйствительности безсознательно извлекаются имъ изъ матеріала, хранящагося въ его памяти. Богъ, обращаясь къ Святой Терезѣ, говоритъ ей лишь то, что она сама безсознательно внушаетъ ему сказать. Наши желанія, наши опасенія, наши заботы, наши познанія и наше незнаніе, наши привычки, привязанности, страсти, потребности, наши надежды,—вотъ субстанція тѣхъ существъ, которыхъ мы заставляемъ нисходить свыше, чтобы освящать нашъ путь и оказывать намъ поддержку. Человѣкъ, мысленно усиливъ, увеличивъ и улучшивъ себя самого, прозираетъ этотъ продуктъ воображенія во внѣ, чтобы расширить свои силы путемъ соединенія съ такимъ объективированнымъ „я“. Богъ есть этотъ я-объектъ. Операция, создающая его, протекаетъ внѣ сознанія. Поэтому „я“ не узнаетъ себя въ своемъ твореніи; и если ненормальное состояніе нервной системы создаетъ въ немъ достаточно сильную экзальтацію, твореніе это становится для него не только объектомъ вѣры, но также объектомъ галлюцинаціи, видѣнія и страха подобно тому, какъ это бываетъ въ извѣстныхъ случаяхъ съ остатками нашихъ воспріятій.

Равнымъ образомъ, нѣтъ никакой надобности прибѣгать къ

вмѣшательству сверхъестественныхъ силъ для объясненія того воздѣйствія, которое оказываютъ другъ на друга чувства, вѣрованія и обряды.

Если допустить, что одно только чувство есть основное явленіе, то идеи окажутся лишь его интеллектуальнымъ истолкованіемъ. Въ настоящее время очень распространена теорія, сводящая роль интеллекта къ преобразованію въ представленія чувствъ, которыя сознаются нами, но, какъ таковыя, не заключаютъ еще въ себѣ никакой мысли. Мыслить какой-нибудь предметъ, объяснять его, значить относить его къ какой-либо причинѣ, къ какому-либо образцу, къ какой-либо цѣли, понятіе о которой уже имѣется въ насъ. Такимъ образомъ, для того чтобы объяснить наши чувства, разумъ старается опереться на нѣкоторое знакомое ему и подходящее къ данному случаю начало. А такъ какъ наши собственные дѣйствія знакомы намъ лучше всего, то разумъ сначала предполагаетъ причину, аналогичную нашимъ дѣйствіямъ. Затѣмъ, по мѣрѣ того какъ мы научаемся лучше познавать вещи, онъ старательно роется въ сокровищницѣ нашей памяти съ цѣлью отыскать тамъ объекты и причины, возможно ближе подходящіе къ дѣйствующимъ въ насъ чувствамъ.

Если мы полагаемъ, что въ религіозной области чувства опредѣляются главнымъ образомъ идеями, то намъ нѣтъ никакой надобности вѣрить вмѣстѣ съ Паскалемъ, что божественная благодать вѣдряетъ въ наше сердце истины, признаваемые интеллектомъ. Чувство человеческое не есть нѣчто постороннее интеллекту: поскольку оно является человеческимъ, оно даже въ самыхъ низшихъ своихъ формахъ неразрывно связано съ пониманіемъ и съ идеей. Усилія, направленные на то, чтобы воздѣйствовать на чувства и поведеніе человека посредствомъ идей, составляютъ то, что мы называемъ философіей. Самое слово „разумъ“, въ его обычномъ пониманіи, имѣетъ въ одно и то же время и теоретическое и практическое значеніе. И кто же рѣшится утверждать, что всякая философія, всякая вѣра въ практическую силу разума есть школьный предрасудокъ? Мы каждый день испытываемъ, что извѣстная идея, извѣстная доктрина или система измѣняетъ наши чувства, наши привязанности, наши страсти. Развѣ не установленъ исто-

рически тотъ фактъ, что ученіе Руссо заставило многихъ людей иначе чувствовать и иначе любить? Не созданы ли многія наши чувства литературой? Опыты внушенія доказываютъ, въ какой значительной степени идеи могутъ быть силами.

И въ томъ случаѣ, если первичнымъ явленіемъ мы считаемъ обряды, намъ не нужно обращаться къ сверхъестественной силѣ, якобы присущей этимъ актамъ, для того чтобы вывести изъ нихъ чувства и вѣрованія: достаточно вспомнить о томъ естественномъ вліяніи поступковъ на мысли, на которое съ такою силою указалъ еще Паскаль въ извѣстныхъ словахъ: пейте святую воду, слушайте мессы,—„чисто естественнымъ путемъ это заставить васъ вѣрить и смирить вашъ умъ“.

Наконецъ, та законѣрная эволюція, которую обнаруживаютъ на протяженіи вѣковъ религіозныя явленія, разсматриваемыя въ общей связи ихъ развитія, уже сама по себѣ доказываетъ, что въ данномъ случаѣ мы не имѣемъ дѣла съ проявленіемъ сверхъестественныхъ вліяній. Открытіе общаго закона эволюціи, господствующаго въ исторіи міра, устранило теологическія доктрины о твореніи и сохраненіи вселенной. Тотъ же выводъ напрашивается и относительно религіи, разъ ея развитіе совершается такимъ образомъ, что каждый новый моментъ необходимо, согласно опредѣленному закону, связанъ съ предыдущимъ. И это дѣйствительно вытекаетъ изъ той картины религіозной эволюціи, которую уже удалось набросать современнымъ психологамъ.

Однимъ словомъ, гипотеза сверхъестественной и таинственной причины религіозныхъ явленій, которой требуютъ, повидимому, религіозныя вѣрованія, могла бы удержаться, по крайней мѣрѣ провизорно, лишь въ томъ случаѣ, если бы примѣненіе психологическаго метода къ объясненію религіозныхъ явленій оставило нѣкоторый не объясненный остатокъ. Но, несмотря на то, что въ такого рода вещахъ было бы, конечно, всего неосновательнѣе претендовать на исчерпывающее познаніе и пониманіе, съ познаніемъ религіозныхъ явленій дѣло обстоитъ совершенно такъ же, какъ съ познаніемъ явленій физическихъ: мы знаемъ о нихъ достаточно для того, чтобы признать научный методъ вполне пригоднымъ для

ихъ объясненія. Для насъ существуетъ лишь непознанное, а не непознаваемое, лишь необъясненное, а не необъяснимое. Ибо мы объясняемъ психологически, на основаніи общихъ законовъ человѣческой психики, религіозное явленіе въ самой его сущности; и эта сущность необходимо имѣется въ каждомъ религіозномъ фактѣ, каковъ бы онъ ни былъ.

II.

СОЦІОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЪЯСНЕНІЕ РЕЛИГІОЗНЫХЪ ЯВЛЕНІЙ.

Такимъ образомъ нѣкоторые психологи думаютъ, что психологія, опирающаяся въ свою очередь на фізіологію, заключаетъ въ себѣ всѣ данныя, необходимыя для того, чтобы объяснить до конца, безъ всякаго остатка, религіозныя явленія. Это оспариваютъ обыкновенно представители сосѣдней науки, соціологіи, также посвященной положительному изученію фактовъ человѣческой жизни, но рассматривающей эти факты съ иной точки зрѣнія.

По мнѣнію этихъ послѣднихъ психологія овладѣваетъ религіей, лишь обѣдняя и уродуя ее, отсѣкая отъ нея наиболѣе характерный и существенный ея элементъ. Психологи довольствуются субъективной стороной религіозныхъ явленій, они любятъ рассматривать мистицизмъ, какъ проявленіе религіи по преимуществу. Но, согласно выдающимся представителямъ соціологіи *), внутренняя религія есть лишь болѣе или менѣе неопредѣленный и невѣрный отголосокъ соціальной религіи въ сознаніи индивидуумовъ.

Мистикъ есть человѣкъ страсти или разсудка, приспособляющій религію къ своей личной философіи. Не въ этихъ производныхъ, видовизмѣненныхъ, субъективныхъ и неопредѣленныхъ формахъ слѣдуетъ рассматривать религію; если мы хотимъ создать дѣйствительную науку о религіи, мы должны взять эту послѣднюю

*) См. L'Année sociologique, издаваемое подъ редакціей Э. Дюркгейма.

въ ея конкретной, первичной, всеобщей и объективной реальности. Не мечтатели, исключительныя существа, больные, философы, еретики будутъ тогда привлекать наше преимущественное вниманіе, а ортодоксы, представители живой, дѣйствующей религіи, той религіи, которая была и до сихъ поръ остается существеннымъ факторомъ въ судьбѣ народовъ и отдѣльныхъ лицъ.

И если мы съ этой точки зрѣнія будемъ изучать не религіозное чувство, а сами религіи, мы найдемъ, что однимъ изъ существеннѣйшихъ ихъ признаковъ является наличность обязанности, запрета, святыни. Всякая религія есть моральная сила, овладѣвающая индивидуумомъ и предписывающая ему такія дѣйствія или воздержанія отъ дѣйствій, которыя чужды его природѣ. Какимъ же образомъ можетъ разобраться въ религіозныхъ явленіяхъ психологія, не имѣющая въ своемъ распоряженіи ничего, кромѣ природы индивида? Официальные представители существующихъ религій, люди, дѣйствительно чувствующие, что такое религія, имѣютъ полное основаніе протестовать противъ мнимыхъ объясненій психологовъ. Объясненія эти представляютъ изъ себя нечто иное, какъ софизмъ, обусловленный незнакомствомъ съ вопросомъ. Они рассматриваютъ въ религіи то, что не является, строго говоря, религіей, и проходятъ мимо того, что какъ разъ требуетъ объясненія. Благодаря этому, послѣ того, какъ психологизмъ уже закончилъ свою работу, въ религіи еще остаются такія черты, которыя заставляютъ рассматривать ее какъ учрежденіе сверхъестественное, несводимое къ даннымъ науки, и философы съ полнымъ правомъ продолжаютъ противопоставлять психологизму принципъ обязанности и запрета, категорическій императивъ Канта съ его трансцендентальной природой. Ибо кантіанское ученіе въ своей критической части совершенно правильно осуждаетъ то ошибочное мнѣніе, что идею долга можно объяснить, какъ иллюзію, создаваемую игрой однихъ только законовъ индивидуальнаго сознанія.

Сведеніе религіи къ наукамъ, недоступное для физическихъ наукъ, превосходить также силы психологіи; и пришлось бы признать эту цѣль недостижимой, если бы надъ психологіей не существовало высшей науки, соціологіи, передъ которой окончательно разсѣивается тайна мірозданія.

* * *

Чтобы получить возможность устранить трансцендентныя причины и объяснять всё явленія простыми естественными законами, психологія соответственнымъ образомъ измѣнила свою точку зрѣнія. На мѣсто субъективнаго наблюденія, которое можетъ дать лишь подлежащіе объясненію факты, она поставила наблюденіе объективное. Она поставила своей задачей изучать психическія явленія извнѣ, какъ физикъ изучаетъ физическія явленія.

Но условіе это легче постулировать, чѣмъ осуществить, особенно когда дѣло идетъ о религіозныхъ явленіяхъ. Какъ извѣстно, мистики энергично возстаютъ противъ примѣненія этого метода, который по ихъ мнѣнію въ религіозной области совершенно недопустимъ. Мистическое явленіе есть опытъ, и притомъ опытъ, не выразимый въ понятіяхъ и словахъ. Никто не можетъ ознакомиться съ этимъ опытомъ, если самъ не пережилъ его.

Такое явленіе нельзя изучать извнѣ. Всѣ внѣшніе знаки, при помощи которыхъ люди пытаются создать себѣ понятіе объ этомъ явленіи, не достигаютъ цѣли.

Какъ бы мы ни относились къ этому возраженію мистиковъ, несомнѣнно во всякомъ случаѣ, что въ психологіи идея чисто внѣшняго наблюденія далеко не отличается ясностью; и въ особенности это приходится сказать въ настоящее время, когда психологи признали первичнымъ даннымъ сознанія цѣлостную психическую активность вмѣсто тѣхъ внѣшнихъ другъ по отношенію къ другу явленій или состояній сознанія, которыя принимала за элементы ассоціационистская школа. Уже по одному этому примѣненіе къ психологіи научнаго детерминизма—ради чего и была изобрѣтена ассоціационистская теорія—стало произвольнымъ, неопредѣленнымъ и неувереннымъ.

Соціологія избѣгаетъ этихъ трудностей. Она рассматриваетъ факты такимъ способомъ, который даетъ возможность примѣнять строго объективный детерминистическій методъ. Въ самомъ дѣлѣ, въ социальныхъ явленіяхъ элементъ видимый, воспринимаемый объективно, не есть уже нѣчто сопровождающее реальность, нѣкоторый болѣе или менѣе вѣрный символъ того объекта, который мы хотимъ постигнуть: видимый элементъ есть здѣсь сама реальность, или связанъ съ послѣдней точно опредѣлимымъ образомъ. То, что

мы называемъ душой индивидуума, есть реальность, которая, что бы мы ни предпринимали, всегда будетъ отличаться отъ своихъ проявленій. Между тѣмъ душа соціальной группы есть только метафора, которая означаетъ лишь совокупность социальныхъ фактовъ, внѣшнихъ и видимыхъ. Имѣя дѣло съ реальностями, совпадающими съ ихъ внѣшними проявленіями, соціологія обладаетъ такой точной и строгой объективностью, какой психологія не достигнетъ, быть можетъ, въ теченіе очень долгаго времени.

Въ то же время очевидно, что сфера ея гораздо болѣе обширна. Безъ сомнѣнія, всѣ тѣ признаки, которые характеризуютъ человечество въ его социальной жизни, должны уже находиться въ дѣйствительности или по крайней мѣрѣ въ возможности у отдѣльныхъ индивидуумовъ. Но то, что у этихъ послѣднихъ является, быть можетъ, лишь неясною и незамѣтною возможностью, развертывается въ обществѣ, дѣйствуетъ тамъ, эволюционируетъ и обнаруживается въ значительныхъ фактахъ. Невѣроятное богатство человеческой природы, ея удивительная способность къ приспособленію, ея плодovitость во всѣхъ направленіяхъ проявляется, существуетъ реально только въ коллективной внѣшней жизни.

Особенностямъ своего объекта соціологія обязана тѣмъ, что она можетъ въ гораздо большей степени, чѣмъ психологія, подчинять факты человеческой жизни научному детерминизму. Не напрасно метафизики, стараясь свести факты къ законамъ, воображали, что позади фактовъ стоятъ управляющія ими сущности. Что гарантируетъ намъ устойчивость фактовъ, ихъ способность сочетаться между собой, образовать системы, разъ нѣтъ никакого общаго принципа, который бы составлялъ ихъ основу? Онтологизмъ метафизиковъ былъ лишь неправильной интерпретаціей этой постулируемой наукой сводимости явленій однихъ на другія. Онтологизмъ нельзя просто выкинуть, его необходимо замѣнить методомъ, осуществляющимъ при посредствѣ опыта ту систематизацію, которую онъ создавалъ болѣе или менѣе *a priori*. Но психологизму не хватаетъ этого опытнаго принципа связи и систематизаціи, необходимаго для того, чтобы подчинить явленія строгой причинности. Душа, внутреннее „я“, сознательное и подсознательное, представляютъ смутныя понятія, на которыхъ нельзя основать ни-

чего кромѣ расплывчатого отношенія между субстанціей и акциденціей. Наоборотъ, данное общество есть точный фактъ и детерминизмъ, связывающій это общество со всѣми составляющими его фактами, какъ условія съ обусловленнымъ, не менѣе наученъ, чѣмъ тотъ детерминизмъ, который соединяетъ между собой явленія данной матерьяльной системы, напримѣръ системы солнечной. Соціологія, будучи наукой, основанной на наблюденіи, въ состояніи превзойти область наблюденія. Она занимаетъ среднее мѣсто между исторіей, на которую она опирается, и онтологіей, дѣйствительную задачу которой она беретъ на себя; въ этомъ отношеніи она подобна всякой другой законченной наукѣ, которая кромѣ фактовъ, представляющихъ лишь сырой матерьялъ, обладаетъ принципомъ, способнымъ построить и оправдать систематизацію этихъ фактовъ.

Поэтому именно отъ соціологіи слѣдуетъ ждать полного объясненія и дѣйствительно научнаго истолкованія религіозныхъ фактовъ, какъ и всякихъ вообще фактовъ человѣческой жизни.

* * *

Изъ самого опредѣленія соціологіи, какъ науки, вытекаетъ, что она ставитъ своимъ объектомъ изученіе не религіи, а религіозныхъ явленій, и не смутной совокупности этихъ явленій, а тѣхъ различныхъ классовъ, на которые можно раздѣлить проявленія религіи. Какъ всякая наука, она идетъ отъ частей къ цѣлому, отъ анализа къ синтезу. Будучи наукой, едва сложившейся, она имѣетъ подъ собою болѣе прочную почву въ своихъ спеціальныхъ изслѣдованіяхъ, въ своихъ монографіяхъ, въ своихъ историческихъ изысканіяхъ, нежели въ своихъ теоріяхъ и общихъ взглядахъ. Тѣмъ не менѣе, давъ возможно полный анализъ нѣкоторыхъ, наиболѣе характерныхъ элементовъ религій, каковы понятіе святыни, жертвы, обряда, догмата, міа, соціологія чувствуетъ себя въ настоящее время въ силахъ указать то направленіе, по которому надо итти, чтобы достигнуть результатовъ, имѣющихъ научную цѣнность.

И прежде всего, соціологія полагаетъ, что при помощи своихъ обширныхъ справокъ, историческихъ изслѣдованій, сравнительнаго изученія и анализа, она можетъ точно опредѣлить истинную сущ-

ность религіозныхъ явленій. Сущность эта есть то, что встрѣчается во всѣхъ религіозныхъ явленіяхъ, что анализъ устанавливаетъ въ нихъ, какъ первичный элементъ, опредѣляющій собой существованіе и признаки всѣхъ другихъ элементовъ.

Выдающіеся соціологи приходятъ къ выводу, что этимъ первичнымъ элементомъ нельзя считать, такъ называемое, религіозное чувство, которое зачастую отсутствуетъ, а, если и присутствуетъ, то представляетъ изъ себя чрезвычайно сложную и къ тому же случайную совокупность производныхъ явленій. Это также не вѣра, разсматриваемая со стороны ея объекта. Ни Богъ, ни сверхъестественный міръ, понимаемые какъ субстанціональныя реальности, не являются существенными элементами религіи, ибо они часто отсутствуютъ тамъ, гдѣ наличность религіозныхъ явленій не можетъ подлежать никакому сомнѣнію.

Неизмѣнную составную часть всѣхъ безъ исключенія проявленій религіи составляютъ единственно обряды и догматы: догматы, т. е. священная обязанность исповѣдывать извѣстные вѣрованія; обряды, т. е. совокупность дѣйствій, равнымъ образомъ обязательныхъ и связанныхъ съ объектами вѣрованій.

Существенно здѣсь это понятіе святыни, отнесенное къ извѣстнымъ объектамъ и влекущее за собой извѣстныя воспрещенія и предписанія. Вещь, признаваемая за святыню, есть сила, неизбѣжно оказывающая свое гибельное или благотѣльное дѣйствіе, смотря по тому, нарушаются или уважаются ея велѣнія. Изъ этого понятія рождаются догматы и міа, или теоріи и легенды, касающіяся природы и свойствъ священныхъ вещей. Изъ этого же понятія вытекаютъ обряды, т. е. такіа дѣйствія, которыя имѣютъ цѣлью сдержать враждебныя силы и склонить на свою сторону силы благотѣльныя.

Догматы и обряды—вотъ причина тѣхъ чувствъ и вѣрованій, которыя возникаютъ въ отдѣльныхъ душахъ. Священный характеръ объекта и внушаемый имъ авторитетъ являются основаніями для вѣры, передъ которыми естественно склоняется интеллектъ. Совокупность эмоцій, стремленій, актовъ и идей, вызываемыхъ нашимъ отношеніемъ къ священному предмету, развиваетъ

и опредѣляетъ собою то интенсивное и на первый взглядъ специфическое чувство, которое называется чувствомъ религіознымъ.

Въ дѣйствительности однако нѣтъ специфически религіознаго чувства. Точно такъ же, какъ и специфически религіозныхъ вѣрованій. Чувство и вѣра сами по себѣ идентичны въ религіозной и въ обыденной жизни. Они только различно опредѣлены. Въ религіозной жизни они облечены въ особую форму: форму обязательности, обусловленную тѣмъ характеромъ святыни, который приписывается религіозному объекту. Идея эта всецѣло проникаетъ собою вѣрованія и чувства вѣрующаго. Вѣра—это его долгъ; и объектъ вѣры равносильнъ для него обязанности воздавать святынь тотъ культъ, который ей приличествуетъ. Его чувство есть сочетаніе боязни или любви съ идеей чего-то неприкосновеннаго и съ тѣми впечатлѣніями, которыя возникаютъ въ душѣ подъ вліяніемъ обязательныхъ обрядовъ. Это—благочестіе, уваженіе, терзанія совѣсти, обожаніе, или одержимость и восторгъ. Во всѣхъ этихъ психическихъ явленіяхъ религіозной является только форма, а отнюдь не содержаніе. Религіозныя чувства и вѣрованія суть обычные чувства и вѣрованія, видоизмѣненные извнѣ идеей святыни и обязанности.

Разъ это такъ, мы ясно видимъ, почему психологія не можетъ достигнуть успѣха въ своей попыткѣ до конца объяснить всѣ элементы религіи общими законами психической жизни.

Возьмемъ, напримѣръ, понятіе обязанности, огромную важность котораго въ религіозной жизни устанавливаетъ соціологическій анализъ. Для психолога понятіе это сводится: во-первыхъ, къ абстракціи, разсматривающей извѣстное естественное и необходимое стремленіе человѣческой активности къ опредѣленнымъ объектамъ исключительно со стороны его формы, т. е. изолированно, независимо отъ дѣйствующаго субъекта и отъ преслѣдуемаго объекта; во-вторыхъ, къ выработкѣ такой абстракціи разсудкомъ, совершающимъ эту практическую работу, опираясь на свои категоріи. Откуда слѣдуетъ, что обязанность есть не что иное, какъ иллюзія.

Но Кантъ съ полнымъ правомъ возстановилъ специфическій характеръ и сверхъ-психологическое происхожденіе моральной обя-

занности. Онъ видитъ въ ней реальность, которая, будучи необъяснима психологически, отнюдь однако не является слѣдствіе этого иллюзорной, но должна быть отнесена къ порядку вещей, возвышающихся надъ индивидуальнымъ сознаніемъ. То, что Кантъ доказалъ анализомъ понятій, соціологія доказываетъ указаніемъ на факты. Дѣло не ограничивается тѣмъ, что обязанность есть постоянное основное явленіе всякой религіи; если отбросить искусственные компромиссы и продукты воображенія философовъ и мечтателей, если разсматривать только прочно установленныя религіи, то всегда и вездѣ оказывается, что религія является чуждой и даже противоположной естественнымъ стремленіямъ индивидуума. Нѣтъ такого безумія, которое не было бы возведено религіями въ санъ долга; но и наиболѣе благородныя и спасительныя изъ религіозныхъ обязанностей всегда подчиняютъ человѣка такимъ правиламъ, которыя онъ никогда бы не создалъ для себя самъ, предписываютъ ему дѣйствія, болѣе или менѣе насилующія его природу.

Безъ сомнѣнія религіозныя явленія протекаютъ въ душѣ человѣка, но они выходятъ за ея рамки и не могутъ быть объяснены одними только ея способностями.

Значить-ли это, что мы должны принять ту трансцендентную точку зрѣнія, которую исповѣдуютъ сами религіи въ вопросѣ о своемъ происхожденіи? Эта точка зрѣнія безспорно выше чисто психологическихъ объясненій, такъ какъ считается, по крайней мѣрѣ, съ тѣмъ фактомъ, который подлежитъ объясненію, а не устраняетъ его а priori и совершенно произвольно. И для непосвященныхъ въ соціологическія изслѣдованія трансцендентная система представляетъ, такъ сказать, провизорную истину. Лучше вѣрить въ какое-либо гипотетическое или ошибочное объясненіе существующаго закона, нежели отрицать законъ подъ тѣмъ предлогомъ, что его не удастся объяснить. То обстоятельство, что я вижу въ долгѣ повелѣніе Іеговы, не имѣетъ практическаго значенія, разъ я вѣрю въ долгъ и выполняю его на дѣлѣ.

Но соціологія—и только она одна—можетъ объяснить обязанность, не прибѣгая къ трансцендентной причинѣ; ибо она въ состояніи указать естественный эквивалентъ этой трансцендентной

причины, необходимое и въ то же время достаточное основаніе религіозныхъ явленій.

Эквивалентъ этотъ есть воздѣйствіе общества на его членовъ.

Всякое данное общество естественно налагаетъ на своихъ членовъ извѣстныя обязанности и извѣстные запреты, соблюденіе которыхъ слѣдуетъ разсматривать какъ необходимое условіе его существованія и его самосохраненія. Безъ сомнѣнія, общество есть лишь собраніе индивидуумовъ. Но въ этомъ соединеніи индивидуумы ставятъ себѣ такія цѣли, которыя имъ недоступны и враждебны, какъ индивидуумамъ. Коллективная воля отнюдь не совпадаетъ съ алгебраической суммой индивидуальныхъ волей. Общество есть новое бытіе; терминъ „общественная душа“ метафорически выражаетъ собой положительную истину. И какъ все, дѣйствительно существующее, всякое данное общество стремится охранять свое бытіе.

Но этого мало. Коллективная активность, разъ пробужденная, не ограничивается тѣмъ частнымъ объектомъ, на который она направлена; она проявляется свободно, безъ опредѣленной цѣли, согласно общему закону, по которому всякая активность, какъ таковая, преслѣдуетъ не только необходимое или, хотя бы, полезное, но и вообще все для нея возможное. Отсюда многія обязанности, имѣющія своимъ объектомъ нѣчто неудобноисполнимое для индивидуумовъ, а также не имѣющія никакого другого объекта, кромѣ стремленія поощрить всяческими способами игру социальной активности.

Наблюденіе показываетъ, что религія есть само общество, предписывающее своимъ членамъ вѣрованія и дѣйствія, необходимыя для его существованія и его развитія. Религія есть общественная функція.

Элементъ обязанности, присущій всякому религіозному явленію, объясняется социальнымъ характеромъ религіозныхъ фактовъ не менѣе ясно, чѣмъ трансцендентнымъ божествомъ теологовъ или универсальностью кантіанскаго разума; ибо общество представляетъ нѣчто вышнее и высшее по отношенію къ индивидууму. Но въ то же время общество есть данная въ опытѣ, осязательная реальность; такимъ образомъ социологія объясняетъ налич-

ность обязанности фактами, а не понятіями или воображаемыми существами.

Что касается чувства и вѣрованья, то съ социологической точки зрѣнія они представляютъ отголосокъ въ индивидуальномъ сознаніи того принужденія, которому общество подвергаетъ своихъ членовъ. Для индивидуума, какъ такового, недоступенъ источникъ этого принужденія, и потому вполне понятно, что оно становится для него объектомъ вѣры, надежды или любви и вызываетъ въ немъ чрезвычайно разнообразныя религіозныя эмоціи. И даже для того, кто отдаетъ себѣ отчетъ въ социальномъ происхожденіи религіозныхъ явленій, явленія эти, хотя и воспринимаются, какъ чисто естественныя, ничего однако не утрачиваютъ и въ своемъ значеніи; ибо для социолога, какъ и для непосвященнаго, остается справедливымъ, что индивидуумъ, самъ по себѣ, не можетъ ни предписать своей воли обществу, ни разгадать тѣхъ цѣлей, къ которымъ это общество стремится. И поскольку человѣку удастся путемъ наблюденія опредѣлить направленіе развитія той социальной группы, къ которой онъ принадлежитъ, онъ становится послушнымъ, ничего не заимствующимъ у себя самого, орудіемъ сохранения и процвѣтанія этой группы.

III.

КРИТИКА ПСИХОЛОГИЗМА И СОЦИОЛОГИЗМА.

Значеніе психологизма и социологизма, если только эти системы дѣйствительно обоснованы, очень велико. Они кореннымъ образомъ преобразуютъ постановку вопроса объ отношеніяхъ религіи къ наукѣ. Въмѣсто того, чтобы противопоставлять религію наукѣ и изслѣдовать, согласуются или не согласуются онѣ между собой, системы эти самую религію дѣлаютъ объектомъ науки: на мѣсто религіи они ставятъ науку о религіи. Религія существуетъ,—это несомнѣнный фактъ. Почему же относиться къ этому факту иначе, чѣмъ къ другимъ? Какое право имѣемъ мы его оспаривать и почему боимся мы его признать? Истинно научное отношеніе со-

стоит не въ томъ, чтобы а priori признать извѣстный фактъ чуждымъ наукѣ, пожалуй, даже сверхъестественнымъ и затѣмъ искать средствъ избавиться отъ него,—оно состоитъ въ томъ, чтобы анализировать данный фактъ наравнѣ со всѣми другими и включить его въ общую систему естественныхъ фактовъ.

Необходимо замѣтить къ тому же, что въ религіозной области именно этотъ методъ въ случаѣ его успѣха долженъ привести рано или поздно къ уничтоженію самого факта, тогда какъ догматическая критика религій въ теченіе ряда вѣковъ тщетно старается достигнуть этого результата. Въ самомъ дѣлѣ, религіозный фактъ предполагаетъ идею такихъ объектовъ, силъ, чувствъ, состояній, которые не могутъ быть объяснены научнымъ путемъ. Люди религіозны лишь постольку, поскольку они не знаютъ или не признаютъ возможности научно объяснить элементы религій; религія могла существовать лишь потому, что не существовала наука, объясняющая религіозныя явленія естественными причинами. Въ отличіе отъ всѣхъ другихъ наукъ, которыя оставляютъ неприкосновенными тѣ вещи, которыя онѣ объясняютъ, наука о религій имѣетъ то замѣчательное свойство, что она разрушаетъ свой объектъ, отдавая себѣ въ немъ отчетъ, замѣщаетъ собою факты, по мѣрѣ того какъ ихъ анализируетъ. Съ того момента, какъ наука эта завоюетъ себѣ признаніе въ умахъ и душахъ людей, предметомъ ея изслѣдованія будетъ лишь прошлое.

Но вотъ вопросъ: вѣрно ли, что психологія или социологія доставляютъ наукѣ о религіяхъ всѣ данныя, необходимыя для того, чтобы эта послѣдняя могла сложиться въ дѣйствительную науку?

* * *

Необходимо отъ научной формы отличать самую науку. Схоластика обладала формою науки, но не ея содержаніемъ. Если мы сведемъ науки о духѣ къ статистикѣ и къ вычисленіямъ, онѣ будутъ имѣть наружность математической науки, но въ то же время будутъ лишены реального значенія. Для того, чтобы данная наука дѣйствительно существовала, ея научная форма должна быть приложена къ такому почерпнутому въ мірѣ реальностей содержанію,

которое можетъ войти въ эту форму безъ измѣненія. Имѣетъ ли это мѣсто въ тѣхъ системахъ, которыя мы разсмотрѣли выше?】

Теорія реальной науки была формулирована Декартомъ въ терминахъ, которые въ общемъ приложимы еще и къ современной наукѣ. Наука есть сведеніе неизвѣстнаго къ извѣстному, необъясненнаго къ объясненному, темнаго къ ясному.

Первая задача науки—это опредѣлить какимъ-нибудь образомъ ясное или понятное. Но мы осуществляемъ условія ясности не иначе, какъ различивъ въ нашихъ представленіяхъ два элемента и какъ бы два полюса: субъектъ и объектъ. Въ сферѣ субъекта нѣтъ ничего кромѣ умственной дѣятельности, которая строитъ науку, но отнюдь не доставляетъ ей матерьяла, а наоборотъ предполагаетъ область научно познаваемого, какъ нѣчто данное. Въ сферѣ объекта, очищеннаго отъ всякихъ субъективныхъ элементовъ, находится то основное познаніе, съ которымъ должны быть сходны или связаны всѣ остальные, разъ они хотятъ быть строго научными. Это основное познаніе имѣетъ своимъ предметомъ протяженіе и мѣру и всѣ относящіяся сюда формы бытія, т. е., вообще говоря, объекты математики. Здѣсь находится первично познанное, къ которому наука должна свести или съ которымъ она должна связать, насколько это возможно, все остальное.

Задача науки можетъ быть еще выражена такимъ образомъ: установить факты и законы. Для того, чтобы понять эту формулу, ее надо сблизить съ предыдущей. Не какихъ-либо фактовъ и законовъ ищетъ наука, а фактовъ и законовъ научныхъ, т. е. точныхъ, измѣримыхъ, объективныхъ, реально познаваемыхъ, другими словами математическихъ или сводимыхъ прямо или косвенно къ математическимъ фактамъ.

Можетъ ли психологическая или социологическая теорія религій предъявить такіе факты или такіе законы?

Психологическій методъ, примѣняемый здѣсь, совпадаетъ съ тѣмъ, который установилъ Давидъ Юмъ въ своемъ знаменитомъ сведеніи принципа причинности къ привычкѣ воображенія. Методъ этотъ состоитъ въ томъ, что данный объектъ считается непознаваемымъ, поскольку его разсматриваютъ въ немъ самомъ, отвле-

какаясь отъ представляющаго его субъекта. Онъ становится познаваемымъ лишь тогда, когда мы сводимъ его къ иллюзіи субъекта, который безсознательно проецируетъ внѣ себя то, что въ немъ происходитъ. Что изъ того, что данный объектъ воспринимается нами вполне ясно? Эта ясность, къ тому же только кажущаяся, есть результатъ искусственнаго преобразованія, которому духъ подвергаетъ свои внутреннія состоянія, для того чтобы разсматривать ихъ извнѣ, — въ чемъ и заключается условіе яснаго познанія. Вообще, Юмъ измѣняетъ смыслъ слова „объяснить“. Дѣло идетъ уже не о сведеніи темнаго къ ясному, неизвѣстнаго къ извѣстному, а объ отысканіи источника и реальной основы, т. е. непосредственно даннаго съ одной стороны, кажущагося и производнаго съ другой. Объясненіе заключается уже не въ приведеніи субъективнаго къ объективному, а въ приведеніи объективнаго къ субъективному.

Какъ бы то ни было, психологизмъ, поскольку онъ стремится дать объясненіе, а не ограничивается простымъ перечисленіемъ физическихъ и духовныхъ симптомовъ, имѣющихъ мѣсто въ религиозныхъ явленіяхъ, примѣняетъ методъ Юма, сводитъ вѣрованія къ состояніямъ сознанія и уничтожаетъ объекты, оставляя на ихъ мѣсто лишь видоизмѣненія субъекта. Тѣмъ самымъ онъ поворачивается спиной къ наукѣ въ собственномъ смыслѣ этого слова.

Если психологія называется наукой, то необходимо замѣтить, что въ данномъ случаѣ слово это подразумѣваетъ лишь очень отдаленное сходство съ науками физическими и естественными. Задача психологин, послѣ того какъ пала теорія ассоціационизма, заключается въ томъ, чтобы объяснить психическія явленія свойствами сознанія, взятаго въ его живой реальности. Но что же такое сознаніе? Находится ли оно все въ настоящемъ? или же, отягченное прошлымъ, оно можетъ въ то же время бросить свой взглядъ въ будущее? Не состоятъ ли специфическая функція сознанія въ томъ, чтобы указывать индивидууму цѣли, выходящія за его наличные предѣлы? Спрашивать себя передъ лицомъ того, что есть, о томъ, что могло бы быть, что должно бы быть? убѣждать человека, что его существованіе, его дѣятельность имѣетъ или можетъ приобрести цѣнность, выполняетъ опредѣленную роль, извѣстную

миссію, способствуетъ прогрессу человѣчества и вселенной? Но что же такое все это, какъ не религиозныя представленія? Такимъ образомъ, взять за основу сознаніе не значитъ ли произвольно поставить религію въ самое сердце системы?

Соціологія идетъ путемъ дѣйствительно болѣе объективнымъ. Трудно однако даже и про нее сказать, что она имѣетъ дѣло съ фактами и законами строго научнаго характера. Физикъ, нашедшій средство выразить лѣстницу своихъ тепловыхъ ощущеній въ измѣненіяхъ высоты столба жидкости, не имѣетъ уже болѣе надобности прибѣгать къ субъективной оцѣнкѣ тепла. Но соціологъ можетъ пользоваться своими объективными документами лишь какъ простыми знаками тѣхъ субъективныхъ реальностей, представленіе о которыхъ даетъ ему его сознаніе. Въ дѣйствительности, установленное имъ раздѣленіе между соціологіей и психологіей иллюзорно. За всѣми его объясненіями, за всѣми его формулами скрывается неустранимый и ни на что не сводимый психологическій факторъ. Въдѣ въ концѣ концовъ общества человѣческія составлены изъ людей и, такъ называемая, коллективная душа реальна лишь въ отдѣльныхъ индивидуумахъ. Являются ли эти индивидуумы фактами, принадлежащими одновременно къ двумъ раздѣльнымъ областямъ: индивидуальному я съ одной стороны и соціальному я съ другой?

Общество—не объектъ, а субъектъ. Все то, что въ немъ есть реальнаго, живого, способнаго объяснить какія бы то ни было явленія, сводится въ послѣднемъ счетѣ къ потребностямъ, вѣрованіямъ, страстямъ, надеждамъ, иллюзіямъ человѣческихъ сознаній. Общество не только есть субъектъ, но, въ отличіе отъ индивидуальнаго сознанія, которое до извѣстной степени является субъектомъ даннымъ, коллективное сознаніе есть субъектъ идеальный. Онъ еще менѣе, чѣмъ индивидуальный субъектъ, соответствуетъ идеѣ научнаго факта.

Но ясно къ тому же, почему сведеніе религиозныхъ фактовъ къ условіямъ существованія и усовершенствованія человѣческихъ обществъ должно имѣть своимъ необходимымъ послѣдствіемъ лишеніе религіи ея сверхъестественнаго характера.

Пусть религиозныя заповѣди и обряды суть продукты соціаль-

ной жизни въ собственномъ смыслѣ этого слова; пусть, какъ училъ еще Протагоръ, обученіе стыду и справедливости породило политику и завязало узлы дружбы между людьми; чисто естественное, т. е. механическое и фатальное происхожденіе религіозныхъ явленій этимъ не было бы еще доказано. Если допустить, что само общество, разъ оно сложилось въ той или другой формѣ, сообщаетъ инстинктивно или умышленно своимъ учреждениямъ религіозный характеръ, чтобы придать имъ больше престижа и силы, то это значило бы, что общество преслѣдуетъ идеалъ, едва ли осуществимый для индивидуальныхъ сознаний. Кромѣ того, не есть ли результатъ религіознаго внушенія самое понятіе объ этомъ идеалѣ, самое преслѣдованіе его?

Подобно сознанію, человѣческое общество есть область, глубину которой не легко измѣрить. Ничто не доказываетъ, что религіи играютъ въ немъ роль не принципа, а только простого инструмента.

* * *

Все это не имѣетъ никакого значенія, возражать намъ, разъ психологія и социологія доказали, что въ религіозныхъ явленіяхъ нѣтъ ничего специфическаго, что они цѣликомъ сводятся къ основнымъ явленіямъ психической и социальной жизни. Пусть то нѣчто, что мы именуемъ религіей, есть предпосылка сознанія и общества. Въ этомъ элементѣ нѣтъ больше ничего внѣнаучнаго, разъ онъ въ равной мѣрѣ присущъ всѣмъ человѣческимъ явленіямъ. Разъ онъ имманентенъ и всеобщъ, то чѣмъ же отличается онъ отъ природы?

Мы сталкиваемся здѣсь съ аргументами, при помощи которыхъ психологизмъ и социологизмъ стараются очистить религіозныя явленія отъ всякаго специфическаго характера. Какую цѣнность имѣютъ эти аргументы?

Психологизмъ прежде всего старается доказать, что религіозное явленіе есть дѣйствительно *только* явленіе, только состояніе сознанія. Трансцендентныя существа, къ которымъ взываютъ религіи, представляютъ изъ себя иллюзію. Это лишь мое собственное я, прозирающее внѣ себя нѣкоторыя изъ своихъ опредѣленій, для

того чтобы созерцать ихъ; это тотъ же самый актъ, который совершаетъ сознаніе, вырабатывая представленіе внѣшняго міра, и который вызывается самымъ устройствомъ человѣческаго я. Какой бы объектъ ни находился передъ человѣческимъ я, это послѣднее имѣетъ дѣло лишь съ самимъ собой; и если оно проэкцію своихъ собственныхъ субъективныхъ состояній принимаетъ за объективную реальность, то лишь потому, что преобразование его внутренняго содержанія во внѣшній объектъ совершается въ немъ бессознательно.

Достигаетъ ли своей цѣли эта теорія, если даже допустить, что она справедлива? Правда, она сводитъ на нѣтъ матеріальный Олимпъ, помѣщающійся въ опредѣленномъ пунктѣ нашего земного пространства, или небеснаго бога, обитающаго въ неизвѣстныхъ областяхъ, за предѣлами покрытаго звѣздами свода. Но религіозное сознаніе нашего времени чуждо этихъ матеріальныхъ боговъ.

Если подъ трансцендентнымъ бытіемъ понимать существованіе внѣ человѣка въ пространственномъ смыслѣ этого слова, то современные религіозные люди первые заявятъ, что Богъ, трансцендентный въ этомъ смыслѣ, есть фиктивное, совершенно фантастическое понятіе. Именно по отношенію къ Богу слова „трансцендентный“, „внѣшній“, „объективный“ должны пониматься какъ простыя метафоры. Прогрессъ религіи состоялъ въ томъ, что божественное было перенесено изъ внѣшняго міра во внутренній, съ неба въ человѣческую душу. „Царство Божіе внутри васъ“, гласитъ евангеліе. То же самое говоритъ Сенека: „Non sunt ad coelum elevandae manus...: prope est a te Deus, tecum est, intus est“ *). Другими словами, Богъ создается, не какъ нѣчто отдѣльное отъ религіознаго явленія, нѣчто, производящее его или отвѣчающее ему извнѣ, — все это представленія, дѣлающія изъ Бога тѣлесное существо, подобное всѣмъ другимъ тѣламъ; Богъ пребываетъ въ самомъ религіозномъ явленіи, онъ отличается отъ человѣческаго существа совершенно исключительнымъ образомъ, не имѣющимъ себѣ ничего аналогичнаго въ природѣ и, во вся-

*) „Незачѣмъ простирать руки къ небу...: близокъ отъ тебя Богъ, съ тобою онъ, внутри тебя“.

комъ случаѣ, ничуть не похожимъ на раздѣльность въ пространствѣ, которая прежде всего представляется нашему воображенію, когда мы слышимъ слово „трансцендентный“. Это и разумѣютъ подъ терминомъ „духовный“, которымъ высшія религіи характеризуютъ божественное.

Остается узнать, въ чемъ же сущность религіознаго явленія какъ таковаго. Психологизмъ не находитъ въ немъ ничего существенно отличнаго отъ обычныхъ явленій. Общихъ законовъ психологіи достаточно для того, чтобы вполне уяснить его себѣ. Путемъ психо-физическаго экспериментированія удастся—особенно у нервныхъ субъектовъ—вызывать религіозныя явленія совершенно такъ же, какъ вызываются другіе психическіе процессы.

Многочисленны и значительны работы, предпринятыя въ этомъ направленіи; и все же именно на тотъ вопросъ, который насъ сейчасъ интересуетъ, имъ, повидимому, не удалось пролить свѣта. Дѣло не только въ томъ, что въ данной области чрезвычайно трудно точно и строго установить факты и законы. Возникаетъ общее сомнѣніе въ томъ, способенъ-ли данный методъ по самой своей природѣ проникнуть въ сущность и характерныя особенности религіозныхъ явленій.

Методъ этотъ является или, по крайней мѣрѣ, хочетъ быть объективнымъ; онъ стремится къ возможно большей объективности, для того чтобы достигнуть дѣйствительно научныхъ результатовъ. А это значитъ, что онъ рассматриваетъ лишь такіе элементы изучаемыхъ явленій, которые могутъ быть сведены къ фактамъ общаго порядка. „Объективный“ — значитъ представимый; но для человѣческаго ума представить какую-нибудь вещь значитъ ввести ее въ привычныя для него рамки. Вотъ почему объективная психологія рассматриваетъ исключительно психологическіе матеріалы, проявленія, почву, или условія, однимъ словомъ, всю внѣшнюю обстановку религіознаго явленія. Это дѣйствительно тѣ элементы, которые общи послѣднему съ другими явленіями. Но тѣмъ самымъ она роковымъ образомъ упускаетъ изъ виду все то специфическое, что, быть можетъ, заключается въ религіозныхъ явленіяхъ.

Нѣтъ сомнѣнія, что вѣрующій не узнаетъ того, что онъ испы-

тываетъ, что составляетъ для него религію, въ описаніяхъ религіозныхъ явленій, сдѣланныхъ съ этой точки зрѣнія. Онъ отвѣтитъ ученому, вообразившему, что своими объективными наблюденіями онъ уловилъ элементы религіозной жизни, такъ, какъ у Гете Духъ Земли отвѣчаетъ Фаусту:

Du gleichst dem Geist, den du begreifst,
Nicht mir *).

Религія есть, собственно говоря, какъ разъ то глубоко внутреннее, субъективное въ сознаніи, что научная психологія устраняетъ для того, чтобы рассматривать лишь побочныя объективныя явленія. Характерная черта ея — безусловное господство надъ всѣми этими явленіями:

Erfüll' davon dein Herz, so gross es ist,
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,
Nenn'es dann wie du willst,
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!
Ich habe keinen Namen
Dafür! Gefühl ist alles;
Name ist Schall und Rauch,
Umnebelnd Himmelsglut **).

Однако, нѣтъ ли тутъ иллюзіи? нельзя ли этотъ субъективный элементъ выразить при помощи объективнаго явленія, подобно тому, какъ чувство тепла выражается высотой столба спирта?

Любопытно, что, поскольку дѣло идетъ о психо-физиологическихъ условіяхъ религіозныхъ явленій, нѣкоторые психологи въ согласіи съ вѣрующими отрицаютъ, что условія эти могутъ дать точное представление о содержаніи религіознаго сознанія. Объясненія, создаваемые такимъ образомъ, оставляютъ послѣ себя нѣкоторый необъясненный остатокъ. Не то, чтобы можно было указать на какое-

*) „Ты равенъ тому духу, котораго ты постигаешь, не мнѣ“.

**) „Наполни имъ твое сердце, сколь ни велико оно, и когда ты весь проникнешься чувствомъ блаженства, назови его какъ хочешь; назови счастьемъ! сердцемъ! любовью! Богомъ! Я не знаю имени для этого! Чувство есть все; имя лишь звукъ и дымъ, заволакивающий сверкающее небо“. Гете. Фаустъ.

либо самостоятельное и особенное явление, которое оставалось бы послѣ анализа на днѣ религіознаго сознанія, какъ огнеупорное вещество на днѣ тигля. Но религіозное сознаніе имѣетъ извѣстную окраску, опредѣленный характеръ, специфическую форму, которую психологизмъ или вовсе игнорируетъ, или рассматриваетъ лишь для того, чтобы объявить ее иллюзіей и отвергнуть. Религія заключаетъ въ себѣ идею святости, обязанности, заповѣди, предписанной волею существа, которое больше индивидуума, и отъ котораго этотъ послѣдній зависитъ. Въ этомъ, собственно говоря, и состоитъ религіозный элементъ, придающій сопутствующимъ явлениямъ, какъ бы извнѣ, такой характеръ, какого они сами по себѣ никогда бы не приобрѣли. Если восторгъ или меланхолія облекаются у извѣстныхъ субъектовъ въ религіозную форму, то это не значитъ, что существуетъ религіозный восторгъ и религіозная меланхолія: это значитъ, что существуютъ религіозныя идеи, съ которыми ознакомленъ данный субъектъ и которыя запечатлѣлись въ его воображеніи.

У значительнаго числа лицъ религія носитъ исключительно подражательный характеръ, не связана внутренно съ ихъ чувствами, съ ихъ вѣрованіями. Эти лица отражаютъ среду, въ которой они живутъ и вліяніямъ которой подвергаются. Поставленные въ инныя условія, они могли бы имѣть психологически сходныя чувства, страсти, такія же самыя вѣрованія, привязанности, желанія, причемъ всѣ эти явленія не носили бы религіознаго характера. Религія, для тѣхъ людей, которые дѣйствительно носятъ ее въ душѣ, есть исключительная, безконечная цѣнность, приписываемая—не воображеніемъ, а сознаніемъ въ собственномъ смыслѣ слова—извѣстнымъ идеямъ, извѣстнымъ чувствамъ, извѣстнымъ дѣйствіямъ, передъ лицомъ цѣлей, превосходящихъ все человѣческое. Эта форма сознанія не умѣщается въ рамки объективныхъ символовъ психологіи. Индивидуумъ, внутренній горизонтъ котораго былъ бы ограниченъ этими символами, долженъ былъ бы рассматривать религіозную идею только какъ химеру, какъ нуль.

Однако, повидимому, представляется возможнымъ приписать религіозной идеѣ реальное значеніе съ точки зрѣнія самого психологизма: слѣдуетъ только признать сознаніе общеніемъ—сознатель-

нымъ на одномъ полюсѣ, смутнымъ и какъ бы безсознательнымъ на другомъ—индивидуума съ всемірною жизнью и всемірнымъ бытіемъ. Тогда религіозное чувство оказалось бы инстинктивнымъ и глухимъ воспріятіемъ зависимости части отъ цѣлаго.

Но очевидно, что подобнаго рода ученіе не только вышло бы изъ рамокъ всякой объективной психологіи, но явилось бы прямо таки реабилитаціей и прославленіемъ субъективной психологіи, которой было бы передано полномочіе испытывать—по ту сторону объективируемой части души—глубины безконечнаго бытія.

Объективная психологія не можетъ видѣть въ религіозной обязанности и всей той группѣ идей, которая съ ней связана, ничего другого, кромѣ иллюзій. Но аргументы ея не убѣдительны, и все, что она устанавливаетъ, сводится въ сущности къ утвержденію, что съ точки зрѣнія индивидуума признаніе обязанности, долга, святости, есть слѣпая вѣра, нѣчто совершенно случайное, не имѣющее отношенія къ его интересамъ. Однако вѣра въ свою очередь хочетъ быть оправданной разумомъ, хочетъ основываться на разумныхъ мотивахъ. Гдѣ же могутъ быть найдены мотивы вѣры въ долгъ? Соціологія считаетъ себя въ силахъ рѣшить этотъ вопросъ.

Соціальная дѣятельность, представляющая изъ себя реальное данное, имѣетъ опредѣленныя условія существованія и функционированія. Соціологъ находитъ здѣсь такія нужды, которыя имѣютъ свой источникъ внѣ индивидуума и предписываются ему со стороны. Чувство обязанности есть не что иное, какъ сознаніе индивидуумомъ этихъ высшихъ нуждъ. Согласно этому взгляду индивидуумъ управляется, ограничивается, дрессируется религіей, какъ совершенно внѣшней силой. Человѣкъ соціальный и религіозный является съ точки зрѣнія естественнаго человѣка какъ бы сверхъестественныхъ существомъ, дѣйствующимъ наперекоръ своей первоначальной природѣ.

Имѣемъ ли мы однако право отодвигать на второй планъ и въ сущности совершенно игнорировать субъективный индивидуальный элементъ религіи? Безъ сомнѣнія, мистицизмъ, внутренняя жизнь вѣрующаго, не даетъ внѣшнему наблюденію соціолога такого удобнаго матерьяла, какъ политическія или церковныя учрежденія. Слѣдуетъ ли изъ этого, что внутреннія переживанія не имѣютъ ни-

какого значенія? Возможно, что въ самыхъ зачаточныхъ проявленіяхъ религіи элементъ этотъ выраженъ менѣе ярко и не играетъ существенной роли. Но развѣ для того, чтобы узнать, что такое религія, достаточно найти въ исторіи ея отправной пунктъ и худо ли, хорошо ли связать съ нимъ позднѣйшія явленія, установивъ чисто фактическую непрерывность развитія? Развѣ въ такого рода вопросахъ можно отъ исторической непрерывности заключать къ логическому тождеству?

Элементъ религіи, первоначально совершенно непримѣтный, могъ съ теченіемъ времени сдѣлаться значительнымъ, существеннымъ. Неустановившееся религіозное сознаніе находитъ, наконецъ, себя въ такихъ идеяхъ и чувствахъ, которымъ оно первоначально удѣляло лишь ничтожное вниманіе. Извѣстный результатъ внѣшнихъ воздѣйствій можетъ отдѣлиться отъ своей матеріальной причины и развиваться самостоятельно.

Но вѣдь это несомнѣнный фактъ опыта, что религія, какова бы ни была ея первоначальная форма, у цивилизованныхъ народовъ становится мало-по-малу личной и внутренней. Уже греки съ ихъ глубокимъ чувствомъ цѣнности и мощи человѣка перенесли въ человѣческое сознаніе тѣ моральныя и религіозныя битвы, которыя согласно древнимъ легендамъ разыгрывались внѣ человѣка и безъ его участія опредѣляли собой его судьбу.

Въ ученіи израильскихъ пророковъ и въ христіанствѣ съ особенной силой подчеркивается преобладающая роль внутреннего настроенія; вѣрующіе люди все болѣе и болѣе склоняются къ убѣжденію, что тамъ, гдѣ нѣтъ этихъ настроеній, нѣтъ и религіи. Въ настоящее время, труднѣйшая задача религіозныхъ авторитетовъ состоитъ въ томъ, чтобы поддержать вѣру въ необходимость внѣшнихъ сторонъ религіи среди людей, для которыхъ религія есть прежде всего дѣло ихъ сознанія.

Религія, какъ мы наблюдаемъ ее въ настоящее время, не только не стремится стереть индивидуальность, а наоборотъ приводитъ къ ея экзальтаціи, особенно въ той ея высшей формѣ, которая собственно и называется личностью. Лишь сливаясь съ объектомъ культа, источникомъ всякаго бытія, индивидуумъ дѣйствительно чувствуетъ себя самымъ собою. Подобнымъ образомъ, ипостаси

христіанской Троицы представляютъ три истинныя и самостоятельныя лица именно потому, что въ своемъ внутреннемъ объединеніи они составляютъ единого Бога. Это та специфическая и какъ бы сверхъестественная связь, на которую указываетъ уже античное изреченіе:

„Какимъ образомъ всѣ вещи могутъ образовать единое цѣлое и въ то же время существовать каждая въ отдѣльности?“— Религія и сводится къ вѣрѣ, что есть такое бытіе, такой Богъ, который осуществляетъ это чудо въ существахъ, живущихъ въ немъ.

Но, скажутъ намъ, ничто не мѣшаетъ допустить, что самое развитіе этого высшаго индивидуализма, самопроизвольно направляющагося къ общему благу, порождается въ послѣднемъ счетѣ нуждами и функціями общества. И если сознаніе видитъ въ личности не средство, а цѣль, то это лишь одинъ изъ многихъ случаевъ того превращенія средствъ въ цѣли, которое вполне естественно совершается человѣческимъ сознаніемъ.

Нѣтъ ничего болѣе достовѣрнаго, чѣмъ то религіозное значеніе и вліяніе, которое социологія приписываетъ социальнымъ узамъ. И замѣчательно, что въ этомъ пунктѣ она встрѣчается съ христіанскими идеями. Въ самомъ дѣлѣ, въ первомъ посланіи св. Іоанна мы читаемъ (гл. IV, ст. 12): „Бога никто никогда не видѣлъ: если мы любимъ другъ друга, то Богъ въ насъ пребываетъ и любовь Его совершенна есть въ насъ“. Весь вопросъ заключается въ томъ, какое общество имѣютъ въ виду, когда религіозныя идеи и чувства, возникающія въ человѣкѣ, объясняютъ вліяніемъ общества.

Есть ли это всякое общество, взятое въ его данной, фактической реальности? Достаточно ли простой наличности общества, для того чтобы условія его существованія, сохраненія и развитія выразились въ сознаніи его членовъ въ видѣ моральныхъ и религіозныхъ заповѣдей?

Легко допустить, что благодаря своему невѣжеству и своей неподвижности люди позволяютъ навязывать себѣ въ качествѣ безусловныхъ обязанностей такія предписанія, необходимость которыхъ

является въ дѣйствительности только гипотетической или даже проблематичной. Но совершенно очевидно, что съ того момента, какъ они, просвѣщенные социологами, замѣтятъ ту мистификацію, жертвой которой они были до сихъ поръ, въ ихъ душѣ должно исчезнуть суевѣрное уваженіе къ социальнымъ институтамъ. Они могутъ и послѣ такого переворота цѣнить социальныя учрежденія, какъ относительно устойчивыя и полезныя, но уже не будутъ болѣе считать ихъ святыми.

И зачастую мысль, что политическія учрежденія всецѣло опредѣляются условіями существованія даннаго общества, заставляетъ людей скорѣе стремиться къ ихъ измѣненію, чѣмъ къ ихъ сохраненію. Ибо сами эти условія не неподвижны. Они уже мѣнялись и слѣдовательно могутъ быть измѣнены снова. Но человѣкъ устроенъ такимъ образомъ, что для него вѣрить въ возможность измѣненія значитъ уже почти желать его. И замѣчательная вещь: какъ разъ религиозное настроеніе располагаетъ индивидуума судить учрежденія свысока, считать ихъ дѣломъ второстепеннымъ и чисто человѣческимъ, возставать противъ нихъ. Люди съ мощнымъ религиознымъ сознаніемъ всегда чувствовали, сталкиваясь съ обществомъ, что имъ однимъ принадлежить право и истина, ибо за ними стоитъ Богъ, тогда какъ за даннымъ обществомъ ничего не скрывается кромѣ людей, природы и обстоятельствъ. Религиозное сознаніе не только не согласно отождествить себя съ сознаніемъ общественнымъ, но оно побуждаетъ человѣка противопоставлять права Божіи правамъ кесаревымъ, достоинство личности общественнымъ узамъ.

Какимъ же образомъ реальное общество можетъ претендовать на то, чтобы удовлетворить сознаніе вѣрующаго? Развѣ оно осуществило въ себѣ справедливость, любовь, благо, познаніе, счастье, какъ они осуществлены въ Богѣ?

Очевидно не о реальномъ и данномъ обществѣ идетъ рѣчь, когда религиозныя стороны души человѣческой стараются объяснить однимъ только воздѣйствіемъ общества. Здѣсь имѣется въ виду идеальное общество, общество, стремящееся къ той справедливости, къ тому счастью, къ той истинѣ, къ той высшей гармоніи, выраженіемъ которыхъ является религія. И лишь постольку, поскольку

реальные общества причастны въ извѣстной степени этому невидимому обществу и стараются къ нему приспособиться, лишь постольку внушаютъ они уваженіе и оправдываютъ обязанности, возлагаемыя ими на индивидуумовъ.

Идеальное общество дѣйствительно находится въ тѣсной связи съ религиозными стремленіями людей. Само религиозное сознаніе рассматриваетъ себя, какъ орудіе, предназначенное для осуществленія этого идеальнаго общества. Но идеальное общество не есть уже нѣчто опредѣленное и данное, нѣчто подобное физическому факту, объяснять религію потребностями этого общества не значитъ уже болѣе растворять ее въ эмпирически наблюдаемыхъ явленіяхъ политической или коллективной жизни.

Идеальное общество есть представленіе, мечта, живущая въ душѣ индивидуумовъ, обладающихъ наиболѣе высокимъ моральнымъ и религиознымъ сознаніемъ въ средѣ даннаго народа. Оно хочетъ довести индивидуума, жертвующаго своей природой, до высшей точки его развитія и его цѣнности и въ то же время образовать путемъ соединенія индивидуумовъ цѣлое, болѣе единое, болѣе гармоничное, болѣе прекрасное, чѣмъ конгломераты, созданныя механическими силами, инстинктами или голой традиціей. Оно хочетъ возвести культъ такихъ, быть можетъ, совсѣмъ бесполезныхъ вещей, какъ добро, истина и красота на ступень болѣе высокую, чѣмъ это допускаетъ человѣческая природа. Оно видитъ высшую цѣнность въ этихъ порожденіяхъ мысли, которыя вовсе не находятъ себѣ мѣста въ природѣ или враждебно сталкиваются съ этой послѣдней. Однимъ словомъ, оно предполагаетъ религію, вдохновляется религіей, а отнюдь не создаетъ ее, какъ какую-то машину, предназначенную для того, чтобы привязать индивидуума къ чуждымъ ему цѣлямъ.

Въ основѣ всякаго социальнаго прогресса находится идея, поднимающаяся изъ глубинъ человѣческой души, и воспринимаемая какъ нѣчто доброе, истинное, осуществимое, несмотря на то, что содержаніе ея совершенно ново, быть можетъ, химерично, и ни въ какомъ случаѣ не сводится къ какимъ-либо задачамъ, которыя уже испытаны на дѣлѣ и оказались фактически осуществимыми. Идея

эта принимается за объект, ибо человекъ видитъ—или думаетъ, что видитъ—въ ней воплощеніе идеала.

Въ основѣ всякаго соціального прогресса находится вѣра, надежда и любовь.

Сознаніе и человеческое общество доставляютъ наукѣ наиболѣе плодотворные принципы для объясненія религій, ибо религиозное начало проявляется въ обѣихъ этихъ областяхъ всего непосредственнѣе.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Спиритуалистическое направленіе.

Глава I.

РИЧЛЬ И ЕГО РѢШИТЕЛЬНЫЙ ДУАЛИЗМЪ.

Въ настоящее время религія не можетъ не считаться съ наукой.

I. Ричліанство.—Ричль: религиозное чувство и религиозная исторія.—Вильгельмъ Германъ: различіе между основаніемъ и содержаніемъ вѣры.—Огюсть Сабатье: различіе между вѣрой и вѣрованіемъ.

II. Оцѣнка ричліанства.—Развитіе специфически религиознаго элемента.—Подводный камень антиинтеллектуализма: безсодержательный субъективизмъ.—Постиженіе внутренняго міра внѣ его отношеній къ міру внѣшнему есть задача химерическая.

На ряду съ системами, въ которыхъ доминируетъ идея науки, а религія допускается лишь въ той мѣрѣ и въ тѣхъ формахъ, въ какихъ она совмѣстима съ наукой, философская исторія нашего времени знаетъ системы противоположнаго характера, гдѣ преобладаетъ идея религіи, и проблема заключается въ томъ, чтобы сохранить религію, по возможности, во всей ея цѣлостности, несмотря на развитіе науки, которое въ наши дни уже немислимо игнорировать. Согласно этимъ системамъ, религія сама утверждаетъ себя, опирается на свои собственные принципы. Но въ виду стремленія современной науки къ власти не только надъ вещами, но также надъ умами и душами, религія не можетъ уже больше довольствоваться возведеніемъ между собою и своею соперницей изолирующей перегородки. Вѣкъ, въ который мы живемъ, есть вѣкъ

всеобщаго испытанія и состязанія. Религія обнаружитъ жизненность и способность къ развитію лишь въ томъ случаѣ, если она сумѣетъ согласовать свои права съ точно установленными правами науки, приспособляясь, когда это необходимо, и, разумѣется, безъ отступленія отъ своихъ основныхъ принциповъ, къ такимъ требованіямъ науки, законность которыхъ не можетъ быть оспариваема. Замкнувшись въ своихъ формулахъ, опираясь лишь на внутреннее сознаніе своей истины и своихъ правъ, и не обращая вниманія на нападки вѣка, она сможетъ въ теченіе нѣкотораго времени поддержать иллюзію, но въ концѣ концовъ неизбежно зачахнетъ, будетъ, такъ сказать, „этіолірована“, подобно растеніямъ, лишеннымъ солнечныхъ лучей.

Заботы, направленные въ эту сторону, чувствуются уже въ системѣ, которая по своему историческому происхожденію связана съ Кантомъ и съ Шлейермахеромъ, но по тому значительному вліянію, которымъ она пользовалась въ концѣ прошлаго вѣка и продолжаетъ еще пользоваться понинѣ, входитъ въ кругъ современныхъ идей: я имѣю въ виду систему, провозвѣстникомъ которой былъ нѣмецкій теологъ Альбрехтъ Ричль *).

I.

РИЧЛИАНСТВО.

Разсматривая здѣсь ричлианство, мы остановимся главнымъ образомъ на его общемъ духѣ, на его основныхъ контурахъ, отодвигая въ сторону частныя доктрины, далеко не одинаковыя у различныхъ его представителей.

Руководящая идея ричлианства состоитъ въ томъ, что религія для того, чтобы стать неуязвимой и осуществиться по настоящему должна тщательно очистить себя отъ всего, что не есть религія въ собственномъ смыслѣ слова; но, съ другой стороны, она должна

*) Его главный трудъ *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* (3 тома), вышелъ въ 1870—1874 гг.

цѣликомъ удержать все то, что необходимо для ея положительнаго развитія во всемъ ея своеобразіи и во всей ея полнотѣ.

Религія, въ томъ видѣ, какъ она обычно исповѣдуется, смѣшана съ такими элементами, которые ей чужды и ее разлагаютъ.

Первый изъ этихъ элементовъ есть философія, метафизика, естественная теологія. Прежде всего надо порвать съ интеллектуализмомъ, со схоластикой, которая, будучи изгнана Лютеромъ изъ религіознаго сознанія, снова обманомъ пробралась туда и утвердилась тамъ. Философія, которая оперируетъ лишь съ абстрактными понятіями и имѣетъ въ своемъ распоряженіи лишь явленія природы, не можетъ, по самому опредѣленію своему, овладѣть религіознымъ элементомъ, который есть жизнь, бытіе, сверхприродная активность. Никакое познаніе, каково бы оно ни было, не въ состояніи охватить объектъ религіи; ибо способность къ познанію, въ томъ видѣ, какъ она имѣется у человѣка, ограничена постиженіемъ законовъ матеріи, а въ данномъ случаѣ дѣло идетъ о предметахъ чисто духовныхъ. Религія можетъ быть только дѣломъ вѣрованія, а отнюдь не познанія; примѣшивать къ ней философскіе или научные элементы значитъ искажать ее.

Второй паразитическій элементъ, отъ котораго должна быть освобождена религія, это человѣческій авторитетъ, поработавшій религію въ католицизмѣ и играющій до сихъ поръ крупную роль въ различныхъ формахъ протестантизма, особенно въ піэтизмѣ. Христіанинъ не признаетъ другого господина, кромѣ Иисуса Христа.

Но недостаточно очистить религію, необходимо осуществить ее во всемъ ея объемѣ. Шлейермахеръ высказалъ основную истину, заявивъ, что благочестіе не есть ни познаніе, ни дѣйствіе, а извѣстное направленіе чувства или непосредственнаго сознанія. Однако такимъ слишкомъ общимъ принципомъ нельзя удовлетвориться, ибо онъ не достаточенъ для того, чтобы основать систематическую, специфически христіанскую теологію, безъ которой религія не можетъ обойтись, не растворяясь въ частныхъ мнѣніяхъ. Чувство должно питаться универсальными религіозными истинами. Характерная сторона ученія Ричля состоитъ не въ томъ, что онъ противопоставляетъ философскому разуму и авторитету религіозное чувство, какъ таковое, а въ томъ, что это послѣднее онъ хочетъ свя-

затъ съ религіозной исторіей, т. е. съ откровеніемъ, какъ его рисуетъ намъ объективное изученіе евангелія и общей исторіи человѣчества.

Впрочемъ существенная роль внутренняго настроенія этимъ нисколько не умаляется. Въдъ именно въ душѣ, въ глубинѣ сердца, въ духовной жизни и духовномъ опытѣ осуществляется религія. Принимая теорію своего ученика Вильгельма Германа *), Ричль рѣшается даже свести разницу между метафизическими и религіозными сужденіями къ разницѣ между сужденіями экзистенціальными и опѣнивающими и допускаетъ, что евангеліе истинно лишь потому и лишь постольку, поскольку мы въ глубинѣ нашего сознанія признаемъ его достойнымъ истины: „wert wahr zu sein“.

Но въ то же время въ библіи и въ общей исторіи чувство находится и воспринимаетъ конкретное содержаніе, безъ котораго оно, по мнѣнію Ричля, не могло бы обойтись, и которое оно не было бы въ состояніи создать для себя самостоятельно. Напримѣръ, сердце испытываетъ чувство грѣховности и жажду блаженства. Но въ откровеніи этимъ чувствамъ соотвѣтствуетъ съ одной стороны Богъ справедливости и гнѣва, съ другой стороны Богъ милосердія. Въ этомъ Богъ религіозное сознаніе находитъ причину такихъ впечатлѣній, которыя въ его глазахъ не могутъ быть объяснены естественными явленіями. Находя такимъ образомъ въ Св. Писаніи свой смыслъ и свою основу, чувство становится все болѣе и болѣе яснымъ, богатымъ и крѣпкимъ; оно выходитъ за предѣлы моего индивидуальнаго я и можетъ слиться съ чувствами другихъ людей въ церкви; оно дѣйствительно осуществляетъ идею религіи.

На этомъ принципѣ Ричль построилъ свою цѣлостную и законченную систему теологіи, которая, отстаивая всѣ права догматики во всѣхъ ея существенныхъ частяхъ, въ то же время отдѣлила ее

*) См. Maurice Loguel, Wilhelm Hermann et le problème religieux actuel. Paris. 1905.—На понятіи цѣнности основана теорія, отстаиваемая Гефдинггомъ въ его трудѣ „Religionsphilosophie“ (есть русск. переводъ В. Базарова и И. Степанова: „Философія религіи“ изд. „Обществ. Польза“), Религія, говорится тамъ, въ своей глубочайшей сущности связана не съ содержаніемъ, а съ опѣнкой бытія. Ср. Fitius: Religion und Naturwissenschaft, 1904.

отъ всякой естественной науки, отъ всякой философіи, отъ всякихъ чисто человѣческихъ учреждений. Система эта состоитъ въ точномъ и логически согласованномъ изложеніи всѣхъ идей, заключающихся въ первоначальномъ христіанскомъ откровеніи; существенная ея задача—воплотить въ себѣ духовное и вѣчное содержаніе евангелія.

* * *

Тотъ способъ, при помощи котораго Ричль старался обезпечить развитіе истинно религіозной жизни въ нѣдрахъ души человѣческой, ограждая въ то же время эту жизнь отъ всякихъ пополюзновеній науки, соотвѣтствовалъ настроенію многихъ умовъ.

Кантіанство приучило умы ставить надъ міромъ науки или природы въ собственномъ смыслѣ этого слова другой міръ, міръ свободы и духовной жизни, причемъ принималось за доказанное, что міры эти ни въ одномъ пунктѣ не могутъ столкнуться между собой. И какъ разъ успѣхи положительныхъ наукъ и матеріалистическія и детерминистскія замашки, которыя обнаружили нѣкоторые изъ представителей естествознанія, заставили благомыслящихъ людей искать для объектовъ своихъ вѣрованій убѣжища, находящагося внѣ предѣловъ досягаемости этихъ наукъ.

Къ тому же исторія, на которую опирается Ричль, сдѣлалась въ теченіе XIX столѣтія первоклассной наукой, образуя какъ бы дополненіе и въ то же время противовѣсъ къ наукамъ о природѣ; въ согласіи съ романтизмомъ, который въ свою очередь способствовалъ ея развитію, исторія поставила своей главной задачей не отысканіе общечеловѣческаго и, въ основѣ своей, одинаковаго въ явленіяхъ различныхъ эпохъ, а, наоборотъ, изслѣдованіе различій, специфическихъ чертъ, индивидуальнаго и характеристичнаго.

Вообще романтизмъ, будучи экзальтаціей чувства и внутренней жизни, выражалъ и развивалъ такія настроенія въ душѣ человѣка, которыя особенно гармонировали съ духовной и мистической формой религіи.

Уже внутреннее христіанство Александра Вина, съ его двойственной, но существенно единой основой—человѣческимъ созна-

нием и личностью Христа—было ориентировано въ томъ же направлении, которое избралъ впоследствии Ричль. Глубокіе слѣды, оставленные учениемъ Вина, замѣтны еще и въ настоящее время.

Вполнѣ естественно поэтому, что направление Ричля, въ основныхъ его чертахъ, раздѣляется въ наши дни многими религиозно настроенными умами. Въ особенности это относится къ Германіи, гдѣ цѣлая школа теологовъ питается идеями Ричля и значительно видоизмѣняя его частныя опредѣленія, неукоснительно придерживается его основного принципа.

Одну изъ существеннѣйшихъ трудностей, присущихъ ричлянизму, вскрываетъ Вильгельмъ Германъ, выдающійся ученикъ Ричля. По Ричлю, религиозное сознание должно найти или опредѣлить себя въ формулахъ св. писанія. Но тѣ теологическія формулы, которыя мы находимъ, напримѣръ, у апостола Павла, выражаютъ собою религиозный опытъ, пережитый этимъ послѣднимъ, и, весьма вѣроятно, вовсе не пережитый нами. А разъ это такъ, какимъ же образомъ можемъ мы присоединиться къ этимъ формуламъ? Не будутъ-ли онѣ въ нашихъ устахъ уже не актами вѣры, а механическими или лицемѣрными фразами?

Повидимому, мы сталкиваемся здѣсь съ тою трудностью, которую сама реформація завѣщала своимъ послѣдователямъ. Исторически реформація представляла изъ себя сочетаніе двухъ разнородныхъ явленій: съ одной стороны она была экзальтаціей внутренней вѣры, явившейся слѣдствіемъ развитія средневѣковаго мистицизма, съ другой стороны возвращеніемъ къ древнимъ памятникамъ и текстамъ, возстановленнымъ въ ихъ первоначальной чистотѣ, благодаря гуманистамъ и другимъ дѣятелямъ эпохи возрожденія. Создать изъ этихъ двухъ разнородныхъ началъ единое ученіе,—вотъ та задача, надъ которой мучилась протестантская душа.

Рѣшеніе, предложенное Германомъ, сводится къ раздѣленію двухъ элементовъ, тѣсно связанныхъ между собой у Ричля, а именно: основанія и содержанія вѣры.

Основаніе, или вѣра въ собственномъ смыслѣ слова, абсолютно необходимо и одинаково для всѣхъ сознаний. Это та часть открытія, которую достаточно вѣрно изложить, для того чтобы всякая искренняя душа признала ее своимъ личнымъ опытомъ.

Наоборотъ, специальное содержаніе вѣры, опредѣленная форма догмата, представляетъ опытъ тѣснѣе ограниченный и можетъ варіировать у различныхъ индивидуумовъ. Поэтому люди съ полнымъ правомъ могутъ различно выражать это содержаніе соответственно различію своихъ личныхъ опытовъ. Такъ, напримѣръ, разсмотрѣніе внутренней жизни Иисуса производитъ на душу человѣка такое впечатлѣніе, что она необходимо, нравственно необходимо, должна увѣровать въ Иисуса. Но частная идея искупленія смертью Христа рода человѣческаго представляетъ лишь случайное выраженіе того возрождающаго дѣйствія, которое оказываетъ на насъ Христосъ,—она можетъ и не совпадать съ религиознымъ опытомъ всѣхъ отдѣльныхъ лицъ.

* * *

Во Франціи точку зрѣнія близкую къ Ричлю отстаиваетъ выдающійся теологъ Огюсть Сабатье.

Стремясь оградить религію отъ всякаго вмѣшательства физическихъ наукъ, обезпечить ей абсолютную независимость и автономію, и отнюдь не желая въ то же время требовать отъ науки хотя бы малѣйшаго приспособленія къ чуждымъ ей цѣлямъ, Огюсть Сабатье ищетъ для религіи святилища самаго интимнаго, самаго удаленнаго отъ видимыхъ и осязаемыхъ вещей, связанныхъ съ наукой. Религія порождается, по его мнѣнію, тѣмъ чувствомъ скорби, которое овладѣваетъ сердцемъ человѣка, когда онъ замѣчаетъ свою двойственную, возвышенную и низменную природу и убѣждается, что худшая часть его я господствуетъ надъ лучшей. Отъ этой скорби религія спасаетъ насъ не тѣмъ, что доставляетъ намъ какія-либо новыя познанія, а тѣмъ, что объединяетъ насъ посредствомъ акта довѣрія и вѣры съ всемогущимъ и всеблагимъ началомъ, въ которомъ мы почерпаемъ силу для своего существованія.

Итакъ, что же такое религія? Это сердечная молитва и, въ то же время, это освобожденіе.

Освобожденіе это есть чудо. Какъ совершается оно? Христианину вѣтъ надобности это знать. Неизмѣнные законы природы,

раскрываемые наукой, становятся для христіанскаго сознанія выраженіемъ божественной воли.

Для того, чтобы я могъ жить религіозною жизнью, мнѣ нужны три, и только три вещи: реальное и активное присутствіе Бога во мнѣ, вниманіе Его къ моей молитвѣ, свобода надежды. Эти три вещи не затрагиваются современной наукой и, надо думать, никогда не будутъ затронуты никакой наукой.

И если я захочу—а могу ли я, прислушиваясь къ голосу моего сердца, не хотѣть этого—развить эти основныя идеи и возможно полнѣе осуществить во мнѣ мою религію, я не послѣдую тѣмъ многочисленнымъ совѣтамъ, которые приглашаютъ меня обратиться къ философіи или къ авторитету. Философія, архитектура абстрактныхъ понятій, не имѣетъ никакого отношенія къ мощному чувству, стихійно возникающему во мнѣ. Она можетъ предложить мнѣ только чисто разсудочныя системы, которыя меня не заставляютъ за живое и которыя по всей вѣроятности приведутъ меня въ столкновение съ наукой. Съ другой стороны, авторитетъ какой бы то ни было власти, хотя бы это была власть величайшей церкви, не можетъ дать моей душѣ того, чего она требуетъ: внутренняго убѣжденія, свободнаго и личнаго.

Для того, чтобы развить въ себѣ религію, я нуждаюсь лишь въ одномъ: въ примѣрѣ и влияніи уже осуществленной религіи. Но и то и другое я нахожу въ личности Христа, какъ она раскрывается передо мной въ евангеліи. Иисусъ чувствовалъ себя связаннымъ съ Богомъ сыновнею связью. Будучи человѣкомъ, онъ учитъ насъ, онъ показываетъ намъ на дѣлѣ, что люди сыновья Божіи и способны соединиться съ Нимъ. Сознаніе человѣческое, — вотъ то мѣсто, гдѣ мы можемъ, согласно Иисусу, общаться съ вселенскимъ опцомъ. Христіанство есть, такимъ образомъ, абсолютная и законченная религія человѣчества.

Слѣдуетъ ли идти дальше и установить точныя, обязательныя догматы, переводяшіе на языкъ воображенія и чувствъ эти невыразимыя тайны? Католицизмъ, а вслѣдъ за нимъ и школьный протестантизмъ, стремятся къ этому. Но эти матеріальныя добавленія создаютъ, какъ мы знаемъ, постоянные конфликты между рели-

гіей и наукой; къ тому же они бесполезны для благочестія, и даже угрожаютъ сбить его съ истиннаго пути.

Католическая религія включаетъ въ себя три элемента: вѣру, догматъ, авторитетъ. Протестантизмъ, стараясь возстановить христіанство въ его первоначальной чистотѣ, уничтожилъ авторитетъ, какъ принципъ чисто матеріальный и политическій, но оставилъ въ неприкосновенности догматъ, какъ объектъ обязательнаго вѣрованія. Элементъ, религіозный по преимуществу, есть вѣра. Тамъ, гдѣ есть вѣра, есть и религія. То, что называютъ догматомъ, есть лишь символическое—всегда не адекватное, всегда условное—истолкованіе невыразимыхъ въ словѣ данныхъ религіознаго сознанія.

Всякое религіозное познаніе по необходимости является чисто символическимъ, такъ какъ таинство, по самому существу своему, не можетъ быть выражено иначе, какъ въ символахъ.

Вѣра и объектъ вѣры,—вотъ что нужно различить прежде всего. Только первая существенна; второй есть лишь ея послѣдствіе и случайное выраженіе.

II.

ОЦѢНКА РИЧЛІАНСТВА.

Даже въ наше время идеи Ричля и его учениковъ пользуются широкимъ распространеніемъ: среди теологовъ въ ихъ точной формулировкѣ,—среди общества въ формѣ опредѣленнаго уклона религіозной мысли. Очень многіе стремятся помѣстить религію исключительно и всецѣло въ области чувства, въ области внутренней жизни, въ области духовнаго общенія сердца человѣческаго съ Богомъ, отодвигая на второй планъ, и даже вовсе устраняя тѣ ученія, которыя задаются цѣлью сдѣлать изъ религіи объектъ познанія и тѣмъ самымъ рискуютъ вступить въ конфликтъ съ познаніями другого порядка, съ познаніями научными. Въ настоящее время въ большой модѣ подчеркивать различіе между вѣрой и символомъ вѣры, подобное, якобы, различію между духомъ и буквой, душой и тѣломъ, мыслью и словомъ, идеей и формой. Это

позволяетъ людямъ, которые отвергли бы религію, если бы она была тождественна съ шокирующими ихъ догматами, примыкать къ ней, и при томъ со стороны, являющейся, по ихъ убѣжденію, самой важной.

II, дѣйствительно, нельзя отрицать, что точка зрѣнія Ричля представляетъ по сравненію съ другими большія преимущества.

Устранивъ а priori все то, что имѣетъ связь съ какой-либо наукой, теоріей, познаніемъ, какъ элементъ чуждый религіи, теологъ увѣренъ, что наука никогда не сможетъ нарушить его свободу. Онъ расположился въ области, которая по самому опредѣленію своему не имѣетъ ничего общаго съ областью науки: какимъ же образомъ можетъ онъ когда-либо встрѣтить на своемъ пути науку? Наука наблюдаетъ и сочетаетъ между собою лишь внѣшнія видимости вещей: благочестивый человѣкъ живетъ въ Богѣ и въ душѣ своихъ братьевъ. Онъ чувствуетъ въ себѣ силу Божію и именно подѣйствіемъ этой силы онъ молится, любитъ, надѣется. Наука не имѣетъ никакого отношенія къ этимъ явленіямъ; онѣ принадлежатъ къ совершенно иному порядку, нежели объекты науки. Наука ищетъ познаній, а явленія эти суть реальности. Какимъ же образомъ познанія могутъ помѣшать реальности существовать?

Если религія, понимаемая въ такомъ строго спиритуалистическомъ смыслѣ, избѣгаетъ всякихъ столкновеній съ наукой, то, по мнѣнію теологовъ разсматриваемой нами школы, было бы несправедливо сказать, что она достигаетъ этого, лишь урѣзывая себя, сжимаясь въ бесконечно малую точку, лишая себя всего, могущаго служить добычей противнику. Для ученаго, имѣющаго дѣло лишь съ матеріальными реальностями, чисто духовный міръ, быть можетъ, и есть ничто; но въ этомъ ничто религіозный человѣкъ находитъ все:

In deinem Nichts hoff'ich das All zu finden *), говоритъ Фаустъ Мефистофелю.

И прежде всего онъ находитъ тамъ автономію, независимость, свободу. Божество пустое слово, если оно обусловлено природой и наукой. Оно или не существуетъ вовсе, или должно быть истин-

*) „Въ твоёмъ Ничто надѣюсь Все найти я“.

нымъ началомъ, инициативой, творчествомъ. Ученіе о даровой и, какъ бы, произвольной благодати какъ разъ и означаетъ, что божественное дѣйствіе не можетъ быть опредѣлено вещами, которыя существуютъ лишь черезъ него, что оно возникаетъ лишь само собою, т. е. совершенно свободно. Несправедливо было бы сказать, что религія, изгнанная изъ чувственного міра, заперта въ сердцѣ, вынуждена ограничиться объектами, касающимися только одного сердца. Утвержденная въ самомъ источникѣ сознательной и нравственной жизни человѣка, она всемогуща, она одухотворяетъ и направляетъ всю человѣческую жизнь въ цѣломъ.

И опытъ показываетъ, что внутренняя религіозная жизнь, т. е. то, что называютъ обыкновенно мистицизмомъ, обладаетъ необычайнымъ богатствомъ и необычайною мощью. Единеніе съ Богомъ есть не только источникъ эмоцій, сильныхъ или нѣжныхъ, скрытыхъ или явныхъ. Оно создаетъ людей могучей вѣры и воли, неспособныхъ протестовать свою душу, готовыхъ во исполненіе воли божіей лицомъ къ лицу встрѣтить всякое испытаніе. Уповать на Бога—значитъ имѣть довѣріе къ себѣ самому.

Мистикъ, съ точки зрѣнія котораго вещи, какъ онѣ намъ даны, связываютъ собою лишь науку, рѣшительно обращается къ практикѣ и къ будущему. Переполненіе души самой собою, усиленіе найти Бога внутри себя есть въ дѣйствительности лишь первый моментъ мистической жизни. Богъ—это не абстракція, это руководящее начало всѣхъ вещей и душъ. Тотъ, къ кому владѣетъ Богъ, не можетъ не стремиться измѣнить міръ, съ тѣмъ чтобы приблизить его къ его руководящему началу; такимъ образомъ въ мистикѣ вырастаетъ человѣкъ дѣла. И кто же, видя его рѣшительность, его энергію, его самоотверженіе, его энтузіазмъ, его несокрушимую настойчивость, рѣшится утверждать, что чувства эти не являются настоящими реальностями, что внутренняя жизнь только греза, лишённая всякаго значенія?

* * *

Такимъ образомъ, религія въ ричлианскомъ смыслѣ этого слова имѣетъ возможность развиваться свободно и дѣятельно, отнюдь не

наталкиваясь на сопротивление науки. Значить-ли это, что точка зрѣнія Ричля даетъ нашему уму полное удовлетвореніе?

Прежде всего, нельзя закрывать глаза на тѣ измѣненія, которыя прогрессъ познанія и мысли внесъ въ это отношеніи въ доктрины самой ричлианской школы. Принципы ея носить въ сущности двойственный характеръ. Это, съ одной стороны, чувство, внутренний опытъ, сознание связи человѣка съ Богомъ; съ другой стороны, это исторія, біблія, откровеніе. Безъ сомнѣнія, истины откровенія нельзя отождествлять съ рациональнымъ познаніемъ: онѣ не были, онѣ не могутъ быть познаніями въ точномъ смыслѣ этого слова. Если ихъ можно и должно было объединить въ систему, то исключительно формальнымъ образомъ, при помощи одной только логической обработки, которая опредѣляетъ объектъ, упорядочиваетъ его, но сама по себѣ не въ состояніи ничего доказать. Принять истины откровенія заставили ричлианцевъ чисто практическія основанія: согласіе этихъ истинъ съ потребностями религіознаго сознанія, цѣнность ихъ для человѣка, сила и радость, доставляемые ими человѣческой душѣ. Несмотря на все это, совершенно очевидно, что откровеніе было и должно остаться навсегда началомъ объективнымъ, способнымъ направлять и объединять индивидуальныя сознанія.

А разъ это такъ, какъ оправдать его? Если мой личный опытъ долженъ быть для меня единственнымъ критеріемъ истины, говорить Германъ, то можно ли заставить меня вѣрить фактамъ, которые, быть можетъ, и были пережиты другими, апостоломъ Павломъ, св. Августиномъ, Лютеромъ, но которыхъ я самъ не испытать?

Но это еще не все. Въ ту эпоху, когда Ричль приступилъ къ выработкѣ своей доктрины, каноничность св. писанія еще можно было отстаивать: но затѣмъ успѣхи библейской критики сдѣлали это невыносимымъ. Теперь св. книги не даютъ уже той твердой опоры для вѣры, которую въ прежнія времена въ нихъ усматривали. И Огюсть Сабатье доходитъ до утвержденія, что непререкаемаго авторитета, если уже онъ нуженъ, слѣдуетъ искать не въ сомнительной и мертвой буквѣ бібліи, какъ это дѣлаютъ протес-

танты, а въ тонкомъ и свободномъ разумѣ живой личности, какъ это дѣлаютъ католики.

Такъ какъ подобнаго рода рѣшенія уничтожаютъ самый принципъ ричлианства, то, естественно, школа эта вынуждена все болѣе и болѣе жертвовать объективнымъ элементомъ въ пользу субъективнаго, откровеніемъ въ пользу вѣры. Германъ не хочетъ признавать никакого другого основанія вѣры кромѣ тѣхъ впечатлѣній, которыя получаетъ индивидуумъ, созерцая внутреннюю жизнь Иисуса. Библейскій гнѣвный и библейскій милосердный Богъ, отвѣчая нашему двойственному чувству грѣха и освобожденія, никоимъ образомъ не представляютъ, въ глазахъ Германа, реальности въ себѣ, причины нашихъ душевныхъ состояній: состоянія нашей души—вотъ единственныя достовѣрныя реальности; божественная справедливость и божественное милосердіе лишь болѣе или менѣе субъективная ихъ символика. Все то, что не есть личная вѣра, какъ таковая, есть лишь символическое выраженіе этой вѣры. Не надо больше догматовъ, не надо больше церкви въ обычномъ смыслѣ этого слова. Индивидуумъ не можетъ уже больше выйти изъ предѣловъ самого себя. Въ догматахъ онъ видитъ метафоры, которыя истолковываетъ согласно своему личному опыту; церковь есть для него собраніе людей, объединенныхъ стремленіемъ откинуть всякій обязательный символъ вѣры.

Подводный камень, грозящій этой системѣ, очевиденъ: это—бессодержательный субъективизмъ.

Пфлейдереръ упрекаетъ Германа въ томъ, что у него объектъ религіи становится продуктомъ чистаго воображенія. Помѣстить Бога совершенно внѣ сферы познанія, значить сдѣлать изъ него только объектъ стремленія. Это значитъ доказывать бытіе Бога исключительно тѣмъ соображеніемъ, что вѣра въ Бога имѣетъ благотворное вліяніе, утѣшаетъ, ободряетъ, вовсе не интересуясь вопросомъ, не противорѣчитъ ли эта вѣра даннымъ, установленнымъ наукой. Такая вѣра не способна доказать, что она не является субъективной иллюзіей.

Въ самомъ дѣлѣ, не подлежитъ сомнѣнію, что примѣняя все болѣе и болѣе послѣдовательно методъ, рекомендуемый Ричлемъ, научаясь устранять изъ религіознаго сознанія всякіе элементы, не

возникающіе непосредственно изъ самого субъекта, мы неизбежно удалимъ въ концѣ концовъ и все то, что могло бы оправдать наши вѣрованія въ нашихъ собственныхъ глазахъ; ибо оправдать значитъ привести такое основаніе, которое возвышается надъ сырымъ субъективнымъ фактомъ своей универсальностью, необходимостью, т. е. объективностью.

И что же такое эта вѣра, которая, возвеличивая себя на счетъ догматовъ и учреждений, презирая поддержку этихъ послѣднихъ, вопіетъ: меня, меня одной довольно! По опредѣленію это голая форма вѣры безъ всякой возможной конкретизаціи. Всякое выраженіе этой вѣры, относясь къ области разума и языка, есть, согласно рассматриваемой системѣ не болѣе, какъ попытка индивидуума представить и разъяснить себѣ самому свое переживаніе, связывая послѣднее съ объектами, воспринимаемыми какъ нѣчто существующее внѣ индивидуума.

Но позволительно ли въ вѣрѣ, отдѣленной, такимъ образомъ, отъ всякаго интеллектуальнаго содержанія, видѣть что-нибудь кромѣ абстракціи, пустой формы, безсодержательнаго слова? Слишкомъ легко замѣтить, что можно съ одинаковой интенсивностью и убѣжденностью вѣрить какъ въ прекрасныя вещи, такъ и въ вещи, заслуживающія всяческаго порицанія; и если голая вѣра есть сама по себѣ достаточная характеристика религіи, то рѣшительно всякій фанатикъ долженъ быть признанъ религіознымъ человѣкомъ въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ св. Павелъ или св. Августинъ. Къ тому же защитники этой доктрины въ дѣйствительности не довольствуются фактомъ вѣры. Они предполагаютъ, болѣе или менѣе молчаливо, что вѣра эта должна быть непременно вѣрой въ Иисуса Христа. Они апеллируютъ къ сознанію, но прибавляютъ при этомъ или, по крайней мѣрѣ, подразумеваютъ, что дѣло идетъ о христіанскомъ сознаніи. Такимъ образомъ, въ вѣрѣ воплощаютъ все же объективный, т. е. интеллектуальный, элементъ, безъ котораго дѣйствительно нельзя обойтись, разъ имѣется въ виду получить положительный принципъ, обладающій извѣстнымъ значеніемъ.

Въ самомъ дѣлѣ, если мы хотимъ обезпечить религіозному сознанію, вѣрѣ и любви всю ихъ цѣнность, не скатываясь въ то же время въ абстрактный и пустой субъективизмъ, то, конечно, насъ

не приведетъ къ цѣли отрицательная операція очищенія, безконечныя урѣзывать и растворенія. Намъ необходимо, наоборотъ, обогатить субъектъ, расширить его, поднять возможно выше по направленію къ реальному и всеобщему. Методъ, позволяющій превзойти чисто теоретическую и отвлеченно интеллектуальную точку зрѣнія, состоитъ въ томъ, чтобы пользоваться всѣми ресурсами интеллекта, объединеннаго съ жизнью, а не въ томъ, чтобы искать точки зрѣнія, помѣщающейся внѣ интеллекта. Не лучше ли, вмѣсто того, чтобы отступать все дальше и дальше, разыскивая себѣ убѣжище, защищенное отъ нападковъ науки и разума, возможно шире ассимилировать себѣ эту науку, обезпечить разуму все доступное для него развитіе и на этой почвѣ создать орудія для осуществленія идеальныхъ цѣлей?

Вѣрно ли по крайней мѣрѣ хотѣ то, что Ричль и его ученики, зацѣпивши и окопавшись въ нѣдрахъ совѣсти, сердца, религіознаго чувства, дѣйствительно обезопасили себя отъ всякихъ вторженій науки?

Всѣ ихъ разсужденія предполагаютъ, что наука занимается исключительно физическими явленіями и отнюдь не помышляетъ о томъ, чтобы установить связь между этими послѣдними и явленіями духовнаго порядка. И во всякомъ случаѣ они допускаютъ, что имѣется группа такихъ душевныхъ явленій, движеній, впечатлѣній, которыя не поддаются и не могутъ подпасть подъ власть науки. О мірѣ внѣшнемъ и мірѣ внутреннемъ, мірѣ вещей и мірѣ сознанія, они говорятъ обычно, какъ о двухъ совершенно раздѣльныхъ областяхъ. Въ этомъ самая основа ихъ доктринъ. Они представляютъ себѣ сознаніе въ видѣ замкнутой сферы, внутри которой не можетъ проникнуть никакая естественная сила; наука обращаетъ свой взоръ исключительно на поверхность вещей и даже не пытается изслѣдовать, не располагаетъ ли она возможностью забраться въ заповѣдную область духа.

Но это противоположеніе внѣшняго внутреннему, это представленіе о душѣ, какъ о непроницаемой для науки области и т. п., все это лишь метафоры, и притомъ метафоры, не соответствующія уже современному состоянію познанія.

Правда, въ теченіе долгаго времени наука изъясляла притя-

заніе лишь на усвоеніе себѣ явленій матерьяльнаго міра. Явленія духовнаго порядка она предоставляла метафизикѣ и беллетристикѣ. Но въ настоящее время это уже не такъ. Со временъ Декарта все точнѣе и точнѣе опредѣлялись порядокъ и методъ научной работы и взаимныя отношенія между различными отраслями знанія; и въ настоящее время наука считаетъ себя въ правѣ подвергнуть своему изслѣдованію всѣ безъ исключенія виды явленій. Какимъ бы удаленнымъ отъ науки ни казалось внутреннее душевное движеніе, какимъ бы интимнымъ, сокровеннымъ, таинственнымъ ни представлялось оно теологу, оно есть нѣчто реальное, данное, подлежащее наблюденію,—это есть явленіе, необходимо связанное по извѣстнымъ законамъ съ другими явленіями. Тщетно указываетъ вѣрующій на то, что акты его вѣры, его молитва, его чувства единенія съ Богомъ имѣютъ совершенно духовный характеръ и ничѣмъ не связаны съ матерьяльными вещами. Разъ они попадаютъ въ сознаніе, они тѣмъ самымъ становятся достояніемъ науки; ибо современная наука ставитъ своей задачей объяснить происхожденіе состояній сознанія, каковы бы они ни были; и она обладаетъ методами, позволяющими ей мало-по-малу сводить внутреннее къ внѣшнему, таинственное къ познаваемому, субъективное къ объективному.

Однимъ словомъ, невозможно найти такое убѣжище, забравшись въ которое мы были бы увѣрены, что насъ не достигнетъ тамъ наука, разъ мы предварительно не дали себѣ отчета въ томъ, что такое наука, какова ея компетенція, имѣетъ ли она какія-либо границы. Это такая проблема, которую не достаточно затронуть и разурить какимъ нибудь философскимъ общимъ мѣстомъ: она требуетъ самостоятельнаго изслѣдованія и притомъ съ точки зрѣнія самой науки.

Глава II.

РЕЛИГІЯ И ГРАНИЦЫ НАУКИ.

Догматическое и критическое понятіе науки.

I. Апологія религіи, опирающаяся на границы науки.—Опытъ, какъ единственный принципъ научнаго познанія.—Выходы: границы науки въ теоретической и практической области.—Науч-

ные законы представляютъ изъ себя только методы изслѣдованія.—Границы и значеніе соответствія научныхъ познаній съ фактами.—Свобода, предоставляемая религіозному развитію наукой, при такомъ ея пониманіи.—Духъ и буква: случайный и относительный характеръ религіозныхъ формулъ.

II. Трудности, на которыя наталкивается вышеизложенное ученіе. — Полемика, возгорѣвшаяся по поводу, такъ называемаго „банкротства науки“.—Въ какомъ смыслѣ признаетъ наука свои границы.—Непрочность той позиціи, которую занимаетъ въ этой системѣ религія.

III. Наука, рассматриваемая, какъ союзница религіи.— Религіозныя ученія намѣчаются въ предѣлахъ самой науки; трудность отстоять эту точку зрѣнія.—Природа границъ науки: онѣ носятъ не только отрицательный характеръ, но предполагаютъ потустороннее сверхъ-научное бытіе, какъ предпосылку самого научнаго объекта.

IV. Не устраненныя трудности.—Автономія науки и автономія религіи остаются скомпрометированными.—Недостаточность чисто критическаго метода.

Тѣ, которые ищутъ уголка, безконечно удаленнаго отъ видимыхъ реальностей, скрытаго въ глубокихъ тайникахъ сознанія, чтобы тамъ воздвигнуть алтарь религіи, побуждаются къ этому боязнью столкнуться съ наукой на общей почвѣ, гдѣ эта послѣдняя, быть можетъ, станетъ оспаривать у религіи право на существованіе. Они предпочитаютъ уклониться отъ битвы, лишь бы не рисковать пораженіемъ. Но многіе, даже среди представителей ученаго міра, задаются вопросомъ, не является ли этотъ страхъ преувеличеннымъ, не является ли наука, рассматриваемая вблизи и въ ея конкретной формѣ, факторомъ, болѣе благоприятнымъ для свободы религіознаго развитія, чѣмъ это утверждаютъ извѣстныя теоріи, вдохновляемая болѣе философіей, чѣмъ наукой.

Для того чтобы разобраться въ этомъ вопросѣ, необходимо рассмотреть ту перемѣну, которую претерпѣла въ наши дни идея науки. Еще недавно наука была абсолютнымъ познаніемъ природы вещей. Она была знаніемъ, увѣреннымъ и опредѣленнымъ, въ противоположность вѣрованію, измѣнчивому и индивидуальному. И гордая тѣми завоеваніями, которымъ она была обязана открытію своихъ истинныхъ принциповъ, она не видѣла границъ своей компетенціи и своимъ правамъ. Однимъ словомъ, это была античная метафизика съ ея самоувѣренной претензіей на совер-

шенное познание, перенесенная въ міръ опыта. Но въ отличіе отъ эстетико-раціоналистическихъ системъ Платоновъ и Аристотелей эта метафизика устраняла изъ міра вещей все, напоминающее о человѣческомъ разумѣ или человѣческой свободѣ, допуская тамъ лишь элементы матеріальные и механическіе.

Совершенно естественно, что при наличности такой науки религія, желая сохранить свою неприкосновенность, должна была отступить въ область, гдѣ никакія встрѣчи съ наукой не возможны.

Но не въ правѣ ли мы утверждать, что понятіе о наукѣ, какъ абсолютномъ и безграничномъ познаніи, не выдержало критики, что современная наука имѣетъ совершенно иное представленіе о своемъ назначеніи? А разъ это такъ, вполне умѣстно снова поставить вопросъ: въ какой мѣрѣ дѣйствительная наука враждебна существованію религіи?

I.

АПОЛОГІЯ РЕЛИГІИ, ОПИРАЮЩАЯСЯ НА ГРАНИЦЫ НАУКИ.

Послѣ долгихъ шатаній наука установила наконецъ свой методъ при помощи своего рода естественнаго отбора. Она окончательно рѣшила опираться на опытъ, и на одинъ только опытъ. Конечно, послѣ того какъ факты установлены, наука стремится ихъ резюмировать, классифицировать, свести другъ къ другу, объединить въ систему. Но сама эта логическая работа должна руководиться и контролироваться опытомъ.

Избравъ этотъ методъ изслѣдованія, наука обезпечила за собой чрезвычайно важныя выгоды. Ограничивъ себя анализомъ и комбинированіемъ понятій, воспроизводящихъ вещи въ умѣ чловѣка, она овладѣла наконецъ той реальностью, которой она никогда не могла съ увѣренностью достигнуть. Она добываетъ познанія, существенно важныя для практики, такъ какъ опытъ даетъ чловѣку средство заставить природу повторять свои явленія. Она избѣгаетъ

постоянной неувѣренности и безконечнаго разнообразія отдѣльныхъ мнѣній; она одинаково приемлема для всѣхъ умовъ, и всѣ ея пріобрѣтенія въ извѣстномъ смыслѣ, окончательны.

Но, говорятъ намъ, всѣ эти благодѣянія имѣютъ своимъ противовѣсомъ суженіе сферы науки и пониженіе ея философской цѣнности, что имѣетъ чрезвычайно важныя послѣдствія.

Знаменитый докладъ Дюбуа-Реймона, заканчивающійся словомъ Ignorabimus («никогда не узнаемъ!»), не перестаетъ съ 1880 года привлекать къ себѣ вниманіе. Изъ семи указанныхъ имъ загадокъ, по крайней мѣрѣ, четыре должны, по его мнѣнію, навсегда остаться неразрѣшимыми: сущность матеріи и силы, происхожденіе движенія, происхожденіе простого ощущенія и свобода воли.

Это потому, что указанные четыре проблемы выходятъ изъ сферы компетенціи опыта. Въ самомъ дѣлѣ, какъ бы далеко ни продолжали мы мысленно нашъ опытъ, онъ очевидно не сможетъ коснуться ни первопринципъ, ни конечныхъ цѣлей. Дѣло не въ томъ только, что путемъ опыта намъ никогда не удастся найти во времени первое или послѣднее явленіе: это безъ сомнѣнія лишь фикція; но навсегда остается вопросомъ, въ какой мѣрѣ неизмѣнная послѣдовательность, устанавливаемая опытомъ, объясняетъ возникновеніе явленій. Бытіе развѣртывается по извѣстнымъ законамъ лишь потому, что оно обладаетъ опредѣленной природой. Какова же эта природа? Является-ли она неизмѣнной? Почему она оказывается именно такой, а не какой-либо иной? Съ какимъ предшествующимъ членомъ надо ее связать, чтобы дать ей экспериментальное объясненіе? Всѣ эти вопросы съ научной точки зрѣнія включаютъ въ себя порочный кругъ и, слѣдовательно, безусловно выходятъ изъ рамокъ науки. Опытъ констатируетъ законы или сравнительно постоянныя отношенія между явленіями; но онъ не даетъ намъ никакой возможности узнать, являются-ли сами эти законы только фактами, или же они связаны съ нѣкоторой неизмѣнной природой, господствующей надъ фактами.

Ограниченная въ ширину наука столь же ограничена и въ глубину. Явленіе въ томъ видѣ, какъ оно ей доступно, не слѣдуетъ отождествлять съ бытіемъ. Наукѣ удастся очистить явленіе отъ субъективныхъ и индивидуальныхъ элементовъ, лишь разлагая его

на отношенія, мѣры и законы. Но если понятіе о законѣ какъ связкѣ между двумя явленіями, какимъ бы страннымъ ни казалось оно разуму, ясно по крайней мѣрѣ для воображенія, легко представляющаго себѣ два предмета, связанные между собой ниткой, то гипотеза, что отношенія существуютъ раньше тѣхъ предметовъ, между которыми они констатируются, есть понятіе не представимое: разумокъ человѣческій видитъ въ немъ лишь символъ чего-то такого, что онъ не въ состояніи постичь. И если наука пользуется тѣмъ болѣе единодушнымъ признаніемъ, чѣмъ рѣшительнѣе она отвлекается отъ понятія предмета и элемента, оперируя исключительно съ понятіемъ отношенія, то вмѣстѣ съ тѣмъ у всѣхъ возникаетъ чувство, что эта наука даетъ не адекватное представленіе о бытіи, а лишь извѣстный способъ уклониться отъ этого послѣдняго, что нѣкое реальное начало должно заключаться въ тѣхъ самыхъ формахъ, которыя наука устраняетъ, чтобы достигнуть искомаго ею рода объективности.

Обнаруживаясь уже въ теоретической области, границы науки еще болѣе очевидны въ области практической.

Практическая жизнь человѣка, какъ животнаго разумнаго, предполагаетъ, что онъ ставитъ себѣ извѣстныя цѣли, потому что считаетъ ихъ желательными, добрыми, обязательными. Но наука не въ состояніи доставить человѣку достаточныя основанія для преслѣдованія какой бы ни было цѣли. Наука учитъ, что примѣненіе такихъ-то средствъ приводитъ къ такому-то результату. Это представляетъ для меня интересъ лишь въ томъ случаѣ, если я уже рѣшилъ стремиться къ достиженію даннаго результата. Наука освѣдомляетъ меня, что значительное число людей разсматриваетъ такую-то цѣль, какъ желательную, добрую или обязательную. Слѣдуетъ-ли отсюда, что я долженъ думать такъ же, какъ они? Развѣ никогда не бываетъ, что человѣкъ имѣетъ всѣ основанія думать иначе, чѣмъ другіе? И развѣ тѣ люди, которые возбуждаютъ восхищеніе какъ выдающіеся, обязаны этимъ своимъ превосходствомъ надъ другими простому усвоенію сложившихся мнѣній? Наука констатируетъ факты и предлагаетъ намъ въ формѣ фактовъ все то, чему она насъ учитъ. Но я могу разумно дѣйствовать лишь въ томъ случаѣ, если представляю себѣ объектъ не какъ фактъ, а

какъ цѣль, т. е. какъ нѣчто такое, что можетъ и не быть, но заслуживаетъ того, чтобы быть. Дѣйствовать по человѣчески значитъ допускать, что наука не есть все, значитъ придавать словамъ: „благо“, „польза“, „желаніе“, „прекрасное“, „обязательное“, практической смыслъ, котораго не знаетъ наука.

Пожалуй кто-нибудь возразитъ, что наука объясняетъ какъ разъ эти самыя понятія, сводя ихъ къ чувствамъ, къ привычкамъ, къ традиціямъ и, въ конечномъ счетѣ, къ иллюзіямъ воображенія? Подобнаго рода объясненіе, если оно правильно, есть не что иное, какъ отрицаніе всего того, что мы зовемъ практической, разумной, человѣческой жизнью. И поскольку жизнь человѣческая сохраняется, она предполагаетъ отрицаніе этого объясненія. Практика, если она есть, выходитъ за предѣлы науки.

Въ частности, социальная жизнь не можетъ довольствоваться данными науки. Она можетъ быть возвышенной и плодотворной лишь въ томъ случаѣ, если индивидуумъ способенъ къ самопожертвованію, если онъ вѣритъ въ человѣческіе законы, въ общую пользу и справедливость, если онъ вѣренъ прошлому и ревностно стремится къ благу грядущихъ поколѣній. Она требуетъ отъ индивидуума самоотверженнаго служенія потребностямъ жизни. Но наука, что бы ни говорили тѣ, которые смѣшиваютъ ее съ ученымъ, никогда не въ состояніи доставить индивидууму убѣдительные аргументы въ пользу того, что необходимо подчиняться общественной организаціи и жертвовать собою. Указаніе на примѣры животныхъ, которыя нерѣдко способны къ самоотверженнымъ поступкамъ, но столь же часто пожираютъ другъ друга, не убѣдительно для человѣка, обладающаго разумомъ: именно благодаря своему разуму онъ способенъ оспаривать законность всякой возлагаемой на него нормы; при чемъ ему слишкомъ часто удается избѣжать того, чтобы вредъ, причиняемый имъ обществу, отразился на немъ самомъ. Какимъ образомъ наука, знающая только факты, можетъ убѣдить человѣка, у котораго эгоизмъ преобладаетъ надъ самоотверженіемъ, что онъ долженъ перевернуть отношеніе между этими чувствами и пожертвовать собою добру, которое ничуть его не трогаетъ? Быть можетъ, наука попытается доказать, что склонность къ самопожертвованію реально существуетъ въ душѣ каждаго индивидуума, какъ

безсознательный отголосокъ воздѣйствія общества на своихъ членовъ? Но самопожертвованіе осуществляется лишь тогда, когда человекъ вѣритъ въ его самопроизвольность. Если люди жертвуютъ собою обществу, то только потому, что они разсматриваютъ себя, какъ автономную личность, а не какъ механической продуктъ социальной организаціи.

Такимъ образомъ современная экспериментальная наука именно потому, что она тѣснѣйшимъ образомъ слита съ опытомъ, оказывается ограниченной по своей компетенціи какъ въ теоретической, такъ и въ практической области. Но можетъ ли она гарантировать разуму полную достовѣрность хотя бы тамъ, гдѣ она безспорно компетентна? Даже это оспаривается; многіе полагаютъ, что значеніе науки должно быть ограничено даже въ ея собственной области.

Мы остановимся здѣсь на той перемѣнѣ, которую претерпѣла въ наши дни позиція, занимаемая наукой въ собственномъ смыслѣ этого слова. Наука до самаго послѣдняго времени была или хотѣла быть догматичной. Въ наиболѣе точныхъ своихъ отдѣлахъ она разсматривала себя, какъ окончательно законченную, и къ такому же совершенству стремилась въ другихъ отдѣлахъ. Она хотѣла во всѣхъ областяхъ явиться въ формѣ системы, выводящей объясненіе частныхъ вещей изъ всеобщихъ принциповъ. Схоластика, какъ форма, была ея идеаломъ.

Въ настоящее время никакая наука, не исключая даже математики, не соглашается быть схоластикой. Наука, въ какія бы формы она ни облекалась ради удобства изложенія и изученія, по существу своему всегда есть индукція, допускающая безконечное совершенствованіе. Вопросъ состоитъ лишь въ томъ, какъ осуществляется эта индукція.

Съ этой точки зрѣнія необходимо различать законы и принципы, являющіеся результатомъ индукціи, и факты, составляющіе ея основу.

По ученію бэконовской философіи, которая долгое время господствовала среди ученыхъ, законы природы сами собой запечатлѣваются въ умѣ человека, если только этотъ послѣдній освободился отъ всякихъ предразсудковъ и послушно отдается воздѣй-

ствію вещей. Здѣсь исключается всякое активное участіе субъекта въ познаніи въ собственномъ смыслѣ этого слова. Субъектъ, какъ таковой, обнаруживается лишь въ чувствахъ, отъ которыхъ познаніе какъ разъ и стремится отвлечься.

Изученіе исторіи наукъ съ одной стороны, и психологическій анализъ образованія научныхъ понятій въ умѣ человека съ другой привели къ совершенно иной теоріи *).

Если судить о научныхъ законахъ и принципахъ по той формѣ, въ какой мы ихъ высказываемъ, то дѣйствительно получается впечатлѣніе, что мы ихъ непосредственно извлекли изъ природы: „фосфоръ плавится при 44°“, „дѣйствіе равно противодѣйствію“ и т. п. Но эта догматическая форма, при всѣхъ ея удобствахъ въ другихъ отношеніяхъ, не точно выражаетъ собою результатъ научной работы.

Въ дѣйствительности все, чего ищетъ и что дѣйствительно находитъ наука, сводится къ гипотетическимъ опредѣленіямъ, позволяющимъ испытывать природу. Свойство плавиться при 44° есть часть опредѣленія фосфора; такъ называемый «законъ» равенства дѣйствія и противодѣйствія есть часть опредѣленія силы. Ни одинъ изъ тѣхъ элементовъ, изъ которыхъ составляются эти формулы, не данъ въ дѣйствительности и не можетъ быть данъ въ строгомъ смыслѣ этого слова. Ихъ совокупность также не есть нѣчто данное. Но разумъ для того, чтобы искать, долженъ знать, чего именно онъ ищетъ, и вотъ онъ создаетъ, подбирая надлежащимъ образомъ данныя опыта, такія опредѣленія, которыя позволяютъ ему задавать природѣ точные и методическіе вопросы.

Впрочемъ, не всѣ такія опредѣленія могутъ быть поставлены на одну доску. Есть среди нихъ частныя и производныя, есть общія и основныя, являющіяся условіемъ предыдущихъ. Опредѣленія самыя общія будутъ разумѣться и самыми устойчивыми: отсюда эта форма законовъ или принциповъ, въ которую они облекаются въ нашемъ изложеніи, и благодаря которой ихъ такъ легко принять за абсолютныя познанія.

*) Ср. Duhem, La Théorie physique, 1906. Le Roy, Un Positivisme nouveau, Revue de métaph. et de mor., 1901.

Наконецъ, есть одно понятіе, обладающее, повидимому, характеромъ необходимости въ большей степени, чѣмъ всѣ другія, ибо оно необходимо для всѣхъ другихъ: это понятіе самой науки. Но и оно представляетъ изъ себя опредѣленіе, произвольно построенное подобно всѣмъ другимъ. Я называю наукой гипотезу, что между явленіями существуютъ постоянныя соотношенія. Научная работа состоитъ въ томъ, чтобы испытывать природу, слѣдуя этой гипотезѣ. Такъ судья строитъ извѣстную догадку, прежде чѣмъ задавать вопросы подсудимому.

Такъ какъ всѣ утвержденія, подразумеваемые этими опредѣленіями, придуманы для того, чтобы сдѣлать возможнымъ и плодотворнымъ испытаніе природы, то естественно они являются и могутъ быть только гипотетическими: вѣдь допрашивать приходится не отдѣльнаго индивидуума, который можетъ казаться законченнымъ цѣлымъ, а природу, которая безконечна во всѣхъ смыслахъ, грядущія проявленія которой ни въ коемъ случаѣ не могутъ быть намъ даны. Но пока критика не разъяснила происхожденія и роли этихъ гипотезъ, мы смѣшивали ихъ съ абсолютными принципами, во-первыхъ потому, что мы придали имъ абсолютную форму—а мы склонны вообще переносить характеръ формы на содержаніе,—во-вторыхъ потому, что нѣкоторые изъ этихъ принциповъ предполагаются всѣми другими,—а то, что необходимо для нашихъ системъ, кажется намъ необходимымъ въ самомъ себѣ.

Эта теорія, навѣянная изученіемъ образованія научныхъ понятій, невольно овладѣваетъ нашимъ разумомъ, когда мы обращаемъ вниманіе на то, что опытъ есть единственный способъ нашего общенія съ природой, и потому тѣ точныя формулы, въ которыхъ мы выражаемъ свои принципы, были бы абсурдомъ, если бы мы стали видѣть въ нихъ, какъ таковыхъ, объекты, извлеченные изъ самой природы. Опытъ, всегда измѣнчивый и неточный, можетъ порождать лишь впечатлѣнія, въ свою очередь измѣнчивыя. Одно только систематическое внимательство разума можетъ объяснить то преобразование, которому наука подвергаетъ опытъ.²

И при этой операціи разумъ отчетливо сознаетъ, что своими опредѣленіями и теоріями онъ устанавливаетъ только методы изслѣдованія,—это для него настолько ясно, что онъ не колеблется

включать въ свои основныя гипотезы на равныхъ основаніяхъ различныя и даже прямо противоположныя теоріи, разъ эти послѣднія приводятъ къ равнозначнымъ выводамъ и одинаково полезны для изученія различныхъ классовъ явленій *). Этого не могло бы быть, если бы разумъ былъ вынужденъ видѣть въ своихъ основныхъ идеяхъ и теоріяхъ абсолютное объясненіе вещей.

Но, скажутъ намъ, каковъ бы ни былъ способъ возникновенія науки, фактъ заключается въ томъ, что она находится въ согласіи съ вещами и позволяетъ намъ распоряжаться этими послѣдними. Быть въ состояніи воздѣйствовать на вещи значитъ обладать, по крайней мѣрѣ, нѣкоторыми методами дѣйствія, свойственными самимъ вещамъ. Конечно, наше познаніе никогда, по всей вѣроятности, не будетъ равно самимъ вещамъ; но оно все ближе и ближе подходитъ къ реальности; самыя его изобрѣтенія, самыя его условности и фикціи не имѣютъ другой цѣли кромѣ приспособленія къ реальности; и все болѣе и болѣе возрастающее приближеніе къ истинѣ, котораго мы такимъ образомъ достигаемъ, отнюдь нельзя смѣшивать съ принципиальной неспособностью достигнуть истины. Наука не помышляетъ уже болѣе о томъ, чтобы одарить разумъ точной копіей вещей, которыя въ томъ видѣ, какъ мы ихъ предполагаемъ, очевидно, не существуютъ вовсе. Она открываетъ отношенія, которыя опытъ ясно подтверждаетъ. И этого достаточно для того, чтобы ее можно и должно было назвать истинной въ человѣческомъ смыслѣ этого слова.

Но что же доказываетъ такая опытная повѣрка?—возражаютъ авторы разсматриваемаго нами ученія. Совершенно естественно, что научныя законы оправдываются опытомъ: вѣдь и изобрѣтены они какъ разъ для того, чтобы дать намъ возможность предвидѣть естественный ходъ вещей. Мы изобрѣли къ тому же очень удобную уловку, позволяющую считать наши законы оправданными даже

*) См. H. Poincaré, *La Science et l'Hypothèse, La Valeur de la Science*. Имѣются русскіе переводы: 1) „Апри Пуанкаре. Наука и Гипотеза, пер. А. И. Бачинскаго. Н. М. Соловьева и Р. М. Соловьева, съ предисл. Н. А. Умова. Изд. „Творческая Мысль“ Москва 1904“. 2) „Апри Пуанкаре. Цѣнность Науки, пер. А. Бачинскаго и Н. Соловьева Изд. „Творч. Мысль“. Москва 1906“.

въ тѣхъ случаяхъ, когда въ дѣйствительности они вовсе не оправдываются. Мы измышляемъ тогда новые законы, якобы противодѣйствующие тѣмъ, которые мы допустили раньше. Мы умножаемъ такимъ образомъ поправки и дополненія, чтобы спасти привычный намъ „законъ“, пока, наконецъ, система наша не становится настолько сложной и запутанной, что мы вынуждены откинуть данный принципъ, не доставляющій уже намъ ничего кромѣ затрудненій, и попытать счастья съ какимъ-либо другимъ принципомъ, которому въ будущемъ предстоитъ, безъ сомнѣнія, та же самая участь.

То соотвѣтствіе между нашими понятіями и опытомъ, на которое обыкновенно ссылаются, есть нѣчто весьма не выясненное. Нерѣдко смѣшиваютъ взаимное соотвѣтствіе между математическими или научными объектами, которое можетъ быть очень строгимъ, и соотвѣтствіе между этими объектами и опытомъ. Но опытъ, очищенный отъ тѣхъ научныхъ понятій, которыя мы къ нему примѣшиваемъ, есть лишь нѣкоторое очень расплывчатое чувство. На самомъ дѣлѣ, мы знаемъ только одно: что такая то теорія съ замѣтнымъ успѣхомъ примѣняется на практикѣ. Но развѣ можно опредѣлить ту степень „истинности“, которой должна обладать гипотеза, для того чтобы ею можно было пользоваться на практикѣ? Логика учитъ, что изъ ложныхъ посылокъ можно вывести правильное заключеніе. Мы поминутно убѣждаемся на опытѣ, что извѣстный методъ можетъ имѣть полный успѣхъ, не находясь ни въ какой внутренней связи съ реальностью. Таковы, на примѣръ, мнемоническіе приемы. Это, такъ называемые, эмпирическіе рецепты. Но что же доказываетъ, что наша наука, эмпиричная въ своемъ исходномъ пунктѣ, не является столь же эмпиричной въ своихъ конечныхъ выводахъ? Успѣхи науки, въ томъ видѣ какъ они намъ дѣйствительно даны, предполагаютъ не тожество, а лишь соотвѣтствіе между нашимъ познаніемъ и вещами, и притомъ такое соотвѣтствіе, которое въ концѣ концовъ само имѣетъ чисто практическій смыслъ.

Съ чѣмъ же именно обнаруживаютъ наши научныя теоріи это неопредѣленное соотвѣтствіе, доказывающее якобы ихъ истинность? Съ опытомъ, съ фактами? Обыкновенно представляютъ себѣ дѣло

такъ, что факты существуютъ сами по себѣ, внѣ разума, и что этотъ послѣдній изыскиваетъ средства, для того чтобы согласовать съ ними свои понятія; науку называютъ истинной, исходя изъ предположенія, что она все точнѣе и точнѣе изображаетъ эту внѣшнюю, не зависящую отъ нея реальность.

Но все это построеніе совершенно искусственно и произвольно.

Въ дѣйствительности, тѣ факты, съ которыми старается согласоваться ученый, отнюдь не представляютъ изъ себя сырого матерьяла, совершенно независимаго отъ разума: это факты научные; и если мы изслѣдуемъ ихъ происхожденіе, мы убѣдимся, что они уже обтесаны, упорядочены, въ извѣстной степени даже сфабрикованы такимъ образомъ, чтобы ихъ можно было отнести къ гипотетическимъ законамъ науки и вставить въ ея опредѣленія.

Необходимо отличать научныя факты отъ непосредственно данныхъ фактовъ. Эти послѣдніе, откуда бы они ни возникали, представляютъ лишь сырой матерьялъ, изъ котораго наука по своему выраиваетъ то, что она называетъ фактами. Научный фактъ есть уже самъ по себѣ отвѣтъ на вопросные пункты, предъявленные природѣ; этими вопросными пунктами является рядъ законовъ и гипотезъ, придуманныхъ разумомъ заранѣе съ цѣлью разобраться въ явленіяхъ того же самаго вида. Лишь опираясь на наши теоріи, на наши опредѣленія, на нашу уже существующую науку, въ состояніи мы устанавливать, опредѣлять и наблюдать такіе факты, которые приобрѣтаютъ имя „научныхъ“.

Эти факты не въ меньшей степени переработаны съ цѣлью приспособленія къ теоріямъ, нежели теоріи составлены съ цѣлью приспособленія къ фактамъ. Согласіе теоріи съ фактами въ извѣстной своей части, которую впрочемъ нельзя точно отграничить, является согласіемъ теорій съ самими собой.

Человѣческій интеллектъ не можетъ дѣйствовать иначе, какъ согласно своей природѣ. А присущій ему способъ дѣйствія состоитъ въ томъ, что взявъ извѣстныя формы и категоріи, какъ нѣчто данное, онъ затѣмъ изслѣдуетъ, не могутъ ли быть приспособлены къ нимъ доступныя ему вещи. Онъ можетъ познавать или воспринимать что либо лишь въ томъ случаѣ, если уже заранѣе обладаетъ образчиками познанія и воспріятія. Каковъ же

первоначальный источник этих предварительных познаний? Что они представляют из себя? Какова их цѣнность? Уже по самой постановкѣ своей вопросъ этотъ выходитъ изъ предѣловъ области научныхъ фактовъ. Мы знаемъ лишь одно: наше познаніе, наше воспріятіе никогда не можетъ дать намъ чего-либо большаго, чѣмъ переводъ на нашъ языкъ окружающихъ насъ реальностей. И въ этомъ отношеніи съ фактами дѣло обстоитъ совершенно такъ же, какъ съ законами; мы имѣемъ даже право сказать, что факты могутъ намъ быть вообще даны лишь какъ функція определенныхъ законовъ,—ибо мы можемъ воспринять ихъ лишь въ томъ случаѣ, если они отнесены сознаниемъ къ извѣстнымъ предсуществующимъ въ немъ типамъ.

Отъ этой общей предпосылки всякаго познанія наука не можетъ уклониться. Она также представляетъ изъ себя и можетъ представлять изъ себя лишь особый языкъ, пользуясь которымъ разумъ дѣлаетъ сравнительно понятными для себя, т. е. распознаваемыми и приспособленными къ практическому употребленію, возможно большее количество окружающихъ его предметовъ. Какъ построенъ этотъ языкъ? Какую долю реальности онъ способенъ выразить? Съ какою степенью точности? Эти вопросы, очевидно, чрезвычайно затруднительны, такъ какъ разумъ даже приступить къ нимъ не можетъ иначе, какъ на почвѣ и отъ имени тѣхъ предвзятыхъ мнѣній, о провѣркѣ которыхъ какъ разъ и идетъ рѣчь. Во всякомъ случаѣ, они превышаютъ компетенцію научнаго опыта не въ меньшей степени, чѣмъ компетенцію опыта обыденнаго.

Резюмируемъ. Наука есть не отпечатокъ, оставляемый вещами въ пассивномъ интеллектѣ, но совокупность знаковъ, изобрѣтенныхъ разумомъ, для того чтобы истолковать вещи при посредствѣ заранее данныхъ понятій, первичный источникъ которыхъ отъ насъ ускользаетъ, а также для того, чтобы подчинить вещи нашей власти, заставить ихъ служить нашимъ цѣлямъ.

* * *

Повидимому, такого рода ученіе гораздо больше, чѣмъ ричлианскій дуализмъ, приспособлено къ тому, чтобы рационально рѣшить проблему объ отношеніяхъ науки къ религіи.

Въ самомъ дѣлѣ, согласно этому ученію живая часть науки, сумма дѣйствительныхъ познаний, символизированныхъ въ научныхъ формулахъ, не отличается существеннымъ образомъ отъ того вида вѣрованій, на которомъ покоится наша практическая жизнь.

Наука не можетъ декретировать а priori, что вѣрованіе какъ таковое, должно быть изгнано изъ области человѣческаго разума, ибо сама она предполагаетъ такіа вѣрованія и включаетъ ихъ въ свои основныя понятія. Религіозное вѣрованіе, или вѣра, не можетъ быть устранено на томъ только основаніи, что оно есть вѣрованіе. Оно можетъ сосуществовать съ наукой въ одномъ и томъ же разумѣ, разъ оно не сталкивается съ вѣрованіями, дѣйствительно облеченными авторитетомъ науки.

И въ этомъ отношеніи современная наука предоставляетъ религіи большой просторъ. Она не требуетъ, чтобы права ея распространялись на все формы бытія. Она рассматриваетъ тѣ формы бытія, къ которымъ приложимы научныя категоріи, и отнюдь не думаетъ отрицать, что категоріи совершенно иныя могутъ встрѣтить себя, въ области реального или возможнаго, подходящій матеріалъ. Ученый спрашиваетъ: существуютъ ли между вещами постоянныя соотношенія? Слѣдуетъ ли изъ этого, что онъ воспрещаетъ религіозному сознанию спрашивать: существуетъ ли сила, способная улучшить этотъ міръ?

Это не значитъ, что религія отнынѣ можетъ игнорировать все то, чему учитъ наука. Тотъ, кто ссылается на науку, тѣмъ самымъ возлагаетъ на себя обязанность знать и уважать ее. И нельзя отрицать, что наука нашего времени живетъ рядомъ идей, затрагивающихъ также и религію, по крайней мѣрѣ тѣ конкретныя ихъ воплощенія, которыя мы имѣемъ передъ собой. Наиболѣе важной изъ такихъ идей является, пожалуй, понятіе эволюціи.

Если рассматривать эволюцію со стороны ея происхожденія и ея природы, то конечно, будетъ чрезвычайно трудно отвѣтить на вопросъ; что же такое эта эволюція, каковы ея предпосылки и ея значеніе?—и самый вопросъ этотъ придется, безъ сомнѣнія, признать скорѣе метафизическимъ, чѣмъ научнымъ. Но слово „эволюція“ имѣетъ также чисто эмпирическій и научный смыслъ, отно-

сительно которого не существует никаких разногласий. Оно означает, что все живые существа, а, может быть, и все вообще вещи изменяются или могут изменяться не только в отдельных своих проявлениях, но и во всей совокупности присущих им форм бытия, при чем аргументы возможности указать предель и глубину этих изменений. Совершаются ли эти превращения в зародышах, или являются результатом воздействия окружающей среды на взрослый индивидуум, или же вызываются совместным действием обоих этих причин, во всяком случае исчезает всякая резкая разница между природой существа и его видоизменениями, а то, что обыкновенно называют существенными признаками данного вида, можно отныне рассматривать просто, как сравнительно устойчивую фазу в его развитии.

И в настоящее время существует целая школа теологов, которые как раз стараются привести внешнюю историю религии в соответствие с этими теориями.

Они отправляются от различия, которое всякий размышляющий человек вынужден делать во всех областях, и на котором, строго говоря, покоится всякая жизнь, всякое действие,—различия между принципом и его приложением, между идеей и ее реализацией. Мы желаем при помощи мыслей, мы осуществляем при помощи вещей. Отсюда следует, что в каждом действии, в каждом осуществлении, есть нечто иное, чем мысль, есть материальная форма, которая при изменении внешних условий обязательно должна быть видоизменена соответственным образом, ибо в противном случае она утратит свой прежний смысл, не будет уже выражать собой прежней идеи. Разве не потому наши писатели XVI века требуют комментариев, что с того времени изменился язык? Для того, чтобы в наше время сказать то самое, что хотели сказать они, требуется зачастую употребить другие слова. Всякое действие, всякая жизнь предполагает это различие, ибо жизнь состоит в самосохранении при помощи той среды, в которой находится живущий организм; и когда среда эта значительно меняется, перед живым существом встает альтернатива: эволюционировать или погибнуть.

Религия не может избегать действия этого закона. Она всегда

стремится быть действительной, и она не может достигнуть этой цели иначе, как обращаясь к человеку на его язык. Она может иметь смысл, доступный для разума, лишь в том случае, если она до некоторой степени приспосабливается к категориям, предсуществующим в этом разум и образующим его масштаб познаваемости. Поэтому во всякой действительной религии следует различать две части, хотя и нельзя с точностью указать, где кончается одна из них и начинается другая: есть религия в собственном смысле этого слова, т. е. жизнь, воля, действие; и есть видимое осуществление религии или комбинация религии в собственном смысле слова с условиями существования, присущими данному обществу. Первый элемент неизменен в том символическом смысле, который принимает это слово, когда его применяют к какому-либо существенно живому, духовному началу. Второй волею или неволею должен идти рука об руку с эволюцией вещей.

Таким образом теологи той школы, о которой мы говорим, не только относятся с уважением к данным науки и отнюдь не склонны упорно отстаивать того или другого верования в формах, представляющихся в настоящее время неприемлемыми,—но самой теологии прививают они принципы, верность которых установлена наукой, в частности принцип эволюции.

Основная идея, творческая и руководящая, остается неизменной; но ее толкования, которые она получает, те формулы, которые делают ее способной к внешней передаче, те учреждения, которые распространяют ее действие в мир, эволюционируют. С одной стороны, причинная зависимость, связывающая эти последовательно сменяющиеся формы с основной идеей, и внутреннее сходство, которое они неизбежно сохраняют, как два перевода с одного и того же оригинала, обеспечивают их духовное единство; с другой стороны, проявления религии подчиняются закону, господствующему над всеми живыми существами, следуя в своей эволюции тому миру, часть которого они составляют.

Поэтому, многие выражения, понимавшиеся первоначально в буквальном и материальном смысле, мы должны, если желаем сохранить их, употреблять в смысле метафорическом, един-

ственно согласимомъ съ прогрессомъ познанія. Такъ, напримѣръ, фраза: „онъ нисшелъ въ адъ“, „онъ вознесся на небеса“, можетъ сохранить свое значеніе лишь въ томъ случаѣ, если мы оставимъ въ сторонѣ всякую мысль о матеріальной локализациі, совершенно недопустимой въ наше время, и попытаемся сквозъ чувственный образъ разглядѣть духовный смыслъ: идею общенія души Христа съ праведниками ветхаго завіта и конечнаго прославленія возрожденнаго Христомъ человечества.

Примѣненіе аллегорическихъ толкованій нельзя признать безполезнымъ или призрачнымъ, ссылаясь на то, что во всѣ времена къ нему прибѣгали и имъ злоупотребляли вплоть до явныхъ нелѣпостей всякія вообще отжившія свой вѣкъ ученія. Метафориченъ самый языкъ человѣческій; и если мы присмотримся къ нашей рѣчи, мы увидимъ, что мы не употребляемъ почти ни одного слова въ его собственномъ смыслѣ. То, что мы называемъ жизнью словъ, есть не что иное, какъ необходимость мѣнять ихъ смыслъ сообразно съ измѣненіемъ идей, — необходимость, которой мы должны подчиниться, если хотимъ, считаясь съ требованіями соціальной жизни, сохранить слова, несмотря на измѣненіе мыслей. Новая идея не можетъ сразу создать себѣ соответственную форму, ибо въ этомъ случаѣ никто не былъ бы въ состояніи ее понять. Она неизбежно принимаетъ, по крайней мѣрѣ на извѣстное время, данную форму, которая для существующаго общества является условіемъ познаваемости объекта; и, опираясь на эту форму, которая сдѣлана не для нея, она находитъ себѣ выраженіе, помѣщая метафорическій смыслъ надъ буквальнымъ или на ряду съ этимъ послѣднимъ.

Такимъ образомъ, по ученію этой школы, которую можно называть прогрессистской, существованіе и развитіе религій ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть стѣснено современной наукой.

Въ основѣ религій лежатъ первоначальныя религіозныя истины, которыя благодаря своему существенно метафизическому характеру не могутъ прійти въ столкновеніе съ наукой, не знающей другого объекта, кромѣ явленій.

Религій заключаютъ въ себѣ, кромѣ того, многочисленныя и непосредственныя выраженія этихъ основныхъ истинъ: догматы и обряды, также въ своемъ родѣ духовные, скорѣе переживаемые,

чѣмъ формулируемые, исключаютъ возможность какого бы то ни было конфликта съ наукой. Такъ, христіанство называетъ Бога отцомъ, людей сыновьями божіими и, слѣдовательно, братьями другъ другу; въ этомъ же смыслѣ надо понимать христіанское ученіе о царствѣ божіемъ, о грѣхѣ, о спасеніи, объ искупленіи, объ общеніи святыхъ.

Остаются детали догматовъ и обрядовъ. Поскольку детали эти содержатъ въ себѣ заимствованіе у взглядовъ и учреждений опредѣленной эпохи, они приходятъ рано или поздно въ столкновеніе съ идеями и учрежденіями другой эпохи. Это означаетъ лишь одно: что наука и учрежденія вчерашняго дня въ извѣстныхъ пунктахъ противоположны наукѣ и учрежденіямъ сегодняшняго дня. Религія не отвѣтственна за эти измѣненія: она не подвергается имъ. Она остается неизмѣнной, эволюционируя лишь по внѣшности.

Возможны, впрочемъ, двѣ формы религіозной эволюціи. Или религія сохраняетъ свои формулы, унаслѣдованныя отъ науки и цивилизаціи прежнихъ эпохъ, и лишь извлекаетъ ихъ духовный смыслъ, скрытый подъ покровомъ буквального и матеріальнаго смысла. Или же, слѣдуя смѣлой традиціи, завѣщанной св. Павломъ, св. Афанасіемъ, св. Августиномъ, св. Томомъ — этими великими организаторами догматической теологіи — она безбоязненно усваиваетъ себѣ философскія и научныя понятія эпохи, образуя изъ нихъ символы вѣчной и невыразимой религіозной жизни, — символы, безъ сомнѣнія, всегда случайные, но зато непосредственно понятные данному поколѣнію.

II.

ТРУДНОСТИ, НА КОТОРЫЯ НАТАЛКИВАЕТСЯ ВЫШЕИЗЛОЖЕННОЕ УЧЕНІЕ.

Система, обосновывающая религію на критикѣ науки, защищается одними съ пылкостью нерѣдко прямо воинственной, всрѣчая со стороны другихъ энергичныя возраженія. Большой шумъ поднялся нѣсколько лѣтъ тому назадъ вокругъ формулы, резюмирующей эту систему съ полемической точки зрѣнія: „банкротство науки“.

Изъ краснорѣчивыхъ возраженій, раздававшихся со всѣхъ сторонъ по поводу этого военного клича, не всегда легко извлечь сколько-нибудь убѣдительные аргументы. Такъ, нѣкоторые находили удовольствіе въ томъ, что перечисляли великія открытія современной науки, а также изумительныя практическія приложенія этихъ открытій. Но вопросъ какъ разъ въ томъ и заключается, достаточно ли всѣхъ этихъ успѣховъ, касающихся главнымъ образомъ матерьяльной жизни, для того чтобы признать осуществимыми грандіозныя обѣщанія, которыя наука прежнихъ дней неоднократно давала не только относительно матерьяльной жизни человѣчества, но также относительно его политической и моральной жизни.

Другіе говорили: наука не потерпѣла никакого банкротства, ибо никогда разсудительная истинная наука не могла давать тѣхъ обѣщаній, за неисполненіе которыхъ вы обвиняете науку. Этотъ отвѣтъ подразумеваетъ, что наука не есть все для человѣка.

Сквозь всѣ эти апологіи современной науки красною нитью проходитъ одна основная идея, которую наука эта, дѣйствительно, все болѣе и болѣе прививаетъ уму человѣческому: а именно убѣжденіе въ томъ, что невозможно указать границы научнаго прогресса. Конечно, существуютъ глубокія различія между явленіями физическаго и явленіями моральнаго порядка, между обществами животныхъ и обществами людей. Но не представляется ли столь же непроходимой пропасть, отдѣляющая неорганическую матерію отъ живой, реальное движеніе отъ абстрактной механики? И однако непрерывность устанавливается мало-по-малу между этими, на первый взглядъ совершенно изолированными сферами. Можемъ ли мы въ виду этого накладывать запретъ на будущее, утверждая, что совпаденіе науки съ бытіемъ во всѣхъ его формахъ никогда не будетъ доведено до конца?

Ссылаются на то, что ни одно изъ научныхъ изобрѣтеній не отвѣчаетъ моральнымъ потребностямъ человѣческой природы и что наука будущаго не сможетъ удовлетворить ихъ лучше, такъ какъ потребности эти внѣнаучны.

Но часто этому возраженію придаютъ такое значеніе, котораго оно въ дѣйствительности имѣть не можетъ. Завоеваніе извѣстныхъ истинъ создало въ душѣ ученаго определенное чувство увѣрен-

ности и компетентности. И это мѣрило онъ отнынѣ прикладываетъ ко всякой интеллектуальной дѣятельности: онъ признаетъ пустыми и неправомѣрными всякія изслѣдованія, къ которымъ оно не подходитъ. Правда, онъ не рискуетъ болѣе, какъ въ прежнія времена, высказывать абсолютные выводы, совершенно не сообразуясь со средствами нашего познанія; онъ самъ заявляетъ, что всякая наука относительна. Но надо дать себѣ ясный отчетъ въ томъ, какой смыслъ имѣетъ это утвержденіе. Изъ него вовсе не слѣдуетъ, что внѣ той области, гдѣ работаетъ наука, имѣется другая область, область абсолюта, въ которой могутъ свободно дѣйствовать другія дисциплины; наоборотъ, оно запрещаетъ человѣческому разуму пускаться въ какую бы то ни было область, недоступную для науки. Если есть что-либо непознаваемое для науки, то объектъ этотъ а fortiori не познаваемъ для всякой другой дисциплины. Тамъ, гдѣ наука, въ сознаніи своей исключительной компетентности, говоритъ: „я знаю“, она хочетъ сказать: „это есть“, разумѣется, для человѣческаго разума; а тамъ, гдѣ она говоритъ: „я не знаю“, она имѣетъ въ виду сказать: „и пусть никто не претендуетъ знать это!“.

Итакъ, отнюдь не очевидно, что современная наука, несмотря на свою скромную внѣшность, болѣе благоприятна свободному развитію религіи, чѣмъ наука догматическая. Съ точки зрѣнія науки религія представляетъ только совокупность произвольныхъ концепцій; ибо она можетъ заимствовать у науки исключительно форму, да и то не безъ опасности для своей собственной неприкосновенности, какъ показываетъ примѣръ схоластики. Что же касается внутреннего принципа религіи, то онъ очевидно не имѣетъ ничего общаго съ тѣми истинами объективнаго опыта, которыя однѣ только признаются наукой. Ссылка на то, что предметъ, отстаиваемый религіей за границами науки, есть не другая наука, а вѣрованія, не достаточно. Съ точки зрѣнія науки, вѣрованіе имѣетъ цѣнность лишь въ томъ случаѣ, если оно основывается на наблюденіи фактовъ и направляется въ ту же сторону, какъ и наука.

Религіозное вѣрованіе, ограничивъ себя областью, которую, по его мнѣнію, отводитъ ему наука, даже въ этихъ предѣлахъ не можетъ обезпечить себѣ независимости и свободы развитія.

Каждый успѣхъ науки угрожаетъ ему. Религія съ замираніемъ сердца слѣдитъ за погрѣшностями научнаго объясненія вещей: вотъ тутъ образовалась трещина, тамъ пробѣлъ, повидимому, за-полненъ.

Благодаря своему неумѣренному рвенію какъ можно лучше согласоваться съ наукой, приспособиться къ ней, она сама вызываетъ на сравненія, далеко для нея нелестныя. Рѣшительному, побѣдоносному шествію науки противопоставляютъ неувѣренность религіи, ея робость; получается впечатлѣніе, что отъ религіи осталось лишь великое имя, принадлежавшее нѣкогда великой вещи, а въ настоящее время ставшее простымъ воспоминаніемъ, которое благочестивое воображеніе вѣрующихъ ухищряется еще окрашивать въ цвѣта реальности.

Таковы опасности, угрожающія религіи, поскольку она ограничивается попытками заполнить пробѣлы, оставленные наукой. Правда, по увѣренію многихъ ученыхъ и философовъ опасности эти не реальны: угрозу религіи усматриваютъ въ наукѣ лишь потому, что продолжаютъ считать науку враждебной вѣрѣ; но это предразсудокъ. Въмѣсто того, чтобы такъ много разсуждать о наукѣ и ея предпосылкахъ, лучше изслѣдовать нѣкоторые изъ ея важнѣйшихъ результатовъ; тогда мы увидимъ, что даже по сю сторону своихъ границъ наука ориентирована въ смыслѣ благопріятномъ религіи. Этотъ взглядъ заслуживаетъ особаго разсмотрѣнія.

III.

НАУКА, РАЗСМАТРИВАЕМАЯ КАКЪ СОЮЗНИЦА РЕЛИГІИ.

Вопреки той матерьялистической и натуралистической репутации, которой пользуется наука, многіе профессиональные философы и ученые упорно настаиваютъ на томъ, что ни методы, ни содержаніе науки не сталкиваются враждебно съ принципами религіи. Есть среди нихъ и такіе—и это далеко не самыя незначительныя, которые считают возможнымъ отстаивать схоластическое

ученіе о двухъ различныхъ по происхожденію, но совпадающихъ по цѣли путяхъ, и въ самыхъ доктринахъ современной науки находятъ зачатки религиозныхъ догматовъ.

Такъ, нѣкоторые ученые въ современномъ эволюціонизмѣ усматриваютъ намеки на религиозные догматы личнаго божества, творенія, грѣхопаденія, дѣйствительности молитвы и безсмертія души *). Такъ, выдающійся физикъ **) предлагаетъ въ качествѣ послѣдняго вывода современной науки евангельское „отче нашъ“ и важнѣйшія части символа вѣры христіанскихъ церквей.

Однако обыкновенно люди, желающіе найти въ наукѣ введеніе въ религію, идутъ въ наше время не столь прямымъ путемъ. Характеръ и смыслъ границъ науки,—вотъ тотъ пунктъ, вокругъ котораго сосредоточиваются дебаты. Представляютъ ли эти границы голое, абсолютное отрицаніе? имѣютъ ли онѣ тотъ смыслъ, что внѣ ихъ наука рѣшительно воспрещаетъ намъ что бы то ни было искать, что бы то ни было воспринимать? Или же это только относительное отрицаніе, то, что Аристотель называлъ лишеніемъ, т. е. недостатокъ извѣстной вещи, на которую указываютъ, которой требуютъ, которую подразумеваютъ вещи, находящіяся въ нашемъ обладаніи?

По мнѣнію тѣхъ ученыхъ, которые насъ здѣсь интересуютъ, границы науки равносильны для нашего разума лишенію нѣкоторыхъ познаній, необходимыхъ для того, чтобы наука наша могла стать познаніемъ законченнымъ. Наука знаетъ о нихъ достаточно, чтобы ясно сознать свою недостаточность. Ея принципы суть чисто отрицательныя, неопредѣленныя по содержанію понятія. Но разъ намъ говорятъ только, что данная вещь не есть ни то, ни другое, мы, по самой природѣ нашего человѣческаго разума, не можемъ не поставить вопроса: „что же именно представляетъ она изъ себя?“ Такимъ образомъ, именно сама наука, а не какая-то посторонняя наукѣ психическая активность, включаетъ въ себя возможность нѣкотораго познанія, стоящаго надъ познаніемъ чисто научнымъ. „Послѣд-

*) Armand Sabatier, La Philosophie de l'effort.

**) Sir Oliver Lodge, The Substance of Faith.

ний шагъ разума“, сказалъ Паскаль, „есть признаніе, что имѣется безконечное множество вещей, превосходящихъ разумъ“.

И прежде всего даютъ ли намъ методы науки и общій духъ ея право утверждать, что наука борется съ религіей? Наука стремится установить въ явленіяхъ законы, т. е. правильность, постоянство въ измѣненіи, порядокъ, господство логики, разума. Она ищетъ простыхъ и всеобщихъ законовъ, къ которымъ можно было бы свести все разнообразіе и всю сложность частныхъ законовъ. Именно поэтому она склонна разсматривать міръ, какъ единое и гармоничное, т. е. прекрасное твореніе. И въ самомъ дѣлѣ, единого пространства, нашего эвклидоваго пространства, достаточно, повидимому, для того, чтобы объяснить всѣ свойства реальнаго протяженія; единый законъ, законъ Ньютона, управляетъ всѣми явленіями астрономическаго міра. Для физики достаточно, быть можетъ, двухъ основныхъ законовъ: сохраненія энергіи и принципа наименьшаго дѣйствія. Наука стремится къ единству и обрѣтаетъ единство; неужели же непозволительно сказать, что она идетъ къ Богу?

Но въ то же время она отдаетъ себѣ ясный отчетъ въ томъ, что не можетъ Его достигнуть. Въ самомъ дѣлѣ, ея принципы—не болѣе, чѣмъ гипотезы, не встрѣчающія себѣ замѣтнаго опроверженія въ опытѣ. Наука имѣетъ право сказать: никакая другая гипотеза не могла до сихъ поръ столь же побѣдоносно выдержать испытанія фактовъ. Но она не въ правѣ сказать: эта гипотеза есть истина. Самый методъ познанія—испытаніе природы при помощи гипотезъ—позволяетъ наукѣ отыскивать объясненія, достаточныя для даннаго времени, но отнюдь не превращать эти достаточныя объясненія въ необходимыя. И однако нельзя допустить, что положительнаго и абсолютнаго объясненія не существуетъ вовсе. Наука убѣждаетъ насъ въ противномъ, хотя въ то же время констатируетъ свою неспособность достигнуть собственными силами такого абсолютнаго объясненія.

Согласно, такъ называемой, механической *) точкѣ зрѣнія, свой-

*) См. Lucien Poincaré, *La Physique moderne*. Есть русскій переводъ подъ ред. Битнера: Л. Пуанкаре, *Современная Физика*, Изд. „Вѣстн. Знанія“. СВП. 1909.

ства тѣлъ объясняются ясными и положительными началами: матеріей и движеніемъ. Необходимо замѣтить, что въ настоящее время, даже среди тѣхъ ученыхъ, которые отстаиваютъ законность употребленія механическихъ моделей при объясненіи всѣхъ явленій, очень немногіе рѣшаются утверждать, что при наличности достаточно усовершенствованныхъ инструментовъ мы могли бы непосредственно наблюдать движенія, изображаемыя этими моделями. Они пользуются движеніемъ, какъ наиболѣе удобнымъ изъ всѣхъ находящихся въ нашемъ распоряженіи символовъ, для того чтобы отыскать и выразить законы явленій.

Но многіе физики полагаютъ, что даже въ качествѣ символовъ подобнаго рода представленія бесполезны, что по крайней мѣрѣ со временемъ они могутъ быть устранены, ибо разъ роль этихъ вспомогательныхъ орудій выполнена, наукѣ нечего съ ними дѣлать. Согласно этому мнѣнію, попытка свести къ движенію совокупность всѣхъ наблюдаемыхъ явленій потерпѣла неудачу, несмотря на всѣ старанія современныхъ механистовъ дополнить старыя схемы новыми все болѣе и болѣе сложными и уточненными изобрѣтеніями. Путь къ дѣйствительному единству проложенъ термодинамикой, превратившейся въ энергетику. Но эта наука совершенно отвлекается отъ дѣйствительной природы вещей, разсматривая лишь ихъ измѣримыя проявленія. Что же именно мы измѣряемъ: пространство, движеніе, или что-либо иное? Это не важно. Результаты измѣреній сами по себѣ достаточны, для того чтобы найти законы, построить теоріи, извлечь принципы, позволяющіе классифицировать познанныя явленія, и установить тѣ новые вопросы, которые предстоитъ задать природѣ. Чего же больше? Энергетика, включивъ въ себя все строго эмпирическое и дѣйствительно научное содержаніе прежней физики, и отбросивъ весь метафизическій, не поддающійся повѣркѣ, остатокъ, осуществила идею физической науки въ болѣе совершенной, чѣмъ всѣ извѣстныя намъ до сихъ поръ.

Но что же такое эта энергія, являющаяся ея единственнымъ объектомъ? Наука имѣетъ о ней лишь чисто отрицательное представленіе. Это не есть ни движеніе, ни какая-либо иная изъ кон-

кретныхъ, наблюдаемыхъ нами реальностей. Это лишь намекъ на нѣкоторое не хватающее намъ познаніе.

Повидимому, энергетика способна объять всѣ виды измѣненія во всемъ ихъ разнообразіи, т. е. не только движеніе въ пространствѣ, но и движенія физическія въ собственномъ смыслѣ этого слова, т. е. измѣненія въ свойствахъ и строеніи, и все то, что Аристотель называлъ переменною, зарожденіемъ и разложеніемъ. Но возможность эта приложима исключительно къ формѣ явленій. А такъ какъ форма эта, сама по себѣ, не обладаетъ никакимъ физическимъ свойствомъ, то выражающія ее формулы оказались бы неприложимыми, если бы явленія не были классифицированы по ихъ чисто физическимъ сходствамъ и различіямъ, т. е. по ихъ качествамъ. Такимъ образомъ, качественные различія сохраняютъ свою силу для ученаго, несмотря на единство и тождество, устанавливаемые математическими приемами изслѣдованія *). Что же такое это понятіе качества? Очевидно съ научной точки зрѣнія понятіе это чисто отрицательно: это идея чего-то такого, что, не будучи само сводимо къ величинѣ, является условіемъ всѣхъ тѣхъ величинъ, которыя опытъ доставляетъ нашему анализу. Но въ то же время это идея реальности, а слѣдовательно отнюдь не простое отрицаніе. Это данное самою наукой указаніе на наличность нѣкотораго бытія, выходящаго за предѣлы науки и чувственного опыта.

Аналогичные выводы вытекаютъ и изъ біологіи. Въ настоящее время почти общепризнаннымъ сдѣлалось мнѣніе, что жизнь, хотя и не нуждается для своего поддержанія ни въ какой специфической энергіи, тѣмъ не менѣе не можетъ быть всецѣло сведена къ физико-химическимъ силамъ. Этотъ тезисъ выражается зачастую въ терминахъ, настолько точныхъ и положительныхъ, что получается впечатлѣніе, будто въ біологіи наши средства къ познанію бытія менѣе ограничены, чѣмъ въ физикѣ. Въ самомъ дѣлѣ, мы не только знаемъ, что жизнь существуетъ и что она не есть простой механизмъ, но даемъ ей положительные опредѣленія: жизнь—это consensus, іерархія, солидарность частей и цѣлаго, объеди-

неніе разнородныхъ элементовъ, творческая и направляющая идея, усиліе сохранить опредѣленную организацію, утилизируя тѣ ресурсы и устраняя тѣ препятствія, которыя представляетъ окружающая среда. Всѣ эти опредѣленія имѣютъ положительный и въ то же время сверхъ-механический смыслъ; и если они признаются за дѣйствительно научныя, изъ этого безспорно, слѣдуетъ, что сама наука вводитъ насъ въ иной міръ, нежели міръ чисто внѣшнихъ явленій.

Но было бы ошибочно принимать положительное содержаніе этихъ формулъ за дѣйствительно научныя данныя. Въ этомъ смыслѣ онѣ только метафоры, заимствованныя изъ области тѣхъ чувствъ, которыя въ нашихъ сознаніи связываются съ констатаціей явленій жизни. Онѣ служатъ для біолога лишь внѣшними знаками, отправными пунктами, схемами, позволяющими выдѣлить изъ реальности извѣстный классъ явленій, называемыхъ живыми; совершенно такимъ же образомъ служатъ физикѣ слова: «сила», «масса», «притяженіе», «энергія»: они даютъ ему возможность выдѣлить явленія, которыя онъ называетъ физическими. Но въ то время, какъ физикъ способенъ почти совершенно точно свести свои заимствованные изъ психической жизни символы къ символамъ математическимъ, термины, опредѣляющіе жизнь, сохраняютъ для біолога свой субъективный смыслъ. Вотъ почему съ чисто научной точки зрѣнія значеніе ихъ только отрицательно. Они свидѣтельствуютъ о томъ, что явленія, характерныя для жизни, не сводятся къ физическому механизму, имѣютъ нѣкоторую не механическую сторону.

И однако, даже чисто научное представленіе о жизни не есть простое отрицаніе. Это есть утвержденіе, что существуетъ нѣчто, для насъ неизвѣстное, проявленіе чего мы осязаемъ, хотя само оно ускользаетъ отъ нашего объективнаго изслѣдованія. Передъ нами изнанка вещей, но, конечно, онѣ имѣютъ лицевую сторону. Это отрицательное понятіе, чрезвычайно плодотворное въ научномъ отношеніи, исчезаетъ, а вмѣстѣ съ нимъ исчезаютъ и доставляемые имъ условныя объясненія, разъ мы предположимъ, что соответствующее положительное бытіе вовсе не существуетъ въ дѣйствительности.

Изученіе вопроса о происхожденіи наличныхъ видовъ вызвало

*) См. Duhem: La Théorie physique, 1906. L'Évolution des théories physiques Rev. des questions scientifiques, Louvain, oct. 1896.

развитіе теоріи, которая въ настоящее время, повидимому, подчинила себѣ всю науку: это теорія эволюціи. Существенныя отличія этой теоріи отъ, такъ называемыхъ, ортодоксальныхъ вѣрованій вызвали сначала мысль, что она совершенно противоположна этимъ вѣрованіямъ, что „эволюція“ не можетъ означать ничего другого, кромѣ механизма, слѣпой необходимости и материализма, тогда какъ религія неизбѣжно предполагаетъ провидѣніе, твореніе, разумъ, свободу.

Однако та критика, которой сама наука подвергла эту теорію, не замедлила показать, что идея эволюціи вовсе не такъ проста, ясна и точна, какъ это казалось съ перваго взгляда: выяснилось, что она можетъ имѣть различный смыслъ, и что во всякомъ случаѣ она не является такимъ безусловнымъ отрицаніемъ идей творенія, разума и свободы, какъ это предполагали раньше. А такъ какъ теорія эволюціи вноситъ въ міръ единство, непрерывность, жизнь, гармонию, общій планъ, чего совершенно не въ состояніи была дать теорія неподвижности видовъ, то нѣкоторые ученые и философы стали отстаивать тотъ взглядъ, что эволюціонизмъ, отнюдь не будучи враждебенъ религіознымъ идеямъ, даетъ о мірѣ и его развитіи представленіе несравненно болѣе грандіозное и достойное божественнаго творца, чѣмъ традиціонный догматъ относительно множественности неподвижныхъ первоначальныхъ формъ. Такое толкованіе, по правдѣ говоря, выходитъ изъ рамокъ научнаго значенія теоріи. Но отнюдь не будетъ преувеличеніемъ сказать, что научная идея эволюціи, еще болѣе, чѣмъ идеи жизни и энергіи, есть по существу своему идея незаконченная и, строго говоря, представляетъ изъ себя отрицаніе, предполагающее утвержденіе.

Въ настоящее время можно считать установленнымъ, что, такъ называемый, видъ не есть неподвижная и вѣчная форма бытія. Въ настоящее время устранено серьезное возраженіе, которое нѣкогда дѣлали Дарвину: „мы видимъ, что виды исчезаютъ, но не видимъ, что они возникаютъ“. Экспериментатору удалось при помощи внезапныхъ измѣненій или, такъ называемыхъ, „мутацій“ создать новые виды. Изъ одного вида можетъ возникнуть нѣсколько, болѣе или менѣе расходящихся между собой. Такимъ образомъ, въ

принципѣ ничто уже болѣе не мѣшаетъ разсматривать всѣ существующіе виды, какъ продуктъ эволюціи.

Каково же значеніе этой гипотезы?

Эволюціонизмъ неизбѣжно наталкивается на вопросъ о происхожденіи варіацій. До сихъ поръ не удалось найти для него общепризнаннаго рѣшенія. Теорія колеблется между двумя направленіями, изъ которыхъ каждое опирается на извѣстное число опытныхъ фактовъ, и которые многіе ученые стараются поѣтому согласовать и скомбинировать между собою. Согласно одной изъ этихъ точекъ зрѣнія, примыкающей къ ученію Дарвина, первоначальныя измѣненія совершаются въ зародышѣ. Нѣкоторыя изъ этихъ измѣненій сохраняются, усиливаются и превращаются въ устойчивыя типы. Согласно другой точкѣ зрѣнія, ведущей свое происхожденіе отъ Ламарка, существенными причинами измѣненій являются: вліяніе среды и усилія животнаго приспособиться къ ней. Объединеніе этихъ точекъ зрѣнія вполне допустимо. Въ самомъ дѣлѣ, идея зародышевыхъ измѣненій отнюдь не исключаетъ идеи вліянія среды, точно такъ же, какъ эта послѣдняя не исключаетъ идеи зародышевыхъ измѣненій. Какъ показываютъ нѣкоторые опыты *), приспособленіе къ средѣ можетъ отразиться на развитіи самихъ воспроизводительныхъ клѣтокъ, и, такимъ образомъ, зародышевыя измѣненія естественно комбинируются съ приспособленіемъ къ условіямъ существованія.

Можно ли сказать, что употребляемыя въ этихъ объясненіяхъ понятія взятая въ ихъ научномъ значеніи, имѣютъ положительный смыслъ?

Доктрина зародышевыхъ измѣненій объясняетъ эти послѣднія или своего рода произвольнымъ твореніемъ, или же развитіемъ, подъ вліяніемъ извѣстныхъ обстоятельствъ, нѣкоторыхъ скрытыхъ, заранѣе данныхъ свойствъ. Или развитіе или врожденность,—таковы предложенныя здѣсь гипотезы.

Доктрина реакцій на воздѣйствія среды предполагаетъ въ живомъ существѣ или способность усвоить себѣ опредѣленное направленіе развитія подъ вліяніемъ однороднаго дѣйствія внѣшней при-

*) Bonnier, Le Monde végétal, стр. 332.

чины, или способность самопроизвольно измѣнять себя, приспособляясь къ вѣшнимъ условіямъ.

Что касается сравнительной устойчивости происшедшихъ измѣненій, то ее уподобляютъ привычкѣ, которую живое существо приобретаетъ или само по себѣ, или подъ вліяніемъ относительно постоянной среды.

Вопреки своей положительной вѣшности, понятія творенія, приспособленія, самосохраненія, въ дѣйствительности лишены здѣсь всякаго положительнаго смысла, по крайней мѣрѣ съ чисто научной точки зрѣнія. Ибо то, что въ этихъ понятіяхъ есть положительнаго, является субъективнымъ, неопредѣленнымъ, непріемлемымъ для научнаго изложенія. Понятія эти говорятъ намъ, что происхожденіе живыхъ существъ нельзя сравнивать съ фабрикаціей химическихъ соединеній. Въ дѣйствительности они еще болѣе удалены отъ научнаго языка, чѣмъ понятія старой теоріи неподвижности видовъ. Согласно этой послѣдней міръ живыхъ существъ, подобно міру неорганическому, образованъ изъ конечнаго числа опредѣленныхъ и неизмѣнныхъ элементовъ, различныя комбинаціи которыхъ создаютъ іерархію классовъ. Наоборотъ, если растительный и животный міръ живетъ и развивается не только въ каждомъ изъ составляющихъ его индивидуумовъ въ отдѣльности, но и какъ единое цѣлое, то онъ лишь по вѣшнему виду напоминаетъ собраніе матерьяльныхъ предметовъ, или конечное число неизмѣнныхъ и однородныхъ единицъ. Измѣненіе разсматривается здѣсь, какъ фактъ основной; опредѣленность и устойчивость, на которыя опирается наука, допускаются лишь провизорно, какъ нѣчто совершенно случайное.

Для науки подобнаго рода понятія представляютъ только отрицанія, только указанія на проблемы, ибо они выходятъ изъ предѣловъ механической точки зрѣнія. Они наталкиваютъ на мысль объ объясненіяхъ, подобныхъ тѣмъ, которыя сознаніе даетъ своимъ актамъ. Живое существо, гласящее разсматриваемыя формулы, хочетъ поддерживать и расширять свою жизнь; и чтобы достичь этого, оно опредѣляетъ и видоизмѣняетъ себя, сообразно окружающимъ условіямъ.

Такія объясненія обыкновенно называются телеологическими.

Но по мнѣнію одного проникательнаго философа*), для того, чтобы согласовать ихъ съ фактами, ихъ слѣдуетъ разсматривать, какъ стоящія надъ телеологіей и надъ механизмомъ. Телеологія приводитъ къ выводу, что растительный міръ ниже животнаго, а инстинкты ниже разума, тогда какъ, въ дѣйствительности, мы имѣемъ здѣсь три расходящіяся линіи развитія одной и той же активности. Богатое и разнообразное производство самыхъ различныхъ формъ гораздо лучше отвѣчаетъ идеѣ самопроизвольнаго творчества, нежели идеѣ цѣли, установленной заранее и опредѣляющей собою исторію ея реализаціи.

Какъ бы мы ни относились къ этимъ взглядамъ, напоминающимъ спинозистское ученіе о жизни, не подлежитъ, повидимому, никакому спору то обстоятельство, что положительное содержаніе основныхъ біологическихъ понятій вѣ-научно, а, слѣдовательно, понятія эти, съ научной точки зрѣнія, являются чисто отрицательными.

Это не значитъ, что наука можетъ устранить ихъ положительный и субъективный смыслъ, какъ совершенно бесполезный, вымышленный и чисто словесный придатокъ. Ибо, превратившись въ чисто количественныя, точныя и объективныя, понятія эти утратили бы всѣ свои характерныя черты, все то, что позволяетъ имъ руководить ученымъ въ его изысканіяхъ и обобщеніяхъ. Кантъ утверждалъ, что нѣкоторые принципы, лишеныя своего *конститутивнаго* значенія, не давая уже намъ никакого познанія реальности, сохраняютъ свое *регулятивное* значеніе, т. е. позволяютъ намъ классифицировать явленія и организовать опыты такъ же хорошо, какъ если бы они давали точное представленіе о реальной работѣ природы. Ученіе это, повидимому, еще и въ наше время приложимо къ біологіи. Но оно показываетъ, что наука связана съ реальностью, превышающей ея средства изслѣдованія.

Наконецъ, моральныя науки въ этомъ отношеніи особенно поучительны.

*) Bergson, L'Evolution créatrice. (Есть русскій переводъ). Ср. Rudolf Otto, Naturalistische und religiöse Weltansicht, стр. 214—5

Науки эти понимаются двоякимъ образомъ: или какъ нормативныя, или какъ чисто позитивныя.

Въ качествѣ нормативныхъ наукъ онѣ непосредственно, самимъ своимъ содержаніемъ, указываютъ человѣческой жизни руководящіе принципы, которыхъ мы напрасно стали бы требовать отъ наукъ физическихъ. Онѣ указываютъ или предписываютъ человѣку цѣли, подлежащія осуществленію, каковы, напримѣръ: развитіе личности, долгъ, благо, гармонія между индивидуумомъ и обществомъ, справедливость, общая польза, солидарность, единство сознаний. Но очевидно, что подобнаго рода предметы не являются сами по себѣ послѣдними, адекватно познанными принципами, а представляютъ особаго рода проблемы, — проблемы, не разрѣшимыя съ помощью одного только опыта. По мнѣнію нѣкоторыхъ, здѣсь передъ нами лишь раскрываются перспективы, обращенныя къ безконечному, къ совершенству, къ божеству. Если это такъ, то моральныя науки, въ своихъ руководящихъ идеяхъ, представляютъ настоящее введеніе въ религію.

Другая школа тѣснѣе сближаетъ моральныя и всѣ прочія науки. А именно, она хочетъ сдѣлать изъ нихъ естественную науку о человѣкѣ, разсматриваемомъ въ его моральныхъ и социальныхъ проявленіяхъ. Моральныя науки изучаютъ характеръ и причины человѣческихъ поступковъ совершенно такъ же, какъ біологическія науки изучаютъ функціи и формы животныхъ. Что касается практическихъ предписаній, то, съ этой точки зрѣнія, они являются приложеніями науки, но отнюдь не входятъ въ ея содержаніе. Въ самомъ дѣлѣ, всякая наука, какъ таковая, есть лишь теорія; практика или предшествуетъ ей или слѣдуетъ за ней, но ни въ коемъ случаѣ съ ней не сталкивается.

Моральныя науки, при такомъ ихъ пониманіи, имѣютъ надежный способъ освободиться отъ всякой связи съ религіей: для этого имъ надо лишь стать чисто описательными. Онѣ должны ограничиться констатаціей, что люди въ такія то и такія то эпохи ихъ существованія, въ такомъ то и такомъ то смыслѣ высказывались относительно справедливости, блага, долга, права, личности, солидарности или коллективномъ сознаниі; но вовсе не дѣло моральныхъ наукъ изслѣдовать вопросъ о происхожденіи, о философскомъ

значеніи этихъ понятій или объ ихъ цѣнности. Но наука, являющаяся только описательной, не есть наука въ строгомъ смыслѣ этого слова. Для того, чтобы уподобиться физическимъ наукамъ, наука о моральныхъ явленіяхъ должна стать объяснительной.

Въ наше время наука о духѣ и не помышляетъ обыкновенно о томъ, чтобы объяснить жизнь сознанія и жизнь социальную чисто физическими причинами. Психологія, этика, социологія, не порывая узъ, связывающихъ ихъ съ науками о матеріи, нуждаются въ своихъ собственныхъ принципахъ. Духовныя явленія объясняются не только физиологическими и физическими условіями человѣческой жизни, но также причинами, духовными въ собственномъ смыслѣ слова: условіями сознанія, свойствами интеллекта и воли, вліяніемъ чувствъ, направленій, идей, специальною ролью такихъ идей, какъ индивидуальность, счастье, долгъ, равенство, свобода, преданіе, коллективное сознаніе, солидарность, человѣчество, справедливость, гармонія, прогрессъ, разумъ и т. д.

Что же представляютъ изъ себя эти принципы? Съ научной точки зрѣнія это только отрицанія. Это субъективные фантомы, заступившіе мѣсто объективныхъ причинъ; нашъ разумъ ихъ игнорируетъ, такъ какъ они, какъ таковые, для него недоступны. Объясненія, основанныя на этихъ принципахъ, устанавливаютъ лишь одно: что разсматриваемыя явленія не могутъ быть объяснены тѣми дѣйствующими причинами, которыя намъ доступны. Путемъ логической уловки мы, прибѣгая къ идеямъ, къ цѣлямъ, къ неуловимому для науки содержанію сознательной жизни, облачаемъ эти ускользающіе отъ насъ объекты въ неподвижныя формулы, дѣлаемъ изъ нихъ нѣчто въ родѣ существъ и механическихъ силъ и пользуемся ими, какъ дѣйствующими причинами. И мы думаемъ, что этимъ путемъ мы даемъ научное объясненіе. Но, очевидно, нѣтъ никакой возможности научно опредѣлить смыслъ и значеніе такого рода объясненій. Откуда берется духовная жизнь, стремленіе къ прогрессу, претензія пересоздавать заново и улучшать природу? Чего мы хотимъ, куда мы идемъ? Сводить всѣ эти возможности къ необходимости, все это идеальное къ реальному, все это неопредѣленное грядущее къ законченнымъ, даннымъ вещамъ, значитъ очевидно разсматривать сознаніе, какъ сплошную

мистификацію. Во что же тогда обращаются все основывающиеся на немъ объясненія? Не являются ли они иллюзорными объясненіями явленій, которыя, въ свою очередь, сами иллюзорны.

Съ чисто научной точки зрѣнія, идеи эти представляютъ только отрицаніе: отрицаніе возможности механическаго объясненія. Но тутъ опять и опять приходится отмѣтить, что отрицаніе это не полное, что оно предполагаетъ соответственное утвержденіе. Какое примѣненіе могъ бы сдѣлать изъ этихъ понятій ученый, если бы онъ долженъ былъ, подобно математику, не обращать вниманія на ихъ субъективный и практический смыслъ? Онъ не можетъ и подумать объ этомъ, ибо какъ разъ субъективный смыслъ облекаетъ онъ въ данномъ случаѣ именемъ научнаго понятія. Когда астрономъ въ основу своихъ разсужденій беретъ кажущееся вращеніе солнца вокругъ земли, онъ прекрасно сознаетъ, что онъ можетъ разсуждать совершенно такъ же, но гораздо удобнѣе, допустивъ, что земля вращается вокругъ солнца. Но если бы моралистъ или соціологъ попытался перевести на языкъ объективныхъ терминовъ ту субъективную видимость, съ которой онъ имѣетъ дѣло, онъ оказался бы на полюсѣ, противоположномъ интересующей его реальности, и вовсе не былъ бы въ состояніи разсуждать. Для того, чтобы говорить о людяхъ, о ихъ индивидуальности, о ихъ личности, о ихъ солидарности, о ихъ личномъ или коллективномъ сознаніи, необходимо допустить, что термины эти имѣютъ извѣстное значеніе, но съ точки зрѣнія объективной науки это весьма сомнительно. Объясненіе явленій при помощи этическихъ или соціологическихъ понятій представляетъ изъ себя лишь плохо замаскированную апелляцію къ объясненіямъ, превышающимъ компетенцію строго научной этики и строго научной соціологіи.

Однимъ словомъ, согласно философамъ, взгляды которыхъ мы здѣсь разсматриваемъ, границы науки не являются простымъ отрицаніемъ. Скорѣе мы имѣемъ здѣсь указаніе на нѣкоторую трансцендентную для насъ реальность, безъ которой сами эти границы были бы непонятны, и о которой ученый не долженъ окончательно забывать, разъ онъ хочетъ, чтобы его понятія имѣли конкретное значеніе, позволяющее ихъ утилизировать. Итакъ, наука не есть ничто абсолютно нейтральное. Она ориентирована опредѣленнымъ

образомъ; и если ориентировка эта носить очень общій характеръ, то во всякомъ случаѣ она направлена въ сторону тѣхъ же самыхъ объектовъ, которые постулируетъ религіозное сознаніе.

Слѣдовательно, религія не представляетъ произвольной концепціи, которую наука, пожалуй, согласна теоретически терпѣть, но съ которой она ничѣмъ не связана: наука сама безсознательно ищетъ религіи.

Такимъ образомъ, религія, свободно разрываясь на почвѣ притупившихъ ей началъ, можетъ быть увѣрена, что ея утвержденія въ своихъ основныхъ чертахъ совпадутъ съ постулатами науки. Благодаря этому религія проникается болѣе интенсивнымъ стремленіемъ усвоить себѣ изъ науки все то, чѣмъ эта послѣдняя можетъ служить ея дѣлу; и въ самомъ дѣлѣ, мы видимъ, что религіозные мыслители данного направленія не только не чуждаются науки, какъ, посторонней и враждебной силы, но всеми силами призываютъ ее себѣ на помощь, чтобы выработать относительно исторической и естественной стороны религій возможно болѣе вѣрное, основательное и полное, а слѣдовательно наиболѣе достойное религіи и наиболѣе дѣйствительное представленіе.

IV.

НЕ УСТРАНЕННЫЯ ТРУДНОСТИ.

И, конечно, такой способъ пониманія и осуществленія единства религіи и науки представляется однимъ изъ наиболѣе сильныхъ и наиболѣе убѣдительныхъ. Тѣмъ не менѣе сомнительно, чтобы онъ могъ вполне удовлетворить сознаніе ученаго и сознаніе религіознаго человѣка.

Какія бы усилія ни употреблялъ спиритуалистъ, для того чтобы совершенно безпристрастно, не предъявляя никакихъ предвзятыхъ требованій, регистрировать выводы науки, попытки его истолковать границы науки въ смыслѣ благопріятномъ для религіи, всегда рискуютъ натолкнуться на оппозицію ученаго. Если для науки существуетъ какой-либо основной догматъ, такъ только одинъ:

наука не знает, куда она идет. Если она даже признает свои границы, она ни въ какомъ случаѣ не знаетъ того, что лежитъ за ними, и всякое истолкованіе ея незнанія, какъ достовѣрности, для нея подозрительно. Наука особенно ревностно отстаиваетъ свою независимость, свою автономію, свое право не знать.

Съ другой стороны и религіозное сознаніе не можетъ не изумляться тому, что его заставляютъ добывать у науки санкцію своего существованія. Правда, оно вовсе не хочетъ возставать противъ результатовъ научнаго доказательства. Оно охотно признаетъ, что между нимъ и наукой должна быть извѣстная связь, что религія и наука не могутъ быть существенно разнородны, ибо, если Богъ существуетъ, онъ есть причина того міра, законы котораго изучаются наукой; и, очевидно, совершенно невозможно, чтобы между причиной и дѣйствіемъ не было никакой связи.

Но религіозное сознаніе съ своей стороны требуетъ себѣ автономіи, требуетъ свободы развитія. Какъ всякая жизнь, оно хочетъ быть самимъ собою и развертывать изнутри свои способности. И оно боится оказаться связаннымъ въ рассматриваемой системѣ, которая все же подчиняетъ, повидимому, право религіи на самообнаруженіе контролю научныхъ взглядовъ.

Итакъ, въ этой философіи границъ науки ни наука, ни религія не чувствуютъ себя въ полномъ обладаніи той автономіей, которой обѣ онѣ требуютъ.

Правда, данная проблема, какъ кажется, превосходитъ силы самаго изощреннаго интеллекта. Ибо требуется установить такой взглядъ на религію, который съ одной стороны признаетъ за ней право свободно развиваться согласно собственнымъ принципамъ, съ другой стороны соединяетъ ее извѣстной доступной для разума связью съ наукой.

Но не потому ли трудность эта представляется намъ такой непреодолимой, что мы представляемъ себѣ и религію и науку чѣмъ-то въ родѣ двухъ матеріальныхъ предметовъ, сосуществующихъ въ пространствѣ и стремящихся вытѣснить другъ друга? Мы стараемся опредѣлить, какое мѣсто оставляетъ религіи наука, мы спрашиваемъ себя, предполагаютъ или не предполагаютъ очертанія про-

странства, занимаемаго наукой, другое пространство, простирающееся за ними.

Всѣ такіа выраженія, очевидно, лишь метафоры, лишь переводы реальности на языкъ пространственнаго воображенія. Можетъ ли отношеніе религіи къ наукѣ быть такимъ простымъ, такимъ похожимъ на матеріальныя отношенія? Не должно ли оно, наоборотъ, быть чрезвычайно трудно уловимымъ и трудно опредѣленнымъ? Не должно ли оно быть, до нѣкоторой степени, единственнымъ въ своемъ родѣ?

Но разъ это такъ, для раскрытія его надо примѣнить методъ, болѣе метафизичный по своему характеру, нежели тотъ, который мы только что рассмотрѣли. Этотъ послѣдній является чисто критическимъ. Онъ состоитъ въ рассмотрѣніи религіи и науки, какъ онѣ намъ непосредственно даны, въ разслѣдованіи вопроса о томъ, каковы условія ихъ существованія и какимъ образомъ, при наличности этихъ условій, онѣ могутъ быть между собой согласованы. Этотъ методъ способенъ привести лишь къ сопоставленію религіи и философіи, какъ двухъ соперниковъ, стремящихся уничтожить другъ друга. Быть можетъ, намъ удалось бы раскрыть болѣе интимную и болѣе тонкую связь между ними, если бы мы, не ограничиваясь внѣшнимъ рассмотрѣніемъ религіи и науки и критикой ихъ принциповъ, постарались уловить каждую изъ нихъ въ ея генезисѣ, дать себѣ отчетъ въ ихъ происхожденіи и въ присущихъ имъ внутреннихъ началахъ развитія. Для этой цѣли необходимо было бы обратиться не только къ философской критикѣ, но и къ самой философіи, къ теоріи основныхъ началъ интеллигентной и моральной жизни. Эту задачу и поставили передъ собой нѣкоторые очень глубокіе мыслители, въ душѣ которыхъ уваженіе къ свободѣ науки занимаетъ не меньшее мѣсто, чѣмъ желаніе обезпечить свободу религіи.

ГЛАВА III.

ФИЛОСОФІЯ ДѢЙСТВІЯ.

I. Прагматизмъ.—Научное понятіе, какъ гипотетическій императивъ; прагматическое опредѣленіе истины.

II. Идея философии человеческого действия.—Наука, как человеческое творчество. — Религия, как осуществление глубочайшей воли человеческой души. — Догматы, как чисто практические истины. — Религия и наука, как источник и орудие действия.

III. Критическія замѣчанія. Трудности, присущія понятію чистой активности.—Необходимость и для науки, и для самой религіи начала, разумнаго въ собственномъ смыслѣ этого слова.

Построить теорію основныхъ началъ интеллектуальной и моральной жизни составляло задачу Декарта, и онъ полагалъ, что въ разумѣ ему удалось найти общій источникъ истинъ и теоретическихъ, и практическихъ, и даже религіозныхъ. И если картезианскій рационализмъ оказался несостоятельнымъ, то не является ли все же возможнымъ снова поставить задачу Декарта, замѣтивъ разумъ въ собственномъ смыслѣ этого слова нѣкоторой способностью, также разумной, человеческой активностью, своеобразие и значеніе которой все болѣе и болѣе выдвигалось впередъ въ работахъ философовъ, послѣдовавшихъ за Декартомъ? Быть можетъ, философія дѣйствія позволить намъ вывести религію и науку изъ одного и того же источника, коренящагося въ разумномъ человеческомъ духѣ?

I.

ПРАГМАТИЗМЪ.

Въ настоящее время среди ученыхъ очень распространенъ взглядъ, что разумъ активно создаетъ науку. Но обыкновенно этимъ хотятъ лишь сказать, что открытіе истины требуетъ со стороны разума извѣстныхъ усилій, извѣстной изобрѣтательности, искуснаго примѣненія всѣхъ средствъ, находящихся въ его распоряженіи. Но это еще не означаетъ, что наука сама по себѣ, наука, уже законченная, представляетъ не болѣе, какъ особую форму человеческой активности. Гипотеза, оправданная фактами, становится закономъ. Разъ это достигнуто, тотъ способъ, какимъ разумъ открылъ данный законъ, имѣетъ уже только историческій интересъ.

Наоборотъ, для тѣхъ философовъ, къ которымъ мы сейчасъ переходимъ, разумъ, разсматриваемый, какъ дѣятельность, есть не только орудіе науки, но также ея истинный предметъ и ея субстанція.

Эту точку зрѣнія, своеобразно мотивированную, находимъ мы у извѣстной школы современныхъ философовъ, называющихъ себя *прагматистами*.

По ученію прагматистовъ *), наука не только постоянно опирается на активный разумъ, который разсматриваетъ вещи съ ея точки зрѣнія и создаетъ подходящіе для ея цѣлей символы, но она сама тяготеетъ къ дѣйствию и не имѣетъ другой задачи, какъ служить дѣйствию. Разсмотрите происхожденіе научныхъ понятій: всегда вы найдете, что они обозначаютъ собой тѣ методы, которыми надо слѣдовать для того, чтобы вызвать то или другое явленіе, получить тотъ или другой результатъ. Это правило дѣйствія, гипотетическіе императивы: внѣ этого значенія они лишены всякаго реального содержанія. Предложеніе, не способное породить никакихъ практическихъ послѣдствій, лишено всякаго смысла. Два предложенія, не вызывающія никакой разницы въ способахъ дѣйствія, различаются между собой чисто словесно.

Сказать, что научныя формулы имѣютъ чисто практическое значеніе, — это значитъ сказать, что онѣ относятся не къ прошлому, а къ будущему. Наука разсматриваетъ прошлое лишь постольку, поскольку она имѣетъ въ виду будущее. Она говоритъ намъ, чего должны мы ожидать, если выполнимъ такое-то или такое-то дѣйствіе, какія ощущенія возникнуть въ насъ, если мы въ настоящее время испытываемъ такое-то или такое-то ощущеніе.

Отсюда прагматическій критерій истины. Истина не есть соотвѣтствіе нашихъ идей съ той или другой частью нѣкотораго заранее даннаго и законченнаго (*ready-made*) цѣлаго, которое

*) См. William James, *Pragmatism*. New-York, 1907. (Русскій переводъ П. Юшкевича: В. Джемсъ, *Прагматизмъ*. Изд. „Шиповникъ“ СПб. 1910). Schiller, *The definition of pragmatism and humanism*. Mind, 1905; *Axioms as postulates*, въ *Personal idealism*, изд. H. Sturt. London, 1902; *Studies in humanism*, 1907. — Журналъ Leonardo. Флоренція, издатель G. Papini.

заслуживало бы имени „міръ“; истина—это просто та услуга, которую может оказать намъ извѣстная идея при достиженіи того или иного результата. Слово „истинный“ или „вѣрный“ означаетъ, въ сущности, то же самое, что и слово „провѣренный“, а провѣреннымъ мы называемъ то, что оказалось пригоднымъ для цѣлей, преслѣдуемыхъ нами въ нашемъ опытѣ.

Поэтому лишь по отношенію къ совершившимся фактамъ можемъ мы быть увѣрены въ правильности какой бы то ни было идеи. И всякая доказанная истина можетъ быть безспорной лишь по отношенію къ прошлому, а никакъ не по отношенію къ будущему.

Но это еще не все. Наука не только имѣетъ въ виду исключительно дѣйствіе, но и сама есть дѣйствіе, дѣйственная и творческая сила. Можно ли сказать, что то будущее, къ которому направляются ея индукція, предопредѣлено? что только наше незнаніе мѣшаетъ намъ предсказывать его съ полной точностью? Раціоналисты утверждаютъ это. Для нихъ реальность есть нѣчто готовое, законченное на всѣ времена. Настоящее несетъ въ себѣ прошлое и беременно будущимъ, гласить извѣстная формула. Совершенно иную точку зрѣнія проповѣдуютъ прагматисты. Они полагаютъ, что реальность дѣйствительно находится въ процессѣ своего становленія, что будущее не предопредѣлено въ настоящемъ. И среди причинъ, созидающихъ будущее, они въ первую голову помѣщаютъ самую науку, которая, будучи свободной и человѣческой, заставляетъ природу совершать такіа дѣйствія, которыхъ эта послѣдняя сама по себѣ не произвела бы.

Мало того, по ученію прагматистовъ, вѣрованіе, сопровождающее въ нашемъ сознаніи ту или другую идею, вѣра въ осуществленіе извѣстнаго событія, уже сама по себѣ есть факторъ этого осуществленія. Вѣра сама способна создать себѣ опытное подтвержденіе; она можетъ превратить себя въ истину самымъ актомъ своего обнаруженія.

При томъ же вѣра не есть нѣкоторое состояніе, извнѣ привнесенное въ душу человѣка, не подчиняющееся вліянію воли. Конечно, не въ нашей власти вызвать въ себѣ любое вѣрованіе. Но жизнь развертываетъ передъ нами опредѣленные альтернативы; и

тотъ выборъ, который намъ приходится дѣлать, не только не предписывается намъ интеллектомъ, но былъ бы прямо-таки невозможенъ, если бы мы были вынуждены руководиться одними только доводами разума. Таковы религіозныя проблемы, взятые въ ихъ существенномъ и практическомъ значеніи. Что представляетъ въ моихъ глазахъ человѣческое общество, міръ, вселенная? Есть-ли это внѣшняя вещь, о которой я говорю: „вотъ она“, или же нѣкто интимно-близкій мнѣ, къ кому я обращаюсь со словомъ: „ты“? Мое поведеніе будетъ совершенно иное въ зависимости отъ того, рѣшу-ли я этотъ вопросъ въ первомъ или во второмъ смыслѣ; и очевидно рѣшеніе это зависитъ отъ моей воли. Отъ меня зависитъ вѣрить или не вѣрить въ мои обязанности по отношенію къ людямъ и міру, а, слѣдовательно, видоизмѣнять ходъ событій или оставить его, какъ онъ есть.

Итакъ, сама истина въ значительной, но недоступной точному опредѣленію, степени есть произведеніе человѣка; и не только потому, что человѣкъ создаетъ науку, но и потому также, что самый объектъ науки, самое бытіе, продуктомъ или представленіемъ котораго является, повидимому, наука, отнюдь не есть разъ навсегда законченная вещь, но непрерывно создается дѣйствіями конкретныхъ существъ, составляющихъ его субстанцію, и въ частности дѣйствіями человѣка, опирающагося какъ разъ на науку и вѣрованія.

II.

ИДЕЯ ФИЛОСОФІИ ЧЕЛОВѢЧЕСКАГО ДѢЙСТВІЯ.

Трудно съ большею глубиной и остроуміемъ обнаружить роль практическаго дѣйствія въ наукѣ, чѣмъ это сдѣлали представители прагматизма. Но возникаетъ вопросъ: не остается-ли въ этомъ ученіи, по крайней мѣрѣ, если взять его въ отдѣльности, нѣсколько неопредѣленнымъ самое понятіе дѣйствія, его характеръ, его значеніе? На этотъ вопросъ наталкиваетъ насъ уже великое разнообразіе тѣхъ умовъ, которые объединяются или которыхъ объединяютъ подъ именемъ прагматистовъ.

Истинная идея, истинное вѣрованіе, говорятъ намъ, есть вѣрованіе, выдержавшее повѣрку, благотворное, дѣеспособное, такое вѣрованіе, которое вознаграждается успѣхомъ. Но смыслъ, вкладываемый въ слово „вознаграждаться“, измѣняется до безконечности. Есть люди, которые не признаютъ никакого вознагражденія кромѣ звонкой монеты. Ньютонъ добивался вознагражденія въ видѣ обобщеній, сводящихъ къ единству законы вселенной. Одинъ требуетъ отъ науки матерьяльныхъ удовольствій. Другой ожидаетъ отъ нея удовлетвореннаго познанія и высшей радости проникновенія въ механизмъ вещей. Еще кто-нибудь называетъ благотворнымъ то, что способствуетъ душевному миру, или то, что укрѣпляетъ мораль, или то, что приводитъ идеи къ внутренней гармоніи, или то, что благопріятствуетъ росту и расширенію бытія, или то, что помогаетъ осуществленію стройнаго и свободнаго общества, вдохновленнаго идеальными цѣлями человѣчества. Ни одинъ изъ этихъ взглядовъ не исключается прагматизмомъ; ни одинъ изъ нихъ логически не предписывается имъ. Прагматизмъ—это скорѣе методъ изслѣдованія, нежели доктрина, скорѣе анализъ отношеній между теоріей и практикой, нежели теорія самой практики. И потому прагматизмъ, какъ таковой, не исчерпываетъ собою идеи философіи дѣйствія.

Стремясь осуществить эту идею болѣе полно, нѣкоторые мыслители пытаются доказать, что наукѣ присуща не только общая работа о практической пригодности своихъ результатовъ, но и творчество, въ полномъ смыслѣ этого слова, со всѣми тѣми положительными признаками, которые характеризуютъ его, какъ таковое, и отличаютъ отъ простого вмѣшательства въ ходъ событій.

Ученія, порожденныя этой мыслью, въ свою очередь, значительно различаются другъ отъ друга, и, для того чтобы точно ознакомиться съ ними, слѣдовало бы изучать каждое изъ нихъ въ отдѣльности. Но они всѣ имѣютъ нѣкоторое общее направленіе, которое мы и попытаемся установить.

* * *

По отношенію къ наукѣ направленіе это сводится къ слѣдующему.

Когда мы утверждаемъ, говорятъ представители одной, очень популярной за послѣдніе годы философіи *), что постулаты, принципы и опредѣленія науки суть условныя формулы, результаты произвольнаго выбора, мы хотимъ сказать, что они возникаютъ по поводу опыта, пожалуй даже внушаются опытомъ, но ни въ коемъ случаѣ не предписываются и не могутъ предписываться послѣднимъ въ совершенно опредѣленной формѣ. Между опытомъ и тѣми понятіями, которыя мы употребляемъ для его научнаго истолкованія, имѣется скачекъ, нарушеніе непрерывности. Изъ этого не слѣдуетъ, однако, что понятія эти представляютъ изъ себя искусственныя изобрѣтенія. Ихъ данное опредѣленное содержаніе, весьма не полно намѣчаемое вещами, находитъ свое послѣднее основаніе въ самомъ разумѣ, который измышляетъ гипотезы и строитъ опредѣленія. Не случайность, не какая-то произвольная дѣятельность выполняютъ научную работу: это дѣятельность совершенно опредѣленная, характерныя признаки которой можно точно установить.

Прежде всего тѣ идеи, съ помощью которыхъ строится наука, представляютъ изъ себя истинныя изобрѣтенія. Онѣ не просто условны, онѣ обоснованы, онѣ плодотворны, онѣ имѣютъ ту внутреннюю цѣнность, которая отличаетъ творенія генія отъ капризовъ фантазіи. Эти изобрѣтенія создаются въ самыхъ различныхъ направленіяхъ, неисчерпаемыя по своему богатству, разнообразію, оригинальности. И каждое изъ нихъ борется за самосохраненіе, видоизмѣняется, приспосабливается къ прогрессу познаній и погибаетъ лишь для того, чтобы народить на свое мѣсто новыя изобрѣтенія. По этимъ признакамъ мы узнаемъ дѣйствіе истиннаго существа, которое стремится творить себя, сохраняться и развиваться. Какова же природа этого существа? Природа его опредѣляется наличностью цѣли, въ виду которой предпринимаются всѣ эти творческіе акты.

Вполнѣ правы тѣ, которые настойчиво подчеркиваютъ усилія, затрачиваемыя разумомъ на то, чтобы приспособить свои идеи къ фактамъ, даннымъ въ опытѣ. Современная наука хочетъ быть

*) Пуанкаре, Мило, Дюгемъ, Ле-Руа, Геффдингъ и др.

властью надъ реальнымъ міромъ, а не безплоднымъ созерцаніемъ міра воображаемаго. Но было бы ошибкой утверждать, что этимъ устраняется чисто человѣческая философія Платоновъ и Аристотелей, стремящаяся построить изъ чувственного міра, въ которомъ разумъ не можетъ узнать себя, міръ, сообразный съ разумомъ.

Научныя гипотезы направлены, обыкновенно, къ тому, чтобы внести въ міръ единство, или простоту, или непрерывность. Эти свойства не являются фактами наблюденія; наоборотъ, первоначально они представляются чѣмъ-то противоположнымъ реальности. Повидимому, ихъ даже трудно соединить между собой. Ибо, если нашъ міръ представляетъ безконечную множественность частей, то признать его единымъ значитъ допустить, что всѣ эти части воздѣйствуютъ другъ на друга, что, повидимому, должно имѣть своимъ послѣдствіемъ чрезвычайную сложность. Равнымъ образомъ, искать непрерывности значитъ удалаться отъ простоты, которая несравненно лучше гарантируется множественностью совершенно отдѣленныхъ другъ отъ друга категорій.

Что же такое эти преслѣдуемая наукою цѣли, какъ не законы, предписываемые разумомъ вещамъ? Вѣдь разумъ, поскольку онъ обладаетъ опредѣленной природой, не въ состояніи усвоить себѣ эти вещи въ томъ видѣ, какъ онѣ представлены сырымъ опытомъ.

Но единство, простота и непрерывность составляютъ то, что называется понятностью. Поэтому въ научныхъ изобрѣтеніяхъ обнаруживается не всякая вообще умственная жизнь, а специфическая жизнь интеллекта, разума, заключающая въ себѣ вполне опредѣленный критерій понятности.

И что же такое самъ разумъ, какъ не работникъ науки? А разъ это такъ, можетъ ли его работа имѣть своимъ предметомъ нѣчто внѣшнее для науки? Можетъ ли она преслѣдовать исключительно практическія цѣли въ утилитарномъ смыслѣ этого слова?

Очень трудно отрицать въ человѣчествѣ наличность безкорыстной науки, или, если угодно, такой науки, для которой высшая корысть сама наука. Еще и въ настоящее время многіе ученые являются наслѣдниками греческой мысли, которая устами Аристо-

теля такъ характеризуетъ науку для науки: „Всѣ занятія болѣе необходимы, чѣмъ она, но нѣтъ ни одного лучше ея“.

Эти мыслители, возражая намъ, принимаютъ средство за цѣль. Возможно, что это такъ. Но такое смѣщеніе цѣли есть великій законъ природы и одинъ изъ источниковъ ея творческихъ силъ. Хотя съ точки зрѣнія жизни матерія есть лишь средство, въ природѣ она разворачивается какъ самостоятельное бытіе, какъ цѣль въ себѣ. Животный инстинктъ, являясь средствомъ для человѣка, представляетъ цѣль въ мірѣ животныхъ. Богатство человѣческаго развитія обусловливается тѣмъ, что каждый индивидуумъ проникается исключительнымъ уваженіемъ къ своему ремеслу и видитъ въ этомъ послѣднемъ цѣль болѣе возвышенную и болѣе благородную, чѣмъ всѣ остальные. Всякая красота есть совокупность извѣстныхъ признаковъ вещей, обособившихся и получившихъ само-довольствующее развитіе.

Всякая игра есть упражненіе нашихъ способностей, разсматриваемое, какъ цѣль въ себѣ. Въ самомъ дѣлѣ, какое значеніе имѣетъ вопросъ о томъ, цѣль или средство представляла данная вещь первоначально, въ ходѣ историческаго развитія? Вѣдь оцѣнка вещей не зависитъ отъ ихъ телеологической роли. Если человѣкъ хочетъ поставить науку выше пользы, или заявляетъ, что наука сама есть высшая польза, то какъ доказать ему, что онъ ошибается? Разсматривая практическія сужденія людей, мы находимъ, что они постоянно переворачиваютъ такимъ образомъ данный порядокъ средствъ и цѣлей, провозглашая высшею цѣнностью то, что первоначально было второстепеннымъ и низшимъ. И таково происхожденіе чуть-ли не всего того, что совершается въ жизни человѣческой новаго и великаго.

Къ тому же наука, очищенная отъ пользы въ собственномъ смыслѣ слова, не превращается въ силу одного этого въ абсолютную цѣль. Она становится средствомъ для развитія разума, который, какъ это училъ Декартъ, для того чтобы существовать, расти и развиваться сообразно своей природѣ, долженъ питаться истинами. Какъ и всякое другое бытіе, разумъ существуетъ лишь постольку, поскольку онъ дѣйствуетъ, создаетъ себя своимъ дѣйствіемъ; и именно въ наукѣ, въ самомъ совершенномъ своемъ дѣйствіи,

онъ активно осуществляетъ присущія ему интеллектуальныя потенціи.

Итакъ наука не есть произведеніе природы, для котораго сознание является только ареной; она не есть также простое собраніе рецептовъ, полезность которыхъ исчерпываетъ собою все ихъ право на существованіе. Это опредѣленная дѣятельность, это сама человѣческая дѣятельность, поскольку она носитъ разумный, интеллектуальный характеръ. О наукѣ можно сказать то же самое, что о языкѣ. Какъ окончательно доказалъ Бреаль *), языки нельзя разсматривать какъ самостоятельныя образованія, существованіе и развитіе которыхъ опредѣляется принципомъ, чуждымъ человѣческому разуму. Разумъ, интеллектъ и воля человѣка, — вотъ единственная истинная причина языка; языкъ нельзя обособить, какъ нѣчто самодовлѣющее, ибо въ немъ нѣтъ никакой другой жизни, кромѣ той, какую онъ заимствуетъ отъ самого разума.

* * *

Въ то время какъ нѣкоторые ученые стараются, такимъ образомъ, вскрыть имманентную связь между наукой и интеллектуальной дѣятельностью человѣка, какъ таковой, аналогичная доктрина создавалась также и относительно религіи **).

Религія разсматривается часто, какъ система вѣрованій и предписаній, возложенныхъ на человѣка извнѣ. Доказываютъ болѣе или менѣе рacionales доводами, что такой-то авторитетъ опирается на подлинныя документы, что онъ предписываетъ исповѣданіе такого-то символа вѣры, выполнение такихъ-то обрядовъ; и религію сводятъ къ голому повиновенію этому авторитету.

Философы, которыхъ мы имѣемъ здѣсь въ виду, противопоставляютъ этому взгляду слѣдующія соображенія. Допустимъ даже, говорятъ они, что всѣ доказательства подлинности авторитета совершенно точны; и пусть съ другой стороны догматы, предписанные этимъ авторитетамъ представляютъ для ума человѣческаго смыслъ настолько ясный, что вѣра въ нихъ можетъ относиться къ опре-

дѣленнымъ идеямъ, а не къ простымъ словамъ. И все же остается не доказаннымъ, что эти вѣрованія и обычаи образуютъ въ душѣ человѣка религію въ томъ смыслѣ, который придаетъ этому слову религиозное сознание, въ частности христіанское сознание и христіанская традиція. Религія есть сверхприродная жизнь въ душѣ человѣка. Это не значить, что здѣсь имѣются два независимыя существованія, какъ бы двѣ раздѣльныя личности, живущія бокъ о бокъ другъ съ другомъ: индивидуумъ человѣческій сохраняетъ здѣсь свое единство, при чемъ тонъ его жизни чрезвычайно повышается. Но конечно вѣрованія не могли бы вызывать такого дѣйствія, если бы они не были внутренне связаны съ природой субъекта. И мы легко можемъ представить себѣ, что вѣрованіе, даже вполне обоснованное логически, столь же мало затрагиваетъ сердце и сознание человѣка, какъ вѣра въ принципъ Архимеда или всемірное тяготѣніе. Если бы религиозныя вѣрованія основывались исключительно на логикѣ, дѣйствія, именуемыя религиозными, были бы для человѣка только внѣшними движеніями, въ которыхъ душа его не принимаетъ никакого участія.

Но, скажутъ на это, человѣкъ ограниченъ, слабъ, подверженъ ко злу; и религія должна быть божественнымъ актомъ, направленнымъ на человѣка съ цѣлью преобразовать его. Можно-ли при такихъ условіяхъ въ самой природѣ отыскивать стремленіе къ религіи? Ограниченному существу передъ лицомъ существа безконечнаго приличествуетъ лишь одна роль: повиновеніе. Развѣ возможно допустить, что конечное существо само по себѣ способно постигнуть и охватить безконечное? Лишь въ томъ случаѣ могло бы оно это сдѣлать, если бы было по существу идентично съ безконечнымъ. Защищать подобнаго рода тезисъ значитъ впасть въ пантеизмъ.

Эта аргументація была бы приемлема, отвѣчаютъ философы дѣйствія, если бы человѣкъ состоялъ изъ одного разсудка. Разсудокъ дѣйствительно замѣняетъ отношенія между вещами отношеніями между понятіями; и безспорно вѣрно, что понятія не знаютъ никакихъ другихъ отношеній, кромѣ включенія и исключенія. Разъ человѣкъ и Богъ не тождественны, то съ интеллектуалистической точки зрѣнія отсюда, дѣйствительно, слѣдуетъ, что они внѣшніи другъ по отношенію къ другу. Другими словами, если мы отвер-

*) Essai sur la Sémantique, Paris 1897.

**) См. Maurice Blondel, L'Action. Paris, 1893.

гаемъ пантеизмъ, мы тѣмъ самымъ признаемъ, что религія не можетъ быть для человѣка ничѣмъ инымъ, какъ только внѣшнимъ принужденіемъ.

Но человѣкъ есть не только разсудокъ: онъ кромѣ того, и даже болѣе непосредственно, есть дѣятельность, или, лучше сказать, дѣйствіе, непрерывное движеніе къ такимъ объектамъ, обладаніе которыми способно по его мнѣнію поддержать или расширить его бытіе. И повидимому, условія дѣйствія человѣческаго въ собственномъ смыслѣ этого слова, уже заключаютъ въ себѣ эту своеобразную имманентную связь сверхъестественнаго и естественнаго, это единство безъ поглощенія, которыхъ требуетъ религія и не можетъ представить себѣ разсудокъ.

Дѣйствіе, о которомъ идетъ здѣсь рѣчь, есть собственно воленое дѣйствіе, или дѣйствіе по преимуществу.

По ученію новѣйшей философіи дѣйствія, достаточно человѣку *explicite* пожелать того, что онъ желаетъ *implicite*, т. е. дать себѣ отчетъ въ той цѣли, къ которой естественно стремится его воля и серьезно захотѣть осуществить эту цѣль, чтобы понять, что онъ нуждается въ Богѣ, въ сверхъестественномъ, для реализаціи своего собственного желанія.

Что же такое дѣйствіе? Скажемъ ли мы, что дѣйствуетъ человѣкъ, и что онъ дѣйствуетъ по человѣчески, разъ онъ только утверждаетъ свои силы и старается приспособиться къ внѣшнимъ предметамъ? Цѣль необходима для дѣйствія; и, для того чтобы существовать, для того чтобы опредѣлять собою настоящее дѣйствіе, цѣль эта должна представлять нѣчто иное, чѣмъ тѣ факты, которые сами собою осуществляются въ природѣ согласно ея механическимъ законамъ. Тотъ, кто дѣйствуетъ, смотритъ впередъ и вверхъ. Законы природы, познаніе даннаго, представляютъ для него лишь орудіе для достиженія чего то новаго и лучшаго, чѣмъ то, что произвела бы сама природа.

Чего же хочетъ человѣкъ? Въ чемъ состоитъ первоначальная воля, которая приводитъ въ движеніе все его моральное и интеллектуальное существо? Къ опредѣленію этой первоначальной воли сводится главная проблема человѣческой жизни.

Дѣйствіе имѣетъ своей задачей осуществленіе извѣстнаго

намѣренія. Совершеннымъ дѣйствіемъ можно было бы признать лишь такое, въ которомъ „я могу“ равно „я хочу“. Но рассмотримъ различныя формы человѣческаго и при томъ чисто человѣческаго дѣйствія: дѣятельность научную, личную жизнь, жизнь социальную, моральные поступки. Ни одинъ изъ этихъ видовъ дѣятельности не включаетъ въ себѣ искомаго равенства.

Наука предполагаетъ детерминизмъ; между тѣмъ этотъ послѣдній самъ можетъ быть понятъ нами, лишь какъ такой принципъ, который свободно устанавливается господствующимъ надъ нимъ человѣческимъ разумомъ. Собственное „я“, общество, человечество даютъ человѣку объекты, отвѣчающіе стремленіямъ его воли. Но человѣкъ, поскольку онъ вполне сознательно преслѣдуетъ эти цѣли, не можетъ не желать превзойти ихъ, не можетъ не чувствовать, что они заставляютъ его во что бы то ни стало искать чего-то, лежащаго за ихъ предѣлами.

Такимъ образомъ, дѣйствіе раскрываетъ въ человѣкѣ наличность первоначальной воли, болѣе высокой, чѣмъ всѣ тѣ желанія, которыя ограничиваются вещами этого міра.

Отсюда для человѣческаго сознанія возникаетъ такая альтернатива. Если человѣкъ рѣшается желать только того, что ему дано въ опытѣ, его воля оказывается неудовлетворенной и безсильной. Если же, отрѣшавъ свое наличное желаніе отъ тѣхъ объектовъ, которые не могутъ его удовлетворить, онъ направляетъ его согласно голосу идеальной воли, превосходящей его самого и всю природу, то равновѣсіе между „я хочу“ и „я могу“, составляющее предѣлъ его стремленій, оказывается очевидно не достижимымъ. Или желать и не мочь, или мочь, но до извѣстной степени отказаться отъ желанія: такова альтернатива. Она вызываетъ въ умѣ человѣка идею нѣкотораго бытія, въ одно и то же время и трансцендентнаго, и имманентнаго человѣку: имманентнаго потому, что оно есть собственная воля человѣка, исходный пунктъ его собственного дѣйствія; трансцендентнаго потому, что оно не дано и не можетъ быть дано въ томъ объективномъ мірѣ, въ рамкахъ котораго замыкается человѣка его разсудокъ. Здѣсь мы имѣемъ сверхъестественное въ собственномъ смыслѣ этого слова: жизнь, силу,

бытіе, котораго требуетъ человѣческое дѣйствіе, но котораго это послѣднее само по себѣ не въ состояніи достигнуть.

Выборъ между двумя сторонами этой альтернативы необходимъ, неизбеженъ. Всякое дѣйствіе предполагаетъ его. И выборъ этотъ можетъ быть лишь актомъ вѣры, надежды и любви, т. е. тѣмъ самымъ актомъ, который составляетъ основу религіозной жизни.

Такимъ путемъ религіозная потребность въ собственномъ смыслѣ этого слова приводится въ нерасторжимую связь съ существенными предпосылками человѣческаго дѣйствія. Это уже не есть чисто субъективное данное, которое анализъ, быть можетъ, сумѣетъ разложить и лишитъ всякаго значенія: это условіе человѣческаго дѣйствія и въ то же время условіе всякаго познанія, всякаго сознанія и вмѣстѣ съ тѣмъ предпосылка всѣхъ фактовъ, поскольку мы относимъ эти послѣдніе къ бытію и разсматриваемъ, какъ реальности.

Но религіи состоятъ не только въ этомъ внутреннемъ откровеніи сознанія: онѣ являются намъ въ формѣ догматовъ, которые доставляютъ уму объекты опредѣленныхъ частныхъ вѣрованій и порождаютъ извѣстные обряды. Каково же происхожденіе и значеніе этихъ догматовъ? *).

Если разсматривать ихъ, какъ познаніе въ полномъ и научномъ смыслѣ этого слова, то они, конечно, оказываются несостоятельными съ точки зрѣнія разума, въ особенности съ точки зрѣнія современной науки и современной мысли.

Догматъ, если разсматривать его чисто теоретически, есть положеніе, которое само себя рекомендуетъ, какъ недоказуемое. Но теоретическій разумъ допускаетъ лишь то, что доказано, или можетъ быть доказано тѣмъ или другимъ способомъ. Быть можетъ, кто-нибудь скажетъ, что справедливость догматовъ доказана подлинностью утверждающаго ихъ авторитета? Но современная наука сдѣлала, такъ сказать, своею спеціальностью борьбу со всякими доказательствами отъ авторитета.

Догматъ есть кромѣ того такое положеніе, самая формулировка

*) См. Edouard Le Roy, *Dogme et critique*. Paris, 1907. Ср. Жоржа Тирреля, Фогаццаро.

котораго не можетъ быть сдѣлана вполне ясной и отчетливой. Правда, имена и опредѣленія здѣсь строго выработаны, установлены, фиксированы, и это создаетъ нѣкоторую иллюзію познанія. Но кто же можетъ сказать въ дѣйствительно понятныхъ терминахъ, что онъ разумѣетъ подъ божественной личностью, подъ дѣйствіемъ благодати въ душѣ человѣка? Кто можетъ сказать, что онъ разумѣетъ подъ Богомъ, словами, понятными хотя бы для него самого?

Magst Priester oder Weise fragen,
Und ihre Antwort scheint nur Spott
Ueber den Frager zu sein *).

Наконецъ, если догматы надо принимать буквально, зачѣмъ же закрывать глаза на то, что совершенно очевидно: вѣдь въ этомъ смыслѣ они абсолютно не совмѣстимы съ наукой.

По всѣмъ этимъ основаніямъ вопросъ долженъ быть поставленъ такимъ образомъ: или догматы слѣдуетъ отвергнуть, или же имъ надо придать какой-нибудь иной, не строго теоретическій смыслъ.

Представляетъ-ли эта попытка истолковать догматы не въ смыслѣ чисто теоретическихъ тезисовъ нѣкоторое дерзкое предпріятіе, замѣну обычной точки зрѣнія чѣмъ-то совершенно новымъ?

Наши авторы утверждаютъ, что анализъ догматовъ и изученіе ихъ исторіи приводитъ къ тому выводу, что догматы сами не выдаютъ себя за познанія, по крайней мѣрѣ за познанія положительные и адекватныя. Значеніе ихъ, прежде всего, отрицательно. „Non hoc a me, Fratres, expectatis, говоритъ блаженный Августинъ, ut explicem vobis quomodo cognoscat Deus. Hoc solum dico: Non sic cognoscit ut homo“ **).

Можно ли признать положительнымъ, яснымъ и отчетливымъ понятіемъ понятіе божественной личности? Сочетаніе этихъ двухъ словъ повергаетъ разумъ человѣческій въ бездну противорѣчій. Ясно говорить этотъ догматъ только одно, — что Бога нельзя пред-

*) „Спроси священниковъ, спроси мудрецовъ, — отвѣтъ ихъ покажется лишь насмѣшкой надъ спрашивающимъ“. Гете. Фаустъ.

**) „Не ожидайте отъ меня, братіе, что я объясню вамъ, какъ познаетъ Богъ. Одно только скажу: не такъ познаетъ онъ, какъ человѣкъ“.

ставлять себя въ видѣ вещи, въ видѣ объекта, аналогичнаго тѣмъ, которые мы познаемъ при посредствѣ нашихъ чувствъ. Такъ, св. Тома Аквинскій, вѣра котораго чувствовала себя стѣсненной рамками схоластическаго формализма, утверждаетъ, что догматы опредѣляютъ божественныя вещи отрицательно, *via remotionis*, т. е. устраняя такія опредѣленія, которыя имъ не приличествуютъ.

Но если мы постигаемъ нѣкоторое бытіе только при помощи отрицательныхъ опредѣленій, значитъ-ли это, что мы получаемъ въ результатѣ чисто абстрактное утвержденіе, безъ всякаго дѣйствительнаго содержанія?

По ученію Лейбница, смутное и неопредѣлимое не всегда есть чистый нуль; совершенно правомѣрно допущеніе, что объ известной вещи мы имѣемъ дѣйствительную идею, хотя и не можемъ мыслить ее отчетливо, особенно когда дѣло идетъ о такихъ предметахъ, которые по самому существу своему выходятъ изъ рамокъ нашихъ понятій.

Въ дѣйствительности мы живемъ какъ разъ тѣми понятіями, которыя мы постигаемъ смутно. Послѣднія руководятъ и нашими дѣйствіями, и даже самымъ научнымъ изслѣдованіемъ, которое въ сущности есть не что иное, какъ усиліе превратить такія смутныя понятія въ отчетливыя идеи.

Разсматриваемые съ практической и моральной точки зрѣнія, догматы снова становятся ясными и положительными. Что такое божественная личность? Разсудкомъ я не могу этого объяснить. Но я непосредственно понимаю такое предписаніе: относитесь къ Богу такъ, какъ вы относитесь къ личности *).

Если догматъ есть прежде всего практическое предписаніе, то изъ этого еще не слѣдуетъ, что тѣ теоретическія формы, въ которыхъ догматы обыкновенно представляются людьми, заслуживаютъ пренебреженія или совершенно безразличны.

Формы эти необходимы: человѣческое дѣйствіе не есть нѣчто, обособленное отъ мысли, точно такъ же, какъ и реальная мысль неотдѣлима отъ дѣйствія. То дѣйствіе, на которое опирается догматъ, есть дѣйствіе-мысль, дѣйствіе единое съ идеей; и хотя эта

послѣдняя не ясна, что неизбѣжно при несоотвѣтствіи ея объекта силамъ нашего разсудка, тѣмъ не менѣе она начертана въ насъ интеллектуальной интуиціей, даетъ толчекъ нашей мысли, является источникомъ нашихъ взглядовъ и представлений. Такимъ образомъ догматъ не есть чисто практическое предложеніе, онъ содержитъ въ себѣ также теоретическій элементъ. Буква имѣетъ силу съ точки зрѣнія самого духа.

Приходится признать поэтому вполне естественнымъ и полезнымъ, что буква выдвигается впередъ и развивается.

Чистая, отдѣленная отъ всякихъ представлений, интуиція не улавливается сознаніемъ, и не можетъ быть сообщена другимъ людямъ. Нашъ языкъ съ его безпредѣльнымъ богатствомъ, наша наука съ ея системою символовъ, самый нашъ внѣшній міръ съ безконечно сложною сѣтью тѣхъ отношеній, изъ которыхъ онъ складывается,—все это лишь знаки, избранные человѣкомъ для того, чтобы отмѣчать свои впечатлѣнія и передавать ихъ себѣ подобнымъ. Каждая мысль стремится выразиться, каждая дѣятельность создать формы.

Самъ догматъ излучаетъ, такимъ образомъ, изъ себя тѣ формы, которыя позволяютъ человѣку фиксировать его передъ сознаніемъ и обсуждать его вмѣстѣ съ себѣ подобными.

И согласно основному закону сознанія, формы эти, для того чтобы осуществить ту познаваемость и передаваемость, орудіями которыхъ онѣ призваны служить, приспособляются къ категоріямъ, уже имѣющимся въ сознаніи воспринимающихъ людей. Духъ въ этомъ случаѣ совершенно подобенъ тѣлу: онъ питается лишь такими веществами, которыя способны стать его собственнымъ веществомъ.

Вотъ почему спекулятивныя теоріи, облакающія собою догматы съ цѣлью сдѣлать ихъ доступными воображенію и познанію, содержать въ каждую данную эпоху тѣ научныя и философскія идеи, которыя отвѣчаютъ состоянію человѣческой мудрости. Можно ли упрекать человѣка за то, что онъ посвящаетъ Богу лучшіе плоды своего интеллектуальнаго труда?

Но во всякомъ случаѣ исторія догматовъ должна постоянно напоминать человѣку, что проявленія божества носятъ существенно

*) Le Roy, Dogme et critique, стр. 25.

практический характер, и что их подлинное значение безусловно превышает все те иллюстрации и объяснения, на которые способны человек. Интеллектуальная деятельность, которая по самому существу своему ограничена всегда условиями познаваемости, присущими данному обществу, не может в области религиозных догматов дать ничего, кроме символов, кроме языка, всегда полезного, но вместе с тем подлежащего совершенствованию, имѣющего лишь провизорное значение.

* * *

Так строятся в настоящее время—скорѣе параллельно, чѣмъ совместно—философія науки и философія религіи, опирающіяся и та, и другая на предпосылки человеческого дѣйствія. Сопоставляя между собой эти двѣ философіи, мы находимъ, что снѣ достаточно согласуются между собой, для того чтобы ихъ можно было объединить въ одну подъ именемъ философіи дѣйствія.

Въ двухъ областяхъ понятіе жизни разсматривается, какъ основное. Въ двухъ областяхъ жизнь, осознавъ себя, выражается въ символахъ, построенныхъ разсудкомъ, въ формахъ, въ одно и то же время устойчивыхъ и измѣнчивыхъ, аналогичныхъ тѣмъ временно упрочивающимся типамъ, которые отмѣчаютъ собою этапы развитія природы.

Но это одна и та же жизнь, жизнь человеческая въ специфическомъ и высшемъ смыслѣ этого слова, жизнь, которая въ обѣихъ своихъ областяхъ есть задача, подлежащая осуществленію. Философія дѣйствія представляетъ изъ себя, такимъ образомъ, какъ бы общій стволъ, отъ котораго отвѣтвляются наука и религія. Различіе между ними столь же понятно, какъ и ихъ взаимная связь. Ибо человеческая активность, въ собственномъ смыслѣ этого слова, имѣетъ двѣ существенныя формы: интеллектуальную и волевою.

Наука есть раскрытіе первой, религія второй. Міръ, объектъ науки, и Богъ, объектъ религіи, несмотря на всю ихъ несоизмѣримость, соединяются между собой въ человекѣ, черезъ котораго единая природа становится причастной и тому и другому.

Эта философія позволяетъ, по мнѣнію ея представителей, по-

нять связь между религіей и наукой въ смыслѣ болѣе внутреннемъ и духовномъ, чѣмъ это возможно для чисто разсудочныхъ системъ.

Наука доставляетъ человеку средства для внѣшняго дѣйствія. Благодаря ей, человекъ въ состояніи переводить свою волю въ дѣйствія, все болѣе и болѣе приспособленные къ тому, чтобы осуществить ее въ материальномъ мірѣ.

Но совершенно естественно, что человеческая активность, наделенная такою способностью, старается уяснить себя своей основной принципъ и свою цѣль. Поставивъ себя такой вопросъ, она тѣмъ самымъ вступаетъ въ область религіи. Религія есть высшая мудрость, указующая человеческой дѣятельности достойную ея цѣль, и дающая ту внутреннюю силу, которая необходима для того чтобы дѣйствительно желать этой цѣли и успѣшно достигать ее.

Развивая такимъ образомъ идею религіи и идею науки, разумъ находитъ, что онѣ идутъ навстрѣчу другъ другу.

Послѣднее слово науки есть сведеніе природы къ доступнымъ для разсудка символамъ, при помощи которыхъ человекъ получаетъ возможность распоряжаться природой.

Какими бы возвышенными ни казались те предметы, посредствомъ которыхъ объясняется строй вселенной, они лишь сознаются человекомъ, но не совпадаютъ съ его собственной сущностью. Размышляющій человекъ задаетъ себя вопросъ, какую цѣнность имѣютъ они для него, долженъ ли онъ пасть передъ ними ницъ или использовать ихъ, какъ свое орудіе. Человекъ, особенно человекъ современный, сознающій все величіе жизни, и въ частности все обаяніе жизни моральной и религиозной, пользуется своимъ интеллектомъ, для того чтобы изслѣдовать притязанія самаго этого интеллекта. Отъ имени того скрытаго смысла истины, который составляетъ послѣднюю основу разума, онъ спрашиваетъ, представляетъ ли интеллектъ, въ томъ видѣ, какъ онъ осуществляется въ наукѣ, нѣчто самодовлѣющее и способное ли онъ удовлетворить человеческое сознаніе. Но поставить этотъ вопросъ значитъ уже постигать возможность религіи.

Со своей стороны, религія хочетъ сдѣлать изъ человека сотрудника Бога. Она отнюдь не презираетъ человеческихъ способностей. Она ждетъ отъ человеческого разума, чтобы онъ примѣнилъ свой

языкъ, совокупность своихъ знаковъ и формулъ, съ цѣлью возможно глубоко, вѣрно и удачно выразить то, что по существу своему превосходитъ всякій языкъ человѣческій. Но это еще не все: назначеніе религіи, очевидно, не ограничивается тѣмъ, чтобы создать въ душѣ индивидуумовъ своеобразную замкнутую и уединенную жизнь. Богъ находится не за предѣлами міра, онъ дѣйствуетъ въ самомъ мірѣ. Религія ждетъ поэтому отъ человѣка, чтобы, опираясь на науку, доставляющую ему матерьяльную силу, онъ въ свою очередь способствовалъ пришествію царствія Божія.

При такомъ пониманіи, отношеніе религіи къ наукѣ соединяетъ въ себѣ, по мнѣнію интересующихъ насъ мыслителей, два на первый взглядъ противоположныя, но въ данномъ случаѣ одинаково необходимыя условія: существенное единство и взаимную независимость.

Единство науки и религіи осуществляется въ человѣческомъ дѣйствіи, изъ котораго обѣ онѣ возникаютъ, и которое находитъ въ нихъ средства, позволяющія ему реализоваться во всей своей полнотѣ.

Независимость ихъ гарантируется присущей всякой жизни способностью совмѣщать въ себѣ одновременно такія линіи развитія, которыя кажутся несомѣстными, если ихъ разсматривать исключительно теоретически, въ формѣ понятій. Тѣ противорѣчія, которыя аналитикъ находитъ въ сердцѣ человѣческомъ, представляются ему необъяснимыми. Но они существуютъ лишь для его абстрактной логической точки зрѣнія. Въ дѣйствительности, это лишь различныя проявленія единой жизни. Жизнь терпима: она даетъ существовать всему, что способно существовать. Повидимому, она даже съ особеннымъ удовольствіемъ допускаетъ сосуществованіе крайностей и того, что мы называемъ противоположностями.

Наука и религія представляютъ два момента человѣческой жизни. Первая есть жизнь въ своемъ устремленіи къ вѣншему міру; вторая есть та же самая жизнь, но обратившаяся къ своему основному началу, къ началу всякой жизни, и здѣсь черпающая силы для того, чтобы безконечно превосходить самое себя. Различіе между этими двумя линіями развитія таково, что онѣ ни въ коемъ случаѣ не могутъ противорѣчить другъ другу. Практически каждая изъ нихъ можетъ разсматриваться, какъ независимая и автономная.

Правда, наука и религія неизбежно сталкиваются между собою въ одномъ пунктѣ: въ оцѣнкѣ тѣхъ формъ и понятій, которыя относятся къ естественнымъ фактамъ. Но согласно философіи дѣйствія ни для религіи, ни даже для науки понятія эти не являются адекватными выраженіями. Наличие двухъ болѣе или менѣе различныхъ системъ символовъ не представляетъ чего-то абсолютно недопустимаго съ точки зрѣнія человѣческаго разума, который до извѣстной степени мирится съ подобнаго рода явленіемъ даже въ области самой науки; но попытки согласить символы религіи съ символами науки могутъ въ наши дни, по примѣру прежнихъ временъ, совершаться безъ всякихъ урѣзокъ религіи. Разъ существующіе переводы извѣстнаго древняго автора устарѣли, мы можемъ снова перевести его на современный языкъ, но отъ этого мысли его нисколько не измѣнятся.

III.

КРИТИЧЕСКІЯ ЗАМѢЧАНІЯ.

Философія дѣйствія представляетъ изъ себя попытку, заслуживающую самаго серьезнаго вниманія. Она стремится найти въ сознаніи, въ бытіи, какъ оно намъ непосредственно дано, принципъ болѣе глубокой, чѣмъ интеллектъ, способный устранить тѣ противоположности, передъ которыми интеллектъ безсильнъ, и, такимъ образомъ, сочетать основное единство различныхъ способностей нашей души съ ихъ свободнымъ и полнымъ развитіемъ. Этой философіи, еще молодой, несмотря на то, что она зародилась подъ сѣнью классическихъ системъ, предстоить, быть можетъ, великая будущность. Возможно, что она сумѣетъ все лучше и лучше удовлетворять умы, жаждущіе познанія и въ то же время глубокой, яркой и благородной жизни. Но въ своей теперешней формѣ она, повидимому, способна лишь очень несовершенно разрѣшать тѣ трудности, которыя встаютъ на ея пути.

И прежде всего: является ли то согласіе религіи съ наукой, которое она устанавливаетъ, столь реальнымъ, столь очевиднымъ какъ это кажется съ перваго взгляда?

Дѣятельность, говорятъ намъ, есть общій источникъ какъ науки, такъ и религіи. Но о какой дѣятельности идетъ здѣсь рѣчь?

Быть можетъ, имѣется въ виду просто дѣятельность, безъ всякаго дальнѣйшаго опредѣленія? Но тогда возникаетъ цѣлый рядъ вопросовъ. Какова цѣнность такой неопредѣленной дѣятельности? Чѣмъ отличается такая дѣятельность отъ простой способности къ измѣненію, и даже отъ механическихъ силъ, которыя создаютъ движенія безъ всякой опредѣленной цѣли? Тотъ фактъ, что движеніе сопровождается сознаниемъ, самъ по себѣ еще недостаточенъ, для того чтобы сообщить этому движенію высшую цѣнность, способную соединить съ наукой религію. Если съ точки зрѣнія разсматриваемой дѣятельности сознание есть только пассивное ощущеніе, только эпифеноменъ, то наличность его имѣетъ чисто теогетическій интересъ.

Правда, этой трудности можно избѣжать, если принять за основу не любую неопредѣленную дѣятельность, а дѣятельность человѣческую, какъ таковую, т. е. ту опредѣленную дѣятельность, которую человѣкъ долженъ осуществлять, для того чтобы быть настоящимъ человѣкомъ, чтобы до конца выполнить свое человѣческое назначеніе. Но тогда мы, повидимому, избѣгаемъ одного подводнаго камня лишь для того, чтобы тотчасъ же наткнуться на другой.

Человѣческая дѣятельность, говорятъ намъ, обладаетъ двоякимъ назначеніемъ, двоякимъ направленіемъ: она есть интеллектъ и она есть воля. Развиваясь какъ интеллектъ, она создаетъ науку; осуществляясь какъ воля, она стремится къ религіи. Отношеніе между религіей и наукой сводится, такимъ образомъ, къ отношенію между интеллектомъ и волей. Но въ этомъ случаѣ трудность только перемѣщается. Ибо вопросъ объ отношеніи интеллекта къ волѣ, даже если разсматривать ихъ обоихъ не какъ законченныя свойства, а какъ дѣйствительныя активности духа, остается смутнымъ и допускаетъ различныя рѣшенія. И тотъ дуализмъ, который мы хотѣли превзойти, перенося вопросъ изъ области понятій въ область дѣйствія, можетъ снова возникнуть здѣсь со всѣми присущими ему трудностями.

Но оставимъ въ сторонѣ тотъ способъ примиренія религіи и

науки, который предлагаетъ философія дѣйствія. Можно ли, по крайней мѣрѣ, сказать, что философія эта даетъ вѣрную теорію религіи и науки, взятыхъ въ отдѣльности?

Философія дѣйствія можетъ сколько угодно умножать свои остроумные анализы и разсужденія, — она едва ли убѣдитъ когда-либо ученыхъ, что наука не только изобрѣтаетъ всѣ понятія, всѣ измѣренія, прилагаемыя ею къ явленіямъ, но фабрикуетъ и сами эти явленія. Стремясь доказать, что всѣ наши познанія являются и неизбѣжно навсегда останутся относительными, современная наука сама приводитъ все новыя и новыя данныя, обнаруживающія произвольное вмѣшательство человѣка во всѣ научныя операціи. Но, если мы захотимъ довести эту цѣпь доказательствъ до конца и выведемъ заключеніе, что самый фактъ есть человѣческое изобрѣтеніе, наука навѣрное запротестуетъ. Запротестуетъ потому, что фактъ есть, нѣкоторымъ образомъ, бытіе въ себѣ и въ то же время нѣчто, не соизмѣримое съ нашими единицами мѣры: намъ придется затрачивать громадныя усилія, для того чтобы опредѣлить фактъ, и все же получаемые такимъ образомъ результаты представляютъ всегда приблизительныя, несовершенныя, провизорныя познанія.

Съ другой стороны, ученый не можетъ допустить, что разумъ, создавая научныя символы, дѣйствуетъ совершенно произвольно, что выработанныя имъ формулы представляютъ чистыя условности. Эти операціи регулируются извѣстными интеллектуальными принципами, онѣ вводятъ въ наше отношеніе къ вещамъ элементъ познаваемости, онѣ отвѣчаютъ тому идеалу, который мы преслѣдуемъ. Однимъ словомъ, ими предполагается то, что мы называемъ разумомъ, смысломъ бытія, порядкомъ, гармоніей.

Вотъ почему научный прагматизмъ, развиваясь, оказывается не въ состояніи удержатъ свои основныя позиціи и мало-по-малу возвращается къ признанію бытія, разума, къ основамъ классической теоріи науки.

Но кто знаетъ, возразятъ намъ, быть можетъ сама объективная реальность есть чистое дѣйствіе, непрерывный потокъ, нѣчто по существу своему непостоянное? •

Современная эволюціонистская наука готова встрѣтиться лицомъ

къ лицу съ подобнаго рода реальностью. Стремясь дисциплинировать ее, она не может отказаться отъ своихъ идей бытія, факта и объективности. Она ставитъ своей задачей констатировать и отмѣтить состояніе вещей въ каждый данный моментъ времени, для того, чтобы потомъ связать между собой такіа послѣдовательныя состоянія при помощи законовъ. Безспорно, экспериментальная удача есть единственный критерій истины. Но ученый не заключаетъ на этомъ основаніи, что будущее неопредѣлимо, и что оно, быть можетъ, само создастъ фактъ, который оправдаетъ наши построения. Даже тамъ, гдѣ вѣра находится въ числѣ условий, необходимыхъ для совершенія явленія, онъ отстаиваетъ свою детерминистскую точку зрѣнія, ибо онъ рассматриваетъ самую эту вѣру, какъ возникающую согласно законамъ.

Другими словами, по мѣрѣ того, какъ наука отчетливѣе сознаетъ условія своей собственной дѣятельности, она не только не приближается къ послѣдовательному прагматизму, но удаляется отъ него и вообще отъ философіи, ставящей дѣйствіе впереди пониманія.

Но остается ли по крайней мѣрѣ религія самой собою при томъ ея пониманіи, которое развиваетъ философія дѣйствія?

Устанавливается принципиально, что все то, что обращается къ разуму, можетъ быть лишь выраженіемъ, символомъ, носителемъ религіи, но не самою религіей. Собственной областью религіи является при такомъ пониманіи вопроса исключительно практика, жизнь.

Но, въ дѣйствительности, всякое религіозное чувство или дѣйствіе облакаетъ собою извѣстныя теоретическія идеи, понятія, познанія. Что же останется, если мы изъ религій, какъ онѣ намъ фактически даны, на самомъ дѣлѣ удалимъ всякій интеллектуальный элементъ?

Далѣе, подобно Діогену, который доказывалъ истинность движенія самымъ фактомъ его существованія, намъ демонстрируютъ наличность въ душѣ человѣческой начала, не покрывающагося понятіями. Человѣкъ дѣйствуетъ и дѣйствіе не сводимо къ понятію.

Но что же такое это дѣйствіе? Мы должны имѣть о немъ нѣ-

которое представленіе для того, чтобы можно было признать его основой религіи.

Мы имѣемъ въ виду, заявляютъ намъ глубокомысленные философы, человѣческое дѣйствіе во всемъ его объемѣ. Это не какое либо специальное проявленіе той или другой способности: это существо въ его цѣломъ, объединяющее всѣ присущія ему силы въ стремленіи къ своей цѣли. Истины, которыя мы начали переживать такимъ образомъ, стремясь быть вполне самими собой, будучи замѣчены и переработаны разсудкомъ, становятся догматами и объектами вѣрованія.

Это стремленіе человѣка соединить и сочетать всѣ свои силы, для того чтобы выполнить свое назначеніе, безспорно, имѣется въ наличности. Но интеллектъ играетъ въ этомъ совокупномъ дѣйствіи не меньшую роль, чѣмъ другія способности, и роль его неизбѣжно заключается въ томъ, чтобы контролировать при помощи своихъ понятій дѣятельность другихъ способностей. Здѣсь уже нельзя говорить о практикѣ, какъ о чемъ-то независимомъ отъ теоріи.

Быть можетъ, возможно удовольствоваться указаніемъ на специфически волевую активность? Но воля требуетъ цѣли; и мы отнюдь не даемъ формулы, сколько-нибудь постижимой для разума, когда говоримъ о волѣ, которая самое себя ставитъ цѣлью и ничего не преслѣдуетъ кромѣ своего собственного принципа.

Всѣ эти остроумныя теоріи стараются найти дѣйствіе, какъ нѣчто самодовлѣющее, независимое отъ всѣхъ тѣхъ понятій, которыми мы пытаемся объяснить или оправдать его, дѣйствіе чистое, дѣйствіе въ себѣ.

Но это означаетъ лишь одно: что сторонники рассматриваемыхъ теорій волею или неволею возвращаются къ совершенно неопредѣленному прагматизму. Къ прагматизму человѣческому, если высшей нормой признается человѣческое дѣйствіе, взятое въ себѣ. Къ прагматизму божественному, если идеаль—дѣйствіе божества, рассматриваемое внѣ всѣхъ тѣхъ интеллектуальныхъ опредѣленій, которыя должны составлять основу человѣческаго дѣйствія.

Дѣйствіе для дѣйствія и посредствомъ дѣйствія; чистая практика, быть можетъ и порождающая понятіе, но сама по себѣ не зависящая ни отъ какого понятія! Едва-ли такой абстрактный

прагматизмъ заслуживаетъ еще имени религіи. Очевидно, мы попадаемъ въ безвыходный тупикъ, пытаясь найти въ практикѣ, отдѣленной отъ теоріи, сущность и единственный истинный принципъ религіозной жизни?

Въ дѣйствительности, извѣстное вѣрованіе, присоединяясь къ данному акту, какъ разъ и дѣлаетъ изъ него актъ религіозный. Такъ называемые „символы“ и „носители“ являются на дѣлѣ неотъемлемой составной частью религіи.

Глава IV.

ВИЛЬЯМЪ ДЖЕМСЪ О РЕЛИГІОЗНОМЪ ОПЫТѢ.

I. Ученіе В. Джемса о религіи.—Точка зрѣнія В. Джемса религія, какъ личная и внутренняя жизнь. — Методъ: радикальный эмпиризмъ.—Психо-физиологическая почва, порождающая религіозное чувство. Мистицизмъ. Религіозный опытъ въ собственномъ смыслѣ этого слова; элементарное вѣрованіе.—Цѣнность религіознаго опыта. Прагматическая точка зрѣнія. Теорія подсознательнаго „я“, какъ научный опорный пунктъ. Сверхъ-вѣрованіе.

II. Ученіе В. Джемса объ отношеніи между религіей и наукой.—Религія и наука—два ключа къ сокровищницѣ природы.—Психологія поля сознанія на мѣсто психологіи состояній сознанія.—Религія отличается отъ науки, какъ конкретное отъ абстрактнаго.

III. Критическія замѣчанія.—Интересная попытка возстановить права религіи на природу человѣка, и неприступная позиція по отношенію къ наукѣ.—Слабый пунктъ: имѣетъ-ли религіозный опытъ объективное значеніе? Универсальный субъективизмъ не можетъ быть признанъ рѣшеніемъ вопроса. — Вѣра—интегральный элементъ всякаго опыта. — Существенная роль символовъ. — Значеніе соціальной стороны религій.

Въ то время какъ теологи, ученые и философы — умы, буруемые жаждой опредѣленій, разсужденій, доказательствъ—изнемогали отъ усилій доказать логическую возможность религіи, науки и ихъ взаимнаго согласія, во всѣ времена находились люди, въ глазахъ которыхъ всѣ эти утонченныя изслѣдованія были совершенно излишни, ибо они жили убѣжденіемъ, опирающимся на та-

кой принципъ, который по своему значенію гораздо выше всякихъ разсужденій: на принципъ опыта. Это, такъ называемые, мистики. Для нихъ объекты религіи даны съ такою же непосредственной достовѣрностью, съ какою даны ученому тѣ факты, законы которыхъ онъ отыскиваетъ.

Духъ мистики встрѣчается въ нѣкоторыхъ современныхъ ученіяхъ, чуждыхъ конфессіональнымъ интересамъ, жаждущихъ прежде всего проникнуться живою реальностью религіозныхъ переживаній. Лучшимъ выраженіемъ этого направленія является ученіе о религіозномъ опытѣ въ томъ видѣ, какъ оно изложено извѣстнымъ ученымъ психологомъ, глубокимъ и тонкимъ мыслителемъ, блестящимъ числителемъ, Вильямомъ Джемсомъ *).

I.

УЧЕНІЕ В. ДЖЕМСА О РЕЛИГІИ.

Какую точку зрѣнія должны мы избрать, если хотимъ схватить въ религіяхъ то, что въ нихъ есть характернаго и существеннаго? Изъ двухъ сторонъ, которыми обладаетъ религія — стороны внѣшней и внутренней, — только послѣдняя является по мнѣнію Вильяма Джемса основной. Нѣтъ нужды, что хронологически религіи сначала осуществлялись, какъ учрежденія, а потомъ уже начинали развиваться, какъ внутренняя личная жизнь: вѣдь, въ сущности, причиною самихъ учреждений послужили творенія религіозныхъ геніевъ. Во всякомъ случаѣ, съ теченіемъ жизни личная религія отодвинула на задній планъ учрежденія, и въ наши дни эти послѣднія не могли бы удержаться, если бы не находили себѣ опоры въ душахъ вѣрующихъ и благочестивыхъ людей.

Итакъ Вильямъ Джемсъ изучаетъ религіи съ психологической точки зрѣнія не потому только, что психологія есть вообще его

*) William James, The varieties of religious experience, 1902. (Имѣется русскій пер. подъ редакціей Лурье: „Многообразіе религіознаго опыта“). The will to believe, 1904. (Русск. пер. „Зависимость вѣры отъ воли“ и т. д., пер. С. И. Церетелли. СПб. 1904).

спеціальность, но потому также, что въ личной религіозности онъ видитъ основы всякой религіи.

Онъ примѣняетъ тотъ методъ, который по его убѣжденію принадлежитъ психологіи въ собственномъ смыслѣ этого слова, и который можно назвать радикальнымъ эмпиризмомъ. Слово это употребляемое обыкновенно для обозначенія извѣстной системы, можетъ быть удержано, какъ характеристика метода, также и тѣмъ, кто отбрасываетъ всякія системы. Слишкомъ долго старались навязать психологіи атомистическую гипотезу, разыскивая среди данныхъ сознанія такъ называемые «простые» факты или психическіе атомы, между которыми можно было бы установить связи, аналогичныя законамъ физическаго міра. Но такихъ элементовъ въ психикѣ нѣтъ и не можетъ быть. Это изобрѣтенія духа системы. Въ психологіи дано всегда лишь извѣстное поле сознанія, охватывающее собою нѣкоторую подвижную и непрерывную множественность. Лишь въ этой единственно реальной формѣ мы должны брать религіозныя явленія.

Сначала надо разсмотрѣть психологическое цѣлое, часть котораго они составляютъ, затѣмъ мало-по-малу отдѣлить ихъ отъ сопровождающихъ явленій и родственныхъ видовъ и такимъ образомъ достигнуть точнаго опредѣленія элемента религіознаго въ собственномъ смыслѣ этого слова.

Когда эта задача выполнена, возникаетъ другая: надо опредѣлить значеніе факта, извлеченнаго такимъ образомъ путемъ анализа.

1. ПРИРОДА РЕЛИГІОЗНАГО ОПЫТА.

Можетъ показаться, что религіозные факты единственные въ своемъ родѣ, и долгое время ихъ трактовали именно такимъ образомъ. Но факты совершенно своеобразные были бы фактами подозрительными: прогрессъ познанія позволяетъ намъ обыкновенно установить непрерывность тамъ, гдѣ поверхностное наблюденіе наводитъ на мысль о непреодолимой пропасти. Религіозныя явленія не изъяты изъ этого закона непрерывности. Они принадлежатъ къ

классу явленій, опредѣляемому все съ большей и большей точностью, къ классу модификаціи личности.

Изученіе этихъ явленій у такихъ субъектовъ, у которыхъ они выражены съ особенной яркостью, напримѣръ, у нѣкоторыхъ нервно больныхъ или склонныхъ къ мистицизму людей, показываетъ, что всякой вообще человѣческой природѣ присущи черты, составляющія основу религіознаго сознанія.

Такъ, галлюцинаціи представляютъ у нѣкоторыхъ людей чрезвычайно интересный случай: вмѣсто того, чтобы достигнуть своего полнаго развитія, которое обнаруживается въ появленіи передъ даннымъ субъектомъ извѣстнаго конкретнаго предмета, подобнаго воспринятымъ ранѣе при помощи органовъ чувствъ, галлюцинація останавливается на болѣе ранней стадіи: субъектъ чувствуетъ присутствіе реальности, при чемъ однако ему не является никакого опредѣленнаго или хотя бы неопредѣленнаго образа. Это голое присутствіе вызываетъ вѣру, а эта вѣра опредѣляетъ собою дѣйствія. Такой же характеръ носятъ кантовскіе моральные императивы: не будучи ни въ коемъ случаѣ объектами чувственного представленія или хотя бы теоретическаго познанія, они вызываютъ въ душѣ человѣческой практическую, дѣйственную вѣру.

Аналогичныя состоянія испытываютъ нѣкоторые мистики. Объектъ, который они воспринимаютъ, какъ божественное бытіе, но о которомъ не имѣютъ ни малѣйшаго представленія, имъ данъ, какъ нѣчто реальное, и воздѣйствуетъ на ихъ сердце и волю. И чувство этой реальности и этого воздѣйствія только усиливается у нихъ отъ того, что въ данномъ объектѣ они видятъ «чистую» реальность освобожденную отъ всякаго чувственного образа.

Это чувство присутствія, при отсутствіи всякаго объекта, даннаго чувственнымъ воспріятіемъ, никогда не было, говоритъ Вильямъ Джемсъ, сколько-нибудь удовлетворительно объяснено рационализмомъ. У субъекта, испытывающаго его, оно удерживается, несмотря на всѣ аргументы, приводимые въ пользу того, чтобы считать его иллюзорнымъ: такова вѣра въ реальность объектовъ чувственного воспріятія. Но патологическіе случаи, повидимому, лишь по степени отличаются отъ явленій нормальной жизни. Во всякомъ случаѣ, приходится допустить, что человѣкъ обладаетъ

нѣкоторымъ чувствомъ реальности, отличнымъ отъ того, которое содержится въ его обычныхъ ощущеніяхъ.

Другой путь къ религіозному сознанию представляетъ тотъ естественный оптимизмъ или естественный пессимизмъ, интересное развитіе которыхъ наблюдается у нѣкоторыхъ нервно больныхъ.

Всѣхъ людей можно подраздѣлить на двѣ категоріи: на такихъ, которымъ достаточно было родиться одинъ разъ, для того чтобы быть счастливыми, и на такихъ, которые, родившись несчастными, нуждаются въ новомъ рожденіи, — на „однажды рожденных“ и „дважды рожденных“ („once born“ and „twice born“ characters“).

Первые—это естественные и коренные оптимисты. Въ ихъ глазахъ міръ управляется благодѣтельными силами, умѣющими извлекать добро изъ самаго зла. И эта оптимистическая вѣра даетъ человѣку чудесную силу побѣдить зло и достигнуть счастья.

Прирожденнымъ оптимистамъ природа противопоставляетъ пессимистическіе темпераменты. Эти послѣдніе одержимы чувствомъ неустрашимого несчастья. Всякое дѣйствіе, всякое существованіе завершается по ихъ мнѣнію крушеніемъ. Всѣ предметы нашихъ желаній кажутся имъ не нужными, всѣ источники нашихъ радостей ничтожными. И прежде всего, размышленіе надъ своими собственными дѣйствіями, надъ своими собственными мыслями и тайными желаніями заражаетъ ихъ жесточайшей изъ всѣхъ болѣзней: сомнѣніемъ. „Worry“, т. е. постоянная внутренняя тревога, упорное самоугрызеніе,—вотъ то скрытое несчастье, которое повсюду преслѣдуетъ ихъ. Какъ освободиться отъ него? Меланхоликъ ясно чувствуетъ, что прелесть жизни есть даръ, независящій отъ нашихъ усилій, что наслаждаться имъ могутъ только избранные. Поэтому излеченіе ихъ, если только оно вообще возможно, можетъ быть ниспослано лишь сверхъестественными силами.

Нѣкоторые нервно больные обладаютъ любопытной особенностью, называемой раздвоеніемъ личности. Въ нихъ имѣется два „я“: одно пессимистическое, другое оптимистическое, одно посредственное, другое богато одаренное. И они не въ состояніи свести къ единству эти два своихъ хартктера. Образчикомъ можетъ послужить та двойственность, которую находилъ въ себѣ св. Павелъ

и которую онъ выразилъ въ извѣстныхъ словахъ: „Я не дѣлаю того добра, котораго хочу; но я дѣлаю то зло, котораго не хочу“.

Наконецъ, внезапныя „обращенія“, „revivals“, охватывающія зачастую цѣлую группу лицъ сразу, стоятъ въ связи съ явленіемъ, относящимся къ числу нервно-психическихъ заболѣваній: съ замѣщеніемъ, болѣе или менѣе быстрымъ и полнымъ, одной личности другой въ предѣлахъ одного и того же сознанія.

Такимъ образомъ религіозныя явленія въ человѣческой психикѣ не представляютъ чего-либо случайнаго и чуждаго; они принадлежатъ къ классу явленій, вытекающихъ изъ самой природы чело-вѣка.

Если религіозныя явленія сходны съ нѣкоторыми патологическими состояніями, то это вовсе не означаетъ еще, что они тождественны съ этими послѣдними. Геніальность, какъ и всякое превосходство, также имѣетъ своей предпосылкой нарушеніе равновѣсія организма и сопровождается ненормальными проявленіями. Концентрировать свою энергію на одной способности значитъ лишить энергіи другія способности; превосходство въ одной области предполагаетъ слабость и недостатокъ въ другихъ. По мѣрѣ того какъ религія все болѣе и болѣе проникается энтузіазмомъ, она необходимо становится нарушеніемъ равновѣсія, безуміемъ.

Религіозныя явленія нельзя опредѣлять тѣми состояніями организма, которыя ихъ сопровождаютъ, ибо эти послѣднія, насколько мы можемъ судить, бываютъ одинаковыми для явленій, играющихъ въ нашей жизни безконечно различную роль. Религію слѣдуетъ брать въ ней самой, какъ непосредственное чувство, возникающее въ сознаніи.

Чувство это не поддается описанію. Разсматриваемое извнѣ, оно, какъ и все, разсматриваемое извнѣ, подходитъ къ той или другой категоріи разсудка: смотрѣть извнѣ значитъ сравнивать. Но для переживающаго его субъекта оно есть нѣчто единственное въ своемъ родѣ, обладаетъ ни съ чѣмъ несравнимыми оригинальностью, богатствомъ и полнотой; никто не имѣетъ права говорить о немъ, кромѣ тѣхъ, которые испытали его на дѣлѣ.

Поскольку возможно при помощи слова дать нѣкоторое представленіе объ этомъ состояніи, оно есть чувство внутренней совер-

шенной гармоніи, мира и радости,—чувство, что все идетъ хорошо внѣ насъ и въ насъ. Къ тому же это не пассивное и инертное чувство. Это сознание своей причастности нѣкоторой болѣе могучей, чѣмъ мы, силѣ и стремленіе содѣйствовать ей въ дѣлѣ любви, согласія и мира. Однимъ словомъ, это вдохновеніе жизнью, какъ творческой силой и какъ источникомъ гармоніи и радости.

У тѣхъ, кого мы выше назвали людьми, рожденными однажды, чувство это съ самаго начала утверждено въ душѣ: здѣсь религія есть постоянное сознание порядка, любви, силы, довѣрія, обезпеченности; это самопроизвольный и неизмѣнный оптимизмъ. Наоборотъ, у тѣхъ, которые должны переродиться, для того чтобы быть въ мирѣ съ самими собой, жажда религіи проявляется въ тревогѣ, въ недовольствѣ собою и окружающимъ міромъ. И ихъ второе рожденіе отмѣчается сознаниемъ, что фокусъ ихъ личной энергіи перемѣстился. Вмѣсто того, чтобы сказать: нѣтъ! всему происходящему, возрожденный человѣкъ говоритъ: да! Вмѣсто того, чтобы замыкаться въ себѣ самомъ, онъ идетъ навстрѣчу другимъ съ любовью, съ преданностью, съ чувствомъ дѣйствительнаго братства. Отнынѣ онъ видитъ всѣ вещи въ иномъ свѣтѣ, онъ иначе реагируетъ на всѣ окружающія воздѣйствія. И, по всей вѣроятности, тѣ, которые завоевываютъ, такимъ образомъ, добро, одержавъ побѣду надъ зломъ, раскрываютъ передъ собой болѣе обширную перспективу, способны достигнуть болѣе высокаго совершенства, нежели люди, отъ рожденія находящіеся на добромъ пути. Для человѣка, дважды рожденнаго, для человѣка, который борется и знаетъ цѣну борьбы, всякое завоеваніе есть лишь прелюдія къ новому завоеванію.

Изъ этихъ замѣчаній слѣдуетъ, что религія по существу своему есть личное дѣло. Въ дѣйствительности имѣется столько же различныхъ формъ религіознаго опыта, сколько различныхъ индивидуумовъ. Религія есть дѣло жизни, но каждый живетъ сообразно своему темпераменту и характеру.

Нѣкоторыя черты религіознаго сознанія съ особенной отчетливостью обрисовываются въ извѣстныхъ явленіяхъ или у извѣстныхъ опредѣленныхъ субъектовъ.

Молитва, актъ религіозный по преимуществу, предполагаетъ

убѣжденіе, что благодаря вмѣшательству нѣкотораго существа, превышающаго наше я и нашъ конечный міръ, могутъ въ насъ или внѣ насъ осуществиться такіа явленія, которыхъ этотъ міръ не въ состояніи произвести самъ по себѣ.

Религіозныя обращенія сопровождаются чувствомъ сверхъестественнаго воздѣйствія, которое внезапно или постепенно глубочайшимъ и рѣшительнѣйшимъ образомъ преобразуетъ наше существо.

Въ мистическихъ переживаніяхъ субъектъ сознаетъ свое объединеніе съ Богомъ, а также и перемѣщеніе центра своей личной энергіи, какъ результатъ такого соединенія. Мистическія состоянія нельзя разсматривать поэтому, какъ простую абerraцію религіознаго чувства: это высшая степень сознанія, что существо наше растетъ, сливаясь съ чѣмъ-то болѣе значительнымъ, чѣмъ оно само, — сознанія, необходимо присущаго религіи, какъ непосредственному переживанію, т. е. всякой вообще религіи, какъ таковой.

Изученіе такихъ явленій, какъ молитва или мистическія состоянія, приводитъ къ выводу, что хотя религія есть прежде всего чувство, тѣмъ не менѣе она всегда включаетъ въ себя въ большей или меньшей степени интеллектуальные элементы, вѣрованія, идеи. Молитва показываетъ съ полной очевидностью, что нѣкоторыя исходныя вѣрованія не отдѣлимы отъ самой религіозной эмоціи. Религіозный человѣкъ полагаетъ, что онъ находится въ извѣстныхъ отношеніяхъ съ высшимъ существомъ, что онъ можетъ вступить съ этимъ послѣднимъ въ болѣе интимную связь и получить изъ его рукъ такую гармонію съ самимъ собой, такую радость и силу, какихъ онъ никогда не могъ бы добиться самъ по себѣ.

Этимъ вѣрованіемъ исчерпывается все интеллектуальное содержаніе элементарнаго религіознаго опыта. Но человѣческое воображеніе и человѣческій интеллектъ, стремясь создать себѣ образчики вещей и объяснить эти послѣднія, прибавляютъ къ такимъ вѣрованіямъ все болѣе или болѣе опредѣленные и разсудочныя теоріи, которыя мало-по-малу превращаютъ религію въ собственномъ смыслѣ этого слова въ теологію и философію. Съ одной стороны, это конечно расцвѣтъ и притомъ совершенно естественный, ибо онъ опредѣляется склонностями, присущими человѣческой природѣ; но съ другой стороны, это—нѣчто постороннее, такъ какъ выте-

каеть не изъ внутренняго развитія релігійознаго опыта, а изъ сочетанія этого послѣдняго съ чуждыми ему пріобрѣтеніями интеллекта.

2. ЦѢННОСТЬ РЕЛИГІОЗНАГО ОПЫТА.

Таковы релігійозные факты, разсматриваемые съ чисто описательной точки зрѣнія. Было бы неправильно, однако, ограничиться однимъ описаніемъ ихъ и совершенно устранить, какъ устарѣлый, вопросъ о томъ, какую цѣнность имѣетъ релігійозное сознаніе, въ какой степени вѣрованія его оправдываются разумомъ.

В. Джемсъ приступаетъ къ этой второй задачѣ, исходя изъ такъ называемой прагматической точки зрѣнія.

Есть, говоритъ онъ, два вида сужденій: сужденія о бытіи или происхожденіи, и сужденія о цѣнности. Второго рода сужденія совершенно независимы отъ первыхъ. Откуда бы ни возникла извѣстная идея или извѣстное чувство, разъ идея эта оправдывается фактами, разъ чувство это плодотворно и благотѣльно, имъ принадлежать въ полной мѣрѣ тѣ высокія качества, которыя обозначаются словомъ «цѣнность».

Установленіе цѣнности, какъ и установленіе самого факта, должно совершаться строго эмпирическимъ путемъ. Идея, вѣрованіе, чувство имѣютъ цѣнность, если они подтверждаются опытомъ, т. е. если дѣйствительный ходъ событій оправдываетъ тѣ ожиданія, которыя ими пробуждаются.

А разъ это такъ, для рѣшенія вопроса о цѣнности релігій изслѣдованіе условій ея существованія, ея происхожденія, ея генезиса, не имѣетъ никакого значенія. Цѣнность релігій опредѣляется тѣмъ, что она создаетъ.

Такимъ образомъ, В. Джемсъ хочетъ, слѣдуя евангельскому завету, оцѣнивать дерево исключительно по плодамъ его. Онъ ставитъ своей задачей изслѣдовать, каковы результаты релігійозной эмоціи, являются ли они желательными, морально положительными, и могутъ ли они быть достигнуты какимъ-либо инымъ способомъ, помимо релігій.

* * *

Плодъ релігійозной жизни есть святость. Возможно, что проявленія святости: благочестіе, милосердіе, душевная крѣпость, чистота, умерщвленіе плоти, покорность, нестяжательность, смиреніе, являются зачастую гипертрофированными и обладаютъ сомнительной цѣнностью. Тѣмъ не менѣе, остается несомнѣннымъ, что святость, поскольку она вдохновляется релігійознымъ началомъ въ собственномъ смыслѣ этого слова, увеличиваетъ находящуюся въ мірѣ сумму моральной энергіи, доброты, гармоніи и счастья. Конечно, аскетъ не всегда даетъ своей душевной силѣ наилучшее употребленіе: онъ склоненъ придавать жизни тѣла преувеличенное значеніе, но онъ показываетъ, чего можетъ достигнуть воля. Онъ сознаетъ энергію и силу. Было бы ошибкой думать, что человѣчество можетъ поддерживать свое дальнѣйшее существованіе безъ чрезвычайныхъ усилій, что героизмъ отжилъ свое время. Человѣкъ, какъ таковой, является не столько продуктомъ природы, сколько навязываетъ себя природѣ. Для того, чтобы существовать и развиваться, онъ долженъ поддерживать и увеличивать запасъ своей энергіи. Лишь въ той мѣрѣ онъ существуетъ, въ какой неустанно создаетъ и пересоздаетъ себя. Святые съ ихъ идеаломъ любви и мира могутъ быть плохо приспособлены къ тому обществу, въ которомъ они живутъ. Какой выводъ можно сдѣлать изъ этого? Слѣдуетъ ли отсюда, что человѣческій идеалъ воплощенъ не въ святомъ, а въ хищникѣ, въ человѣкѣ наживы? Если святой находится въ противорѣчій со своимъ временемъ, то лишь потому, что онъ старается приспособиться къ обществу болѣе совершенному; и предполагая это послѣднее существующимъ, онъ тѣмъ самымъ способствуетъ его осуществленію.

Но дѣйствительное значеніе релігій не исчерпывается моралью. Евангеліе свидѣтельствуетъ, что Іисусъ пришелъ исцѣлить болѣзни, какъ душевныя, такъ и тѣлесныя. Слово его возстановляетъ душевное здоровье у грѣшника, зрѣніе у слѣпца, слухъ у глухого, возвращаетъ къ жизни мертвеца. Другими словами, чистота сердца и вѣра въ благоустное всемогущество Спасителя оказываютъ безпредѣльно мощное вліяніе даже на физическія условія человѣческой жизни.

Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind *).

Но этого мало: среди результатов, производимых вѣрой, имѣются такіе, для которыхъ она является условіемъ не только достаточнымъ, но и необходимымъ. Ни отдѣльные индивидуумы, ни цѣлыя общества не сумѣли до сихъ поръ найти гдѣ-либо въ другой области равнаго по силѣ источника безкорыстія, энергіи и настойчивости. Даже въ тѣхъ случаяхъ, когда человекъ полагаетъ, что онъ дѣйствуетъ при помощи однихъ только матеріальныхъ средствъ, къ этимъ послѣднимъ явно или скрыто присоединяется то, что мы въ настоящее время называемъ внушеніемъ; и зачастую внушеніе играетъ несравненно болѣе важную роль, чѣмъ орудія матеріальнаго порядка. Такъ современные медики охотно признаютъ, что вся терапія опирается въ значительной степени на внушеніе. Но внушеніе подобнаго рода предполагаетъ, какъ у больного, такъ и у медика, вѣру въ цѣлительную силу природы и въ практическую мощь самой этой вѣры, т. е. предполагаетъ вѣрованіе, аналогичное религіозному.

Религія полезна, и въ извѣстныхъ случаяхъ незамѣнима: что же нужно еще для того чтобы назвать ее истиной? Если истина есть въ послѣднемъ счетѣ то, что отстаиваетъ свое существованіе и приноситъ плоды, то религія истинна въ такой же мѣрѣ, какъ вѣра въ существованіе предметовъ и силъ природы.

* * *

Однако въ религіяхъ, какъ онѣ намъ фактически даны, заключаются особаго рода вѣрованія, не имѣющія прямого отношенія къ наблюдаемымъ фактамъ. Какую цѣнность имѣютъ вѣрованія этого рода?

Два пути были испробованы людьми, пытавшимися доказать ихъ правомѣрность: путь мистицизма и путь философіи.

Согласно мистикамъ, имѣется, по крайней мѣрѣ у нѣкоторыхъ субъектовъ, воспріятіе Бога и божественныхъ вещей, аналогичное воспріятію матеріальнаго міра. Не то, чтобы субъектъ могъ въ данномъ случаѣ опредѣлить и описать то, что ему представляется. Но

*) „Чудо есть возлюбленное дитя вѣры“. Гете. Фаустъ.

въ извѣстные исключительные моменты онъ испытываетъ непреодолимое впечатлѣніе, что чувство его есть познаніе, что онъ зрѣть своимъ сердцемъ. И хотя наши понятія и наши слова не достаточны для того, чтобы точно передать эту своеобразную интуицію, тѣмъ не менѣе наше воображеніе въ состояніи, повидимому, найти такія сочетанія словъ, которыя пробуждаютъ въ душѣ, уже имѣвшей соотвѣтственный опытъ, эти сверхъестественныя переживанія. И въ частности, звуки музыки обладаютъ, быть можетъ, такой способностью непосредственно воздѣйствовать на духъ человѣческій, превосходя въ этомъ отношеніи силу нашихъ мѣстныхъ и традиціонныхъ языковъ.

Конечно, мистики не въ состояніи доказать истинность ихъ интуицій и цѣнность ихъ общенія съ міромъ сверхчувственного. Но этимъ отнюдь не умаляется тотъ фактъ, что мистицизмъ, придавая сверхчувственное значеніе обычнымъ даннымъ сознанія, тѣмъ самымъ усиливаетъ религіозное чувство и повышаетъ его дѣеспособность. Фактически онъ не даетъ того познанія, которое сулитъ; но все же доставляетъ новыя основанія для того, чтобы отстаивать противъ нападокъ раціонализма своеобразную реальность и силу религіозной эмоціи.

Съ другой стороны, нѣкоторые мыслители полагаютъ, что они въ состояніи раціонально доказать объективную истинность религіозныхъ понятій: это философы. По В. Джемсу, всѣ разсужденія философско-теологическаго характера, направленные къ тому, чтобы доказать бытіе Бога и опредѣлить его атрибуты, въ корнѣ несостоятельны. Въ самомъ дѣлѣ, лишь тѣ понятія имѣютъ реальное содержаніе, которыя заставляютъ насъ измѣнить въ чемъ-либо наше практическое поведеніе. Но всѣ чисто спекулятивныя конструкции не оказываютъ никакого вліянія на практическую жизнь.

Значить ли это, что всѣ усилія связать религіозное чувство съ природою вещей и опредѣлить его объективной значеніе по необходимости должны оставаться совершенно бесплодными?

Вѣдь уже само религіозное чувство, какъ бы строго ни оценивали мы его отъ всего посторонняго, предполагаетъ вѣру, претендующую на объективное значеніе: вѣру въ бытіе существа, болѣе

шаго и лучшего, чѣмъ мы,—существа, которое, воздѣйствуя на наше сознание, перемѣщаетъ центръ нашей личности.

Можно ли считать эту вѣру правомѣрной, или же она является только метафорическимъ выраженіемъ чего-то неопредѣленного и субъективнаго, о чемъ разсудокъ нашъ не въ состояніи составить себѣ ни малѣйшаго представленія?

По мнѣнію Вильяма Джемса на этотъ основной вопросъ новый свѣтъ проливаетъ одно открытіе, которое, датируя всего съ 1886 года, имѣетъ передъ собой самое блестящее будущее, а именно открытіе такъ называемыхъ подсознательныхъ психическихъ состояній, или, употребляя терминъ, пущенный въ оборотъ Мейерсомъ *), открытіе «сублиминальнаго» я.

Уже Лейбницъ любилъ повторять, что далеко не все, существующее въ нашей душѣ, замѣчается нашимъ сознаниемъ; что тамъ имѣется безчисленное множество мельчайшихъ воспріятій, вліяніе которыхъ гораздо болѣе значительно, чѣмъ это обыкновенно думаютъ; что благодаря этимъ незамѣтнымъ воспріятіямъ устанавливается совершенное общеніе между человѣкомъ и природой, такъ что все, происходящее въ этой послѣдней, извѣстнымъ образомъ отражается въ каждомъ изъ насъ. Эти мельчайшія воспріятія составляютъ по Лейбницу самую сущность нашихъ чувствъ. И если съ точки зрѣнія познанія чувство значительно ниже мысли, то съ точки зрѣнія бытія оно выше: оно даетъ индивидууму средство принять несравненно болѣе глубокое участіе въ жизни и гармоніи вселенной, чѣмъ это доступно для нашего отчетливаго воспріятія.

Теорія Мейерса есть переводъ этихъ взглядовъ Лейбница на экспериментальный языкъ.

По Мейерсу человѣческая личность составляется, такъ сказать, изъ трехъ концентрическихъ круговъ: во-первыхъ тутъ имѣется фокусъ, или центральная часть; во-вторыхъ пограничная полоса, простирающаяся вокругъ этого центра вплоть до того предѣла, за которымъ сознание, по крайней мѣрѣ, явное сознание исчезаетъ; въ-третьихъ Мейерсъ полагаетъ, что ему удалось экспериментально доказать наличность нѣкотораго третьяго я, которое лежитъ за пре-

дѣлами даже этого пограничнаго второго я, и по отношенію къ которому оба первые я, различающіеся между собой лишь по степени, представляютъ нѣчто цѣлое.

Третье я обрѣтается подъ порогомъ сознанія, оно есть подсознательное или сублиминальное я. Это своего рода второе сознание, которое при обычныхъ условіяхъ жизни совершенно не извѣстно сознанію въ собственномъ смыслѣ слова. Но у извѣстныхъ субъектовъ и при извѣстныхъ обстоятельствахъ наличность такого подсознанія обнаруживается самымъ непосредственнымъ и очевиднымъ образомъ. Это то и пытается доказать Мейерсъ своими многочисленными описаніями болѣе или менѣе исключительныхъ случаевъ.

Но даже въ психикѣ нормальнаго человѣка нерѣдко встрѣчаются явленія, на первый взглядъ необъяснимыя, но легко объясняющіяся при свѣтѣ этой теоріи. Такъ человѣкъ замѣчаетъ въ себѣ такія способности, которыя не служатъ сохраненію вида и слѣдовательно не могли развиваться подъ вліяніемъ одного только естественнаго подбора. Созданія гениальнаго человѣка представляютъ изъ себя какъ бы откровенія изъ міра, совершенно отличнаго отъ нашего. Вообще говоря, идеальныя стремленія человѣка не соответствуютъ наличнымъ условіямъ его существованія.

Факты эти объясняются, разъ мы допустимъ, что человѣкъ извѣстной частью своего существа, выходящей за предѣлы сознательнаго я, сносится съ инымъ міромъ, не воспринимаемымъ нашими чувствами, съ существами, которыхъ въ этомъ смыслѣ можно назвать духовными. И эта теорія даетъ очень удовлетворительное объясненіе наиболѣе характернымъ религіознымъ явленіямъ.

Такъ напримѣръ, внезапное обращеніе объясняется съ этой точки зрѣнія тѣмъ, что предрасположенія, сформировавшіяся и накопившіяся въ скрытомъ состояніи въ нѣдрахъ подсознательнаго я, болѣе или менѣе быстро вступаютъ въ поле обычнаго сознанія.

Подобнымъ же образомъ мистическія состоянія можно было бы объяснить, какъ взаимопроникновеніе подсознательной и сознательной сферъ, имѣющее мѣсто въ душѣ нѣкоторыхъ субъектовъ. Въ самомъ дѣлѣ, такъ какъ подсознательное я общается съ міромъ, недоступнымъ для я обывающаго, то это послѣднее, очутившись передъ такими реальностями, которыхъ оно не въ состояніи ни обнять,

*) Meyers, Human Personality and its survival of bodily death 1903.

ни выразить, почувствует себя как бы уничтоженным, или же попытается выработать относительно посягнувшего его сверхъестественного существа некоторое представление, отвѣчающее обычнымъ условіямъ своей дѣятельности.

Молитва и есть, въ концѣ концовъ, не что иное, какъ обращеніе къ силамъ, съ которыми подсознательное я—эта основа я обыденнаго—способно вступать въ непосредственныя отношенія.

Такимъ образомъ, благодаря ученію о подсознательномъ я, элементарное вѣрованіе, непосредственно подразумеваемое всякимъ религіознымъ фактомъ, получаетъ объективное обоснованіе и научную цѣнность. Содержаніе этого элементарнаго вѣрованія сводится къ утвержденію, что существуетъ нѣкоторая внѣшняя сила, дѣйствію которой подлежитъ религіозный человѣкъ. Согласно ученію о двойномъ я дѣло представляется въ слѣдующемъ видѣ: тѣ опредѣленія подсознательнаго я, которыя вступаютъ въ обыденное я, не находя себѣ объясненія въ исторіи этого послѣдняго, принимаютъ по общему закону его воспріятій объективную форму и, такимъ образомъ, даютъ субъекту впечатлѣніе, что надъ нимъ господствуетъ внѣшняя сила. А такъ какъ подсознательное я обладаетъ способностями болѣе высокими, болѣе могущественными, чѣмъ я обыденное, то послѣднее нисколько не обманывается, приписывая испытываемыя имъ наитія существо не только внѣшнему, но и высшему, чѣмъ оно само.

Мы имѣемъ поэтому полное право сказать, что религіозное сознаніе выражаетъ дѣйствительный фактъ, заявляя о своей связи съ нѣкоторымъ болѣе могущественнымъ я, ниспосылающимъ ему благо, мощь и радость: реальность объекта религіознаго опыта дана въ самомъ этомъ опытѣ.

Иное приходится сказать о вѣрованіяхъ специальныхъ, пытающихся точно схватить природу тѣхъ таинственныхъ реальностей, съ которыми общается наше подсознательное я. Эти послѣднія остаются недоказуемыми для теоріи подсознательнаго я, равно какъ для мистицизма и для философіи. Это сверхъ-вѣрованія, т. е. вѣрованія, созданныя воображеніемъ, интеллектуальнымъ и моральнымъ темпераментомъ отдѣльныхъ обществъ или индивидуумовъ.

Не будучи доказуемыми, они не являются еще въ силу этого

лишенными всякой цѣнности. Необходимо помнить, что религія есть въ основѣ своей личное дѣло. Она должна у индивидуума смѣстить центръ его личности, перенести его изъ области эгоистическихъ и плотскихъ эмоцій въ область эмоцій духовнаго характера. Но разъ это явленіе предполагаетъ прежде всего нѣкоторый актъ, зарождающійся внѣ сознательнаго я и измѣняющій это послѣднее, то приходится допустить, что тѣ объясненія, идеи или вѣрованія, которыя интеллектъ вставляетъ между не сознаваемой причиной и сознаваемымъ дѣйствіемъ, въ свою очередь способны оказать вліяніе на тенденции сознательнаго я, на его воспримчивость къ внушеніямъ высшаго я. Условія религіозной впечатлительности неизбѣжно измѣняются въ зависимости отъ условій времени, среды, уровня познаній, индивидуальныхъ различій. Поэтому не только допустимо, но и желательно, чтобы каждый воспринималъ религіозныя явленія въ формахъ, представляющихъ съ его точки зрѣнія наиболѣе дѣйствительными.

Самъ Вильямъ Джемсъ принимаетъ во многихъ важныхъ пунктахъ догматику положительныхъ религій, отнюдь однако не придавая этимъ своимъ сверхъ-вѣрованіямъ той же цѣнности, какая приписывается имъ основному вѣрованію, непосредственно подразумеваемому всякимъ религіознымъ явленіемъ.

Невидимый міръ, говоритъ онъ, не является чисто идеальнымъ: онъ оказываетъ воздѣйствіе на нашъ міръ. Совершенно естественно поэтому разсматривать его какъ реальность, соответствующую тому, что религіи называютъ Богомъ. Равнымъ образомъ, правильна вѣра въ то, что Богъ и мы совершаемъ общее дѣло и что живя согласно волѣ божіей мы выполняемъ наше высшее назначеніе.

Далѣе, такъ какъ судьба человѣка очевидно тѣсно связана съ судьбою другихъ существъ, религіозная душа лишь въ томъ случаѣ можетъ достигнуть того довѣрія къ ходу вещей и того внутренняго мира, къ которымъ она стремится, если она вѣритъ, что Богъ ея личныхъ переживаній господствуетъ надъ цѣлымъ міромъ, что онъ не только нашъ Богъ, но и Богъ вселенной.

Наконецъ—и В. Джемсъ не скрываетъ отъ себя, что здѣсь онъ покидаетъ лагерь мудрыхъ, переходя на сторону простецовъ—такъ какъ каждый фактъ въ основѣ своей индивидуаленъ, такъ какъ

универсальныя понятія представляют изъ себя абстракціи схоластиковъ, лишенная всякой реальности, не достаточно приписать Богу одну только роль всеобщаго и трансцендентнаго провидѣнія; онъ не былъ бы Богомъ религіознаго сознанія, если бы не могъ внимать нашимъ молитвамъ, заботиться о нашихъ личныхъ потребностяхъ. Практическій Богъ, въ котораго мы вѣримъ, способенъ непосредственно вмѣшиваться въ ходъ явленій, способенъ творить то, что мы называемъ чудесами.

Что касается вѣры въ безсмертіе, то, конечно, утвержденіе, что она не имѣетъ права на существованіе, ничѣмъ не доказано; не доказано, и повидимому не можетъ быть доказано, что наше теперешнее тѣло есть адекватная причина духовной жизни, а не ея случайное условіе. Однако въ дѣйствительности вопросъ этотъ имѣетъ второстепенное значеніе. Разъ мы увѣрены, что достиженіе дорогихъ намъ идеальныхъ цѣлей гарантировано отъ вѣка, пишетъ Джемсъ, я не вижу, почему бы намъ, выполнивъ свою задачу, не передать съ полной готовностью въ другія руки заботы о дальнѣйшемъ сотрудничествѣ человѣка въ дѣлѣ божественнаго устройства міра.

II.

УЧЕНІЕ В. ДЖЕМСА ОБЪ ОТНОШЕНІИ МЕЖДУ РЕЛИГІЕЙ И НАУКОЙ.

Такъ разворачивается, исходя изъ религіознаго опыта, теорія религіи. В. Джемсъ не забываетъ поставить вопроса, какую позицію занимаетъ эта теорія по отношенію къ наукѣ.

Разъ религія подобно наукѣ опирается на опытъ, то почему же она не имѣетъ такого же права на всеобщее признаніе, какъ наука?

По мнѣнію нѣкоторыхъ критиковъ такое сближеніе недопустимо; ибо религія разумѣетъ опытъ въ иномъ смыслѣ, чѣмъ наука, въ смыслѣ анти-научномъ. Опытъ, какъ понимаетъ его наука, есть обезличеніе явленій, т. е. устраненіе всего того, что въ извѣстной группѣ явленій связано съ даннымъ наблюдающимъ ихъ субъек-

томъ. Все то, что касается финальныхъ причинъ, соображеній полезности, цѣнности, однимъ словомъ, все то, что выражаетъ чувство субъекта, находится внѣ научнаго факта; если же эти элементы сами становятся объектомъ науки, то лишь постольку, поскольку ихъ удастся разсматривать не какъ таковыя, а въ преобразованной и поддающейся объективному наблюденію формѣ. Наоборотъ религія опирается на факты, взятые въ ихъ субъективныхъ индивидуальныхъ элементахъ. Она имѣетъ дѣло съ человѣкомъ, какъ личностью, и она олицетворяетъ все то, чего касается. Ее мало занимаетъ необходимая всеобщность и единство законовъ природы: благо индивидуума стоитъ въ ея глазахъ выше, чѣмъ весь естественный міропорядокъ. Вотъ почему имѣетъ мѣсто полная несоизмѣримость между точкой зрѣнія религіи и точкой зрѣнія науки. Сравнительная устойчивость религіи есть лишь пережитокъ, обреченный на исчезновеніе передъ лицомъ истиннаго опыта, т. е. опыта безличнаго и научнаго.

По мнѣнію В. Джемса, возраженія такого рода необфидительны. Изъ того, что данный рядъ послѣдовательныхъ состояній представляется чисто субъективнымъ, вовсе не слѣдуетъ еще, что состоянія эти не образуютъ дѣйствительнаго опыта. Допустимъ, что люди создаютъ иллюзію, воображая себя больными, а затѣмъ исцѣленными и приписывая это исцѣленіе вмѣшательству сверхъестественныхъ силъ, — это не противорѣчитъ опыту, это рядъ опытныхъ фактовъ, слѣдующихъ другъ за другомъ по опредѣленному закону. Въдѣ здѣсь извѣстныя болѣзненныя и вредныя для организма чувствованія дѣйствительно устраняются извѣстными вѣрованіями и, повидимому, не могутъ быть излечены никакими другими средствами. Рѣшится ли вы отнять цѣлительную силу религіи у несчастныхъ, которыхъ она можетъ спасти, подъ тѣмъ предлогомъ, что лечить религіей значитъ лечить противъ правилъ? Созданіе объекта вѣры при помощи самой вѣры подтверждается не однимъ только субъективнымъ опытомъ, — это дѣйствительный опытъ.

„Почему долженъ быть только одинъ способъ использованія природы, только одинъ пріемъ вмѣшательства въ потокъ ея явленій? Не правильнѣе ли допустить, что мы сумѣемъ наилучшимъ образомъ использовать ресурсы природы, во всемъ ихъ неисчер-

паемомъ богатствѣ и разнообразіи, если будемъ приступать къ ней и воздѣйствовать на нее, руководствуясь различными методами?

„Наука касается лишь извѣстныхъ элементовъ природы, каково, напримѣръ, механическое движеніе, и при помощи ихъ овладѣваетъ тѣми явленіями, которыя отъ нихъ зависятъ. Религія иными средствами, также оказывающими воздѣйствіе на нашъ міръ, осуществляетъ частью подобныя же явленія, частью явленія совершенно иного порядка. Наука дала человѣчеству телеграфы, электрическое освѣщеніе, диагностику, средства излечивать извѣстныя болѣзни. Религія даруетъ людямъ душевную ясность, моральное равновѣсіе, счастье; она исцѣляетъ нѣкоторыя болѣзни такъ же хорошо, какъ и наука, а у извѣстныхъ субъектовъ даже лучше этой послѣдней. Въ религіи и наукѣ мы располагаемъ двумя одинаково подлинными ключами отъ сокровищницы вселенной. Математики изслѣдуютъ одни и тѣ же числовые или пространственные факты то при помощи аналитической геометріи, то при помощи алгебры, то при помощи высшаго анализа, и этими различными методами получаютъ одинаково полезные результаты. Почему же не допустить того же самаго по отношенію къ научному и религіозному методамъ? Почему не признать, что одинъ открываетъ намъ одну сторону вещей, другой—другую? Если это такъ, религія и наука, одинаково истинныя каждая по своему, обѣ оказываются вѣчными“ *).

Но, возразятъ на это, всѣ вышеприведенныя разсужденія носятъ исключительно практическій характеръ; а научная точка зрѣнія именно въ томъ и состоитъ, чтобы отдѣлать отъ практики, которая не есть познаніе, которая сама относится къ числу объектовъ природы, подлежащихъ научному изслѣдованію, теорію, т. е. совокупность такихъ элементовъ и отношеній между вещами, которые могутъ быть констатированы и признаны истинными всякимъ безъ исключенія сознаніемъ. Вотъ почему самые опыты, на которые ссылается защитникъ религіи, наука не принимаетъ какъ таковыя, а раздѣляетъ на двѣ части: на субъективную и чуждую

наукѣ съ одной стороны, и на объективную и научную, но лишенную всякаго религіознаго характера съ другой стороны.

Мы знаемъ, что такое коренное различіе теоріи отъ практики рѣшительно отвергается „прагматистомъ“ В. Джемсомъ, сводящимъ къ чисто практическимъ критеріямъ даже тѣ принципы, на которые опирается самъ раціонализмъ.

Впрочемъ, въ вопросѣ, касающемся отношеній между наукой и религіей, В. Джемсъ выдвигаетъ соображенія, выходящія изъ предѣловъ прагматизма, какъ такового.

Все, что мы знаемъ, говоритъ онъ, имѣетъ своимъ источникомъ наше сознаніе. Истина эта теперь уже никѣмъ не оспаривается. Но цѣлая революція произошла въ психологіи, а слѣдовательно и въ философіи познанія въ тотъ моментъ, когда люди поняли не правильность атомистическаго, локковскаго представленія о человѣческой психикѣ. Въ психологіи непосредственно даннымъ отнюдь не является, какъ это думалъ Локкъ, совокупность извѣстныхъ простыхъ элементовъ—ощущеній, образовъ, идей, чувствованій,—подобныхъ буквамъ или атомамъ, между которыми приходится устанавливать чисто внѣшнюю связь для того, чтобы создать представленіе о нѣкоторой особой и трансцендентной реальности: въ психикѣ непосредственно дано намъ лишь то, что можно назвать «полемъ сознанія», т. е. имѣющееся у даннаго субъекта въ данный моментъ состояніе сознанія во всей его цѣлостности.

Отличительная особенность этой своеобразной данности заключается въ томъ, что, отнюдь не будучи чѣмъ-то строго опредѣленнымъ и очерченнымъ, подобно скопленію атомистическихъ элементовъ, она имѣетъ объемъ, точныя границы котораго не могутъ быть указаны, или, лучше говоря, не существуютъ вовсе. Въ самомъ дѣлѣ, состояніе сознанія включаетъ въ себя центральный фокусъ и пограничную полосу, очертанія которой всегда являются болѣе или менѣе колеблющимися и неопредѣленными.

Мы узнаемъ кромѣ того, что сама эта пограничная полоса безъ всякихъ перерывовъ переходитъ въ третью область, о которой наше сознаніе не имѣетъ никакого, даже самаго смутнаго представленія, и которую мы поэтому никоимъ образомъ не можемъ измѣрять ни въ ширину, ни въ глубину. Итакъ, не воображаемая сумма нашихъ

*) William James, The Varieties, etc. стр. 122—123.

состояній сознанія, а его неограниченное поле есть истинное данное, неизбѣжный отправной пунктъ всякой теоріи и всякой практики. Фокусъ яснаго сознанія, уже и самъ по себѣ достаточно сложный и конечно не сводимый къ опредѣленному числу раціональныхъ элементовъ, есть лишь точка въ полѣ сознанія, безпрестанно къ тому же мѣняющая свои отношенія къ той средѣ, съ которой она связана.

Если таковы первоначальныя данныя, составляющія матерьялъ для дѣятельности человѣческаго духа, то возникаетъ вопросъ, какъ же пользуется этимъ матерьяломъ религія съ одной и наука съ другой стороны?

Религія есть возможно полное осуществленіе человѣческаго я. Это человѣческая личность, какъ бы расширившаяся до безконечности путемъ интимнаго общенія съ другими личностями. Здѣсь бытіе предстоить передъ нами въ томъ видѣ, какъ оно полагаетъ себя первоначально, раньше, чѣмъ нашъ разумъ его ограничить, упорядочить, распредѣлить по категоріямъ для того, чтобы приспособить къ условіямъ нашей физической жизни и нашего познанія.

Наоборотъ наука есть отборъ и классификація всего того, что въ любой моментъ и для любого ума можетъ быть объектомъ яснаго и отчетливаго познанія. Сумма такого рода элементовъ и составляетъ такъ называемый объективный міръ. Когда мы разсматриваемъ ихъ отдѣльно, какъ это имѣетъ мѣсто при ясномъ сознательномъ воспріятіи, порождающемъ научное познаніе, мы видимъ передъ собой вещи, субъекта существованія которыхъ мы не находимъ въ себѣ, и поэтому онѣ кажутся намъ изображеніемъ нѣкоторыхъ независимыхъ отъ насъ существованій. Мы разсѣкаемъ эти образы, навѣшиваемъ на нихъ ярлыки, замѣчаемъ тотъ порядокъ, въ которомъ они обыкновенно возникаютъ, мы изобрѣтаемъ формулы, помогающія намъ предвидѣть ихъ возвращеніе; и эти формулы являются для насъ методами, дающими возможность вызвать въ себѣ нѣкоторыя изъ тѣхъ состояній сознанія, которыя могутъ быть для насъ желательными.

Если таковы источники происхожденія религіи и науки, то какъ можетъ эта послѣдняя замѣстить когда-либо первую? Отправной пунктъ религіи есть конкретность, фактъ во всей его полнотѣ,

включающій въ себя на ряду съ мыслью чувство и, быть можетъ, смутное ощущеніе нашей причастности къ жизни вселенной. Отправной пунктъ науки есть абстракція, т.-е. извѣстный элементъ, извлеченный изъ даннаго факта, и разсматриваемый изолированно. Можно ли думать, что человѣкъ удовлетворится абстракціей, разъ въ его распоряженіи находится конкретная реальность? Вѣдь это все равно, что удовлетвориться разсмотрѣніемъ обѣденнаго меню, въ то время какъ самъ обѣдъ стоитъ передъ нами. Человѣкъ утилизируетъ науку, но онъ живетъ религіей. Часть не можетъ замѣнить цѣлаго, символъ не можетъ стать на мѣсто реальности.

Наука не только не въ состояніи замѣстить собою религію, она не въ состояніи обойтись безъ той субъективной реальности, на которой основывается эта послѣдняя. Было бы чисто схоластическимъ реализмомъ воображать, что объективное и безличное могутъ себѣ довлѣть отдѣльно отъ того субъективного, изъ котораго они извлечены. Между субъективнымъ и объективнымъ нѣтъ въ дѣйствительности той границы, которая оправдывала бы съ философской точки зрѣнія раздѣленія, изобрѣтаемая здѣсь наукой. Непрерывность есть основной законъ природы. И наши якобы безличныя понятія постоянно должны оживляться соприкосновеніемъ съ реальностью, т.-е. съ субъективностью, чтобы не выродиться въ инертныя догмы, стѣсняющія развитіе науки. Личное по сравненію съ безличнымъ отнюдь не есть какой-то первичный хаосъ, отъ котораго ничего не останется, когда всякая вещь будетъ поставлена на свое мѣсто. Это безконечно богатая и постоянно возобновляющаяся почва, изъ которой наука неустанно черпаетъ новыя силы, разъ она не хочетъ выродиться въ безплодную рутину.

Въ такомъ видѣ представляются отношенія между религіей и наукой, если мы ихъ противопоставляемъ одну другой. Но, строго говоря, самое это противопоставленіе является результатомъ совершенно искусственнаго опредѣленія какъ науки, такъ и религіи. Съ одной стороны науку отождествляютъ съ науками физическими. Съ другой стороны религію сводятъ къ догматамъ, которые ее символизируютъ. Но если наука есть прежде всего познаніе фактовъ, познаніе даннаго, то наука психологическая имѣетъ такія же права на существованіе, какъ и наука физическая, и нѣтъ рѣшительно

никакого основанія навязывать первой специфическіе признаки второй. И если религія по существу своему есть опытъ, нѣчто испытываемое и переживаемое, то ничто не заставляет *a priori* противопоставлять ее наукѣ, которая въ свою очередь стремится быть извѣстнымъ истолкованіемъ опыта.

И мы находимъ кромѣ того, что одинъ и тотъ же фактъ—непрерывный переходъ сознательнаго я въ я подсознательное — съ одной стороны констатируется психологами, съ другой стороны прекрасно уясняетъ намъ все то, что есть существеннаго въ религіозномъ опытѣ. Такимъ образомъ связь сознательнаго и подсознательнаго образуетъ соединительное звено между религіей и наукой. Здѣсь мы дѣйствительно открываемъ общую отправную точку какъ для научной, такъ и для религіозной дѣятельности: религія стремится обогатить сознательное посредствомъ подсознательнаго, наука хочетъ проявленія подсознательнаго свести къ формамъ и законамъ сознательнаго.

Основные положенія теолога и тотъ общій методъ, которымъ онъ пользуется, устанавливая религіозныя вѣрованія, находятъ себѣ оправданіе въ самой наукѣ, понимаемой такимъ образомъ.

Теологъ утверждаетъ, что человѣкъ находится въ связи съ чѣмъ то отличнымъ отъ него и большимъ, чѣмъ онъ самъ. Но для признанія подсознательное отлично отъ сознательнаго, и ничто не препятствуетъ психологіи допустить, что въ подсознательной области душа человѣческая общается съ иными существами, которыя, быть можетъ, больше ея.

Теологъ отстаиваетъ реальность существъ, которыя представляются данными въ религіозномъ опытѣ. Вѣрованіе его аналогично вѣрованію ученаго, который допускаетъ существованіе перманентнаго міра формъ и законовъ, какъ гарантію, обеспечивающую для всѣхъ и навсегда возможность однороднаго воспріятія.

Обратимся, наконецъ, къ великимъ религіознымъ концепціямъ, вокругъ которыхъ кристаллизуются системы теологіи. Концепціи эти построены совершенно такимъ же образомъ, какъ и тѣ принципы, изъ которыхъ выводятся научныя теоріи. Это гипотезы, приспособленныя къ тому, чтобы группировать факты и выражать отношенія въ формахъ наиболѣе удобныхъ для интеллекта и во-

ображенія. Въ данномъ случаѣ наука можетъ упрекнуть религію лишь въ томъ, что послѣдняя подражаетъ ея приемамъ.

Но тутъ необходима одна оговорка, о которой никогда не долженъ забывать теологъ. Теоріи и символы, созданные воображеніемъ, не составляютъ сущности религіи: они имѣютъ своей задачей перевести религію на человѣчскій языкъ. Но очевидно науки сами составляютъ часть этого языка и притомъ часть, все болѣе и болѣе растущую. Поэтому формулировки религіозныхъ догматовъ должны непрестанно измѣняться, согласуясь съ существенными выводами наукъ, подобно тому какъ эти послѣднія въ своихъ основныхъ гипотезахъ эволюционируютъ вмѣстѣ съ развитіемъ человѣческаго опыта въ цѣломъ и вмѣстѣ съ прогрессомъ разума, живого свидѣтеля этого опыта.

Однимъ словомъ, по Вильяму Джемсу религіозный опытъ является столь же полезнымъ и столь же подлиннымъ, какъ и опытъ научный. Онъ даже болѣе непосредствененъ, конкретенъ, обширенъ и глубокъ. Мало того, онъ предполагается научнымъ опытомъ, и въ настоящее время, благодаря психологической теоріи подсознательнаго, получаетъ точку опоры въ самой наукѣ.

Онъ развивается такимъ же способомъ, какъ и наука и находится въ гармоніи съ этой послѣдней. Нѣтъ такимъ образомъ никакого основанія предполагать, что онъ принадлежитъ къ числу пережитковъ прошлаго: онъ несомнѣнно связанъ съ самымъ существомъ человѣческой природы.

III.

КРИТИЧЕСКІЯ ЗАМѢЧАНІЯ.

Это ученіе не есть логическая конструкція, построенная изъ матерьяловъ, взятыхъ тамъ и сямъ, выкроенныхъ такъ, чтобы они плотно приходились другъ къ другу, и собранныхъ извнѣ по опредѣленному плану. Скорѣе оно представляетъ изъ себя самую религіозную жизнь, схваченную, насколько это возможно, во всей ея многосложной данности и освѣщенную благожелательнымъ и проницательнымъ умомъ. Отсюда этотъ своеобразный характеръ тру-

довъ Вильяма Джемса: ожидая увидѣть въ нихъ автора, мы встрѣчаемъ человѣка.

Несмотря на все богатство и подвижность этой доктрины, въ ней можно все же указать нѣкоторый центральный пунктъ и, какъ бы, фокусъ, изъ котораго свѣтъ изливается во всѣ стороны, освѣщая цѣлое. Такой центръ представляетъ теорія поля сознанія, какъ основы психологій. Примѣнить эту теорію къ религіи и при помощи ея включить религіозныя явленія въ нормальную жизнь человѣка, — вотъ та задача, которую поставилъ передъ собой Вильямъ Джемсъ.

Съ этой точки зрѣнія онъ устанавливаетъ, что религія есть по существу своему опытъ, т. е. нѣчто испытываемое и переживаемое нами: это впервые возникшее или возстановленное чувство согласія человѣка съ самимъ собою, — согласіе даннаго человѣка съ человѣкомъ идеальнымъ; это въ то же время общеніе человѣка съ существомъ большимъ, чѣмъ онъ, съ существомъ, которое создаетъ упомянутое согласіе и проявляетъ себя, какъ неисчерпаемый источникъ энергій, и могущества. Въ религіозной душѣ это двойное чувство становится средоточіемъ всякой сознательной жизни.

Благодаря этому религія есть въ самой основѣ своей нѣчто реальное и личное. Религія въ себѣ, единая и неподвижная, представляетъ пустую схоластическую абстракцію. Религія существуетъ лишь въ религіозныхъ душахъ, лишь въ религіозныхъ переживаніяхъ, и потому имѣется столько же религій, сколько индивидуумовъ. Не даромъ Вильямъ Джемсъ озаглавилъ свой трудъ: *The varieties*, „Разновидности“ религіознаго опыта.

Взгляды его представляютъ крупный интересъ. Онъ рѣшительно очищаетъ сущность религіи отъ всего того, что, будучи объективнымъ, интеллектуальнымъ или матеріально практическимъ, можетъ въ неизмѣнномъ видѣ передаваться отъ индивидуума къ индивидууму: таковы догматы, обряды, преданія. Онъ выдвигаетъ на первый планъ элементъ эмоціональный и волевой, присущій личности и не отдѣлимый отъ этой послѣдней.

Поэтому типомъ, религіознымъ по преимуществу, представляется ему мистицизмъ, освобожденный отъ видѣній и экстатическихъ состояній, не составляющихъ его сущности, и сведенный

такимъ образомъ къ своей дѣйствительной основѣ: къ повышенію и расширенію внутренней жизни. За образецъ религіозной жизни онъ рекомендуетъ людямъ взять жизнь великихъ творцовъ, для которыхъ религія была прежде всего конкретнымъ переживаніемъ, личнымъ опытомъ, ростомъ человѣческаго достоинства и человѣческаго могущества: таковы апостолъ Павелъ, блаженный Августинъ, Лютеръ, Паскаль.

Эта религія не есть законченная вещь, элементы которой могутъ быть сосчитаны и классифицированы, развитіе которой поддается точному наблюденію и учету, грядущія судьбы которой допускаютъ предвидѣніе. Это живая реальность, неустанно создающая и пересоздающая себя, — реальность, — которая не перестанетъ существовать до тѣхъ поръ, пока не изсякнетъ энергія и воля у ея носителей.

Такая религія не есть также мистицизмъ, пассивно погруженный въ созерцаніе: это экзальтація дѣятельности, преслѣдующей все болѣе и болѣе высокія цѣли и вырабатывающей формы, необходимые для ихъ осуществленія. вмѣстѣ съ тѣмъ она не даетъ никакого повода для того, чтобы духовно поработать людей, навязывая имъ одинаковыя вѣрованія. Наоборотъ она возлагаетъ на каждого человѣка обязанность не только внѣшне уважать, но и внутренне цѣнить въ религіи другихъ людей какъ разъ то, что въ ней есть особеннаго и личнаго, ибо, по Джемсу, существуетъ и является дѣеспособнымъ лишь то, что связано съ личностью, а личности различны и должны быть различны между собой.

Вполнѣ сохраняя свой специфическій характеръ, воспринимаемый нами какъ отношеніе къ чему-то сверхъестественному, религія у В. Джемса опредѣленно вводится въ рамки человѣческой природы. Мистическій опытъ онъ связалъ съ нормальнымъ религіознымъ опытомъ, показавъ, что въ области перваго вѣра превращается въ интуицію. Подобнымъ же образомъ въ сферу опыта въ обычномъ смыслѣ этого слова включаетъ онъ опытъ религіозный, разсматривая его какъ совершающееся по общимъ психологическимъ законамъ развитіе нѣкоторыхъ элементовъ, присущихъ всякому первоначальному акту сознанія, хотя обыкновенно и не замѣчаемыхъ нами.

Итакъ религія есть необходимая составная часть нормальной жизни человѣка; и такъ какъ она къ тому же способствуетъ сохраненію, полнотѣ и процвѣтанію этой жизни, то самъ разумъ вступаетъ въ заговоръ съ инстинктомъ и традиціей, для того чтобы обезпечить ея существованіе.

Не менѣе сильна та позиція, которую, согласно ученію Вильяма Джемса, занимаетъ религія по отношенію къ наукѣ. Нельзя представить себѣ никакихъ поводовъ для конфликта между ними, такъ какъ религія цѣликомъ сводится къ измѣнчивымъ чувствамъ, образующимъ центръ нашей личности, въ то время какъ наука имѣетъ дѣло исключительно съ представленіями и ограничивается тѣмъ, что наблюдаетъ и отмѣчаетъ ихъ обычный ходъ.

Съ другой стороны наука и религія связаны между собой. Онѣ имѣютъ одну и ту же цѣль: счастье и могущество человѣка; одинъ и тотъ же методъ: опытъ, индукцію и гипотезу; одно и то же поле дѣйствія: человѣческое сознаніе, по отношенію къ которому религія есть цѣлое, а наука лишь часть.

* * *

Несмотря на всю жизненность и остроуміе этой доктрины, нерѣшеннымъ остается вопросъ: способна ли она съ честью выдержать всѣ тѣ возраженія, которыя могутъ выставить противъ нея съ одной стороны люди науки, съ другой стороны—люди вѣры.

Возраженія со стороны ученыхъ не трудно предвидѣть. Способъ познанія, выдвигаемый Вильямомъ Джемсомъ, скажутъ они, вовсе не соотвѣтствуетъ тому, что мы называемъ опытомъ.

Научный опытъ всегда подразумеваетъ утвержденіе: данная вещь не только является мнѣ, но и существуетъ въ дѣйствительности. „Существуетъ“ это значитъ: можетъ быть воспринята всякимъ существомъ, одареннымъ нормальными чувствами и нормальнымъ интеллектомъ, разъ оно наблюдаетъ явленіе въ тѣхъ же условіяхъ, въ какихъ оно представляется мнѣ въ данное время.

Но тѣ описанія, которыя приводитъ Вильямъ Джемсъ, воспроизводя по большей части высказыванія отдѣльныхъ индивидуумовъ, не даютъ намъ ничего кромѣ чисто субъективныхъ впечатлѣній.

Мы узнаемъ изъ нихъ, что такіа то лица, болѣе или менѣе ненормальные, чувствуютъ присутствіе чего то объективнаго, или чего-то нереальнаго или же испытываютъ общеніе съ нѣкоторыми сверхъестественными существами. Мы знакомимся съ тѣми условіями, при которыхъ возникаютъ чувства такого рода, съ тѣми измѣненіями и колебаніями, которыя они испытываютъ. Мы имѣемъ, повидимому, дѣло съ описаніемъ субъективныхъ галлюцинацій, психическихъ болѣзней. И сначала самъ Джемсъ не придаетъ имъ, какъ будто бы, никакого другого значенія. Но мало-по-малу, по мѣрѣ того какъ онъ подвергаетъ изученію все болѣе и болѣе высокія проявленія чувства религіозной одержимости, въ особенности, при анализѣ эмоцій великихъ мистиковъ, онъ доходитъ уже почти до того, что само это чувство становится въ его глазахъ доказательствомъ истиннаго и объективнаго существованія нѣкотораго отличнаго отъ человѣка духовнаго существа, съ которымъ человѣческое сознаніе вступаетъ въ извѣстную связь.

Конечно, Вильямъ Джемсъ рѣшительно отбрасываетъ, какъ чистѣйшія фикціи воображенія и разсудка, всѣ детальныя и точныя описанія, касающіяся природы этихъ мистическихъ существъ и ихъ отношеній къ нашему міру. Но изъ этого разсудочнаго элемента, связаннаго обыкновенно съ религіозными эмоціями, онъ въ концѣ концовъ кое что удерживаетъ,—а именно, онъ утверждаетъ наличность вмѣшательства высшей силы, даннаго, якобы, въ самомъ чувствѣ. Повидимому въ этомъ же смыслѣ психологъ-метафизикъ Мэнъ де-Биранъ училъ, что существуетъ особое чувство, чувство усилія, содержащее въ себѣ и открывающее намъ дѣйствіе нѣкоторой внѣшней силы, солидарной съ нашей волей. Но Биранъ не былъ въ состояніи обосновать своего тезиса; и мы не видимъ, какимъ образомъ В. Джемсъ могъ бы съ своей стороны доказать, что предложеніе: „Я ощущаю въ себѣ воздѣйствіе божества“ идентично съ предложеніемъ: „божество оказываетъ на меня воздѣйствіе“.

Но, быть можетъ, по примѣру нѣкоторыхъ писателей*), доктрину Джемса слѣдуетъ истолковывать въ строго идеалистическомъ

*) Ср. Flournoy, Rev. philos., sept. 1902.

смыслъ, настаивая на томъ, что она вся цѣликомъ отъ а до з, опирается исключительно на чувства, эмоціи, вѣрованія, разсматриваемыя съ чисто субъективной точки зрѣнія? Вѣдь въ концѣ концовъ, насъ спасаетъ не Богъ, отдѣленный отъ нашей вѣры, а наша вѣра въ Бога.

Безспорно, Джемсъ принимаетъ точку зрѣнія радикальнаго эмпиризма, и потому въ объектахъ, существующихъ внѣ насъ, не можетъ видѣть ничего кромѣ фикцій воображенія и искусственныхъ конструкций разсудка. Для него галлюцинація лишь по степени отличается отъ воспріятія,—это какъ разъ и позволяетъ ему начать анализъ изученіемъ такихъ случаевъ, въ которыхъ, очевидно, нѣтъ ничего кромѣ болѣзненной галлюцинаціи.

Однако, такая апелліація къ универсальному субъективизму едва ли достаточна для того чтобы устранить интересующее насъ затрудненіе. Опытъ, хотя бы и субъективный, лишь въ томъ случаѣ дѣйствительно заслуживаетъ названія опыта, не въ практическомъ только, а и въ философскомъ смыслѣ этого слова, если въ немъ можно различить, по крайней мѣрѣ идеально, даннаго субъекта, испытывающаго извѣстныя эмоціи, и субъекта познанія, безлично констатирующаго фактъ этихъ эмоцій. Другими словами, дѣло идетъ о бытіи, о реальности, а не о познаніи. Дерево не есть опытъ.

Состояніе субъекта, испытывающаго религиозное переживаніе, менѣе всего допускаетъ это необходимое здѣсь раздвоеніе. Субъектъ, всецѣло охваченный чувствомъ общенія съ безконечнымъ, не отличается уже болѣе реальное отъ воображаемаго. Но можно ли при такихъ условіяхъ сами эти эмоціи признать истинными, настоящими, правдивыми? Не являются ли онѣ, несмотря на всю ихъ интенсивность и субъективную убѣдительность, эмоціями измышленными, искусственными, объективно не искренними, однимъ словомъ, употребляя энергичное англійское выраженіе, не есть ли это „*sham emotions*“? Мистическія состоянія не только не создаютъ опыта, но является еще вопросомъ, можно ли ихъ считать состояніями сознанія; вѣдь мистическій экстазъ доходитъ почти до полного угашенія сознанія.

Здѣсь собственно и вскрывается та проблема, которая лежитъ въ основѣ спора. Всякій ли опытъ предполагаетъ распадѣніе на

субъектъ и объектъ, или же существуетъ опытъ, чуждый этого дуализма? Быть можетъ, опытъ отчетливаго сознанія и науки есть нѣчто производное и искусственное по сравненію съ нѣкоторымъ инымъ, первоначальнымъ и истиннымъ опытомъ, дѣйствительно совпадающимъ съ жизнью и реальностью? Къ этому выводу, по-видимому, и приходитъ ученіе Джемса, отправляющееся отъ замѣны въ психологіи чловѣка состояній сознанія полемъ сознанія *). Согласно этому ученію первоначально данное есть безконечность и непрерывность переживанія, или живого опыта; переработанными и искаженными извлеченіями изъ этого послѣдняго являются наши ясныя воспріятія, все назначеніе которыхъ въ томъ, чтобы служить намъ орудіемъ при достиженіи извѣстныхъ практическихъ цѣлей.

Въ этомъ пунктѣ мнѣнія расходятся. Если одни хотятъ видѣть въ подсознательномъ я расширеніе и обогащеніе сознанія, то другіе усматриваютъ въ немъ лишь обѣдненіе и сокращеніе сознанія, лишь оставленные сознаніемъ слѣды. При ближайшемъ разсмотрѣніи, говорятъ эти послѣдніе, мы не находимъ въ этомъ якобы высшемъ сознаніи ничего такого, что не было бы раньше дано въ обыденномъ чувственномъ сознаніи. Сверхъестественныя откровенія мистиковъ суть воспоминанія; созданія чистаго духа суть забытыя состоянія сознанія, механически соединившіяся по общимъ психологическимъ законамъ съ другими состояніями сознанія, въ результатъ чего получилось новое психологическое цѣлое, котораго сознаніе не можетъ уже болѣе воспринять. Съ этимъ невѣдомымъ дѣло обстоитъ совершенно такъ же, какъ и со всѣми другими мнимыми тайнами, которыя обычно противопоставляются наукѣ: прогрессъ наблюденія и анализа вводитъ ихъ въ сферу извѣстнаго и естественнаго.

Необходимо однако отмѣтить, что опроверженіе это, представляющееся на первый взглядъ такимъ очевиднымъ, допускаетъ и постулируетъ психологію, такъ называемыхъ, состояній сознанія, психологію атомистическую, т. е. какъ разъ ту точку зрѣнія, ко-

*) Ср. во многихъ отношеніяхъ аналогичную теорію А. Бергсона: *Introduction à la métaphysique*. Rev. de mét. et de mor., 1903.

тору В. Джемс считает искусственной и недопустимой. Возможно таким образом, что в основѣ своей рассматриваемое возраженіе противъ теоріи Джемса представляет простое *petitio principii*.

Безспорно, наука подчиняетъ себѣ все большее количество разнообразнѣйшихъ явленій. Но она достигаетъ этого не при помощи простого сохраненія прежнихъ рамокъ по рецепту тѣхъ ограниченныхъ умовъ, которыхъ В. Джемсъ называетъ „old foggies“ („закоренѣлыми тупицами»),—а при помощи расширенія этихъ рамокъ, усовершенствованія ихъ, а въ случаѣ надобности и преобразованія. Въ самомъ дѣлѣ, даже тѣ научныя рамки, на которыхъ покоятся всѣ остальные, рамки математики и логики, не представляютъ чего-либо абсолютно неизмѣннаго. И разъ будетъ доказано, что существуютъ явленія, не сводимыя къ классическимъ типамъ психологіи, психологіи придется поступить такъ же, какъ въ аналогичныхъ случаяхъ поступали физика и химія, т. е., отбросивъ старые принципы, искать новыхъ.

И можно ли при современномъ состояніи познанія доказать, что все, возникающее въ нашей душѣ: изобрѣтенія, комбинаціи, идеи, опредѣляемые нами объекты, отыскиваемые и осуществляемые нами цѣли,—что все это имѣетъ своимъ источникомъ данныя, уже испытанныя нами? И самое это „уже испытанное“ должно же было нѣкогда впервые возникнуть въ нашемъ опытѣ. Къ тому же, нѣтъ никакой возможности точно опредѣлить, что значитъ «испытывать», какъ далеко простирается наша способность къ воспріятію.

Возможность опыта болѣе обширнаго и даже совершенно иного, чѣмъ тотъ, который доставляется намъ въ настоящее время нашими пятью чувствами, едва ли можетъ оспариваться. Но конечно, для того чтобы это былъ настоящій опытъ, а не простое чувство, въ переживаніяхъ субъекта должно быть нѣчто соответствующее тому, что мы называемъ объективностью. Вѣрить въ Бога значитъ вѣрить въ то, что Богъ существуетъ независимо отъ нашей вѣры въ него. Но никакая субъективная особенность опыта, будь это чувство чего-то привходящаго извнѣ, потусторонняго, чрезмѣрнаго, не можетъ сама по себѣ гарантировать объективность и реальность этого опыта. Это признаетъ, повидимому, и

самъ В. Джемсъ, такъ какъ, анализируя непосредственныя данныя религіознаго сознанія, онъ пытается вскрыть въ нихъ не указанія на связь души человѣческой съ высшимъ существомъ, не свидѣтельство объ этомъ, а самую непосредственно данную наличность такой связи.

Какой же смыслъ имѣетъ такой переходъ отъ субъективнаго къ объективному?

Даже теорія подсознательнаго не достаточна для того, чтобы оправдать его, ибо подсознательное становится реальнымъ для сознанія лишь тогда, когда вступаетъ въ него, т. е. когда облекается въ субъективную форму.

Самымъ существеннымъ является здѣсь актъ вѣры, посредствомъ котораго сознаніе, испытывающее извѣстныя эмоціи, утверждаетъ, что эмоціи эти реальны и ниспосылаются ему Богомъ. Религіозный опытъ, самъ по себѣ, не является и никогда не можетъ быть объективнымъ, т. е. отдѣльнымъ отъ субъекта. Но субъектъ придаетъ объективное значеніе тѣмъ вѣрованіямъ, которыя онъ туда вкладываетъ.

Отнимаетъ ли эта примѣсь вѣры у религіознаго опыта право называться опытомъ? Вильямъ Джемсъ, повидимому, не думаетъ этого. Ибо, по его мнѣнію, уже самая идея объективности, характеризующая собою чувственный опытъ и опытъ научный, скрываетъ въ себѣ нѣкоторое ни на что не сводимое вѣрованіе. Категория реальнаго, свободнаго отъ всякой субъективности, существованія есть по существу своему вѣрованіе. Вѣрованіе или вѣра находится такимъ образомъ въ центрѣ всякаго познанія.

Если одни оспариваютъ, что религіозный опытъ Джемса есть дѣйствительно опытъ, въ научномъ смыслѣ этого слова, то другіе спрашиваютъ, заслуживаетъ ли и въ какой степени заслуживаетъ онъ названіе религіознаго.

Субъектъ, говоритъ Джемсъ, знаетъ, что религіозное таинство свершилось въ немъ, если на его крикъ отчаянія „я гибну“ онъ слышитъ голосъ отвѣтствующій: „мужайся, вѣра твоя спасла тебя!“ Естественное человѣческое я всегда слабо и раздражается внутренними противорѣчіями. Если въ немъ возстаетъ гармонія, если та сила, которую оно не было въ состояніи породить изъ

себя, явилась у него, то это значит, что ему помогъ нѣкто бблшій, чѣмъ оно само.

Но, замѣчаетъ — и, какъ кажется, съ полнымъ правомъ — Гефдингъ *), самыя эти явленія недостаточны для того чтобы характеризовать данный опытъ какъ религіозный, разъ къ нимъ не присоединяется оцѣнки той гармоніи и той энергіи, возникновение которыхъ испытываетъ въ себѣ субъектъ. Эта гармонія и эта сила не предполагаютъ никакого божественнаго вмѣшательства, если мы будемъ разсматривать ихъ совершенно такъ же, какъ и всѣ прочія естественныя вещи. Но если психическое явленіе истолковывается переживающимъ его субъектомъ, какъ восстановление равновѣсія между Богомъ и человекомъ, между идеаломъ и дѣйствительностью или, употребляя точную терминологию Гефдинга, между цѣнностью и реальностью, то субъектъ припишетъ возникновение этой гармоніи и этой силы дѣйствию Бога, какъ воплощенію цѣнности; и только въ этомъ случаѣ опытъ его будетъ имѣть религіозный характеръ.

И въ самомъ дѣлѣ, только понятіе, только интеллектуальное содержаніе вѣрованія въ соединеніи съ чувствомъ придаетъ опыту религіозную окраску. Для того чтобы данная эмоція была религіозной, необходимо усматривать ея начало и ея цѣль въ Богѣ, воспринимаемомъ также религіозно.

Слѣдовательно вѣра, содержащаяся въ религіозномъ опытѣ, опредѣляетъ собою его характеристику и какъ „опыта“, и какъ „религіознаго“.

Значеніе вѣры въ данномъ случаѣ тѣмъ болѣе велико, что согласно самому Вильяму Джемсу, она не только сопровождаетъ эмоцію, но оказываетъ на нее реальное вліяніе и въ извѣстныхъ случаяхъ можетъ даже создать ее собственными силами. Религіозная вѣра, заключающая въ себѣ, быть можетъ, самого Бога, не есть абстрактная идея: она врачуетъ, она утѣшаетъ, она творитъ свой объектъ. Когда Паскаль, стная отъ отчаянія, тщетно искалъ Бога,

*) Höffding. Moderne Philosophie, 1905. (Есть русскій переводъ: „Современная философія. Пер. съ нѣм. А. П. Поливановой подъ ред. Виктора М. 1907“). Ср. также его „Философію религіи“.

онъ услышалъ голосъ Спасителя: „Утѣшься, ты не искалъ бы меня, если бы уже не нашелъ!“.

А разъ это такъ, религіозный опытъ не есть то независимое отъ всякихъ понятій, догматовъ, обрядовъ и учреждений начало, которое выдѣлено и обособлено анализомъ Вильяма Джемса. Эти внѣшнія условія въ извѣстной степени являются элементами вѣры. Предполагая вѣру, они въ свою очередь воздѣйствуютъ на нее, опредѣляютъ ея содержаніе. Анализируя религіозный опытъ каждого даннаго индивидуума, мы всегда найдемъ въ немъ цѣлый рядъ идей, воплощенныхъ въ вѣрѣ, цѣлый рядъ чувствъ, неразрывно связанныхъ съ формулами и обрядами, дорогими для изслѣдуемаго субъекта. О самой религіозной вѣрѣ приходится сказать, что она въ извѣстной мѣрѣ есть переводъ дѣйствія въ вѣрованіе.

Итакъ, вполне позволительно усумниться вмѣстѣ съ Гефдингомъ, что религіозный опытъ способенъ пережить исчезновеніе изъ религіи всѣхъ интеллектуальныхъ, внѣшнихъ и традиціонныхъ элементовъ.

Но что же такое сами эти элементы? Вѣрно ли, что значеніе ихъ исчерпывается тою ролью, которую они играютъ въ религіозномъ сознаніи индивидуумовъ? Вѣрно ли, что индивидуальная религія заключаетъ въ себѣ все существенное содержаніе религіи?

Безъ сомнѣнія, социальная роль религіи, какою бы значительною ни рисовала ее намъ исторія, еще не доказываетъ, что религія по происхожденію и существу своему есть явленіе социальное. Возможно допустить, что религія дѣйствительно зародилась въ душахъ отдѣльныхъ энтузіастовъ, и, распространившись затѣмъ путемъ подражанія и внушенія, облеклась въ форму догматовъ и учреждений, какъ это всегда случается съ вѣрованіями, благоприятствующими сохраненію и могуществу даннаго общества. Но если даже вѣрно, что исторически социальная сторона религій есть слѣдствіе, а не причина, то отсюда еще отнюдь не слѣдуетъ, что и въ наши дни чисто личная религія является самой высокой и жизнеспособной формой религіи.

Уже отдѣльная личность, поскольку она стремится къ своему собственному религіозному совершенствованію, вынуждена признать, что она не можетъ достигнуть этой цѣли, замыкаясь въ своей ин-

дивидуальной святости. Никто не въ состояніи спастись въ одиночку. Ибо личность человѣческая развивается, создается, существуетъ лишь въ усиліяхъ, употребляемыхъ людьми для того, чтобы понять другъ друга, соединиться вмѣстѣ, пережить жизнь своихъ ближнихъ. Такимъ образомъ, общественныя дѣла, вѣрованія, символы, учрежденія представляютъ существенную часть религіи, даже въ ея чисто личной формѣ.

Но не одна только индивидуальная личность имѣетъ религиозную цѣнность. Общество есть тоже своего рода личность, способная развивать въ себѣ такія добродѣтели, какъ справедливость, гармонія, гуманность,—добродѣтели, присущія обществу, какъ таковому, и выходящія изъ рамокъ индивидуальной жизни. Нѣкогда именно религіи держали въ своихъ рукахъ матеріальныя и духовныя судьбы обществъ. Если въ настоящее время онѣ не располагаютъ уже политической властью, то развѣ не могутъ онѣ, тѣмъ не менѣе, указывать народамъ ихъ идеальныя цѣли, развивать въ нихъ вѣру, любовь, энтузіазмъ, духъ братства и самопожертвованія, укрѣплять энергію и настойчивость, необходимыя для реализаціи этихъ высшихъ стремленій?

Подобнаго рода задачи превышаютъ силы чисто личной религіи. Онѣ предполагаютъ наличность среди членовъ даннаго общества коллективнаго культа преданій, вѣрованій, идей, помогающихъ этому обществу выполнить свою миссію, осуществить свой идеаль.

Если чувство есть душа религіи, вѣрованія и учрежденія суть ея тѣло; а въ нашемъ мірѣ жизнь возможна лишь для душъ, соединенныхъ съ тѣлами.

ЗАКЛЮЧЕНІЕ.

Необходимое сопоставленіе.—Строго говоря, конфликтъ имѣетъ мѣсто между духомъ науки и духомъ религіи.

I. Отношенія между духомъ науки и духомъ религіи.—1. Духъ науки. — Какъ устанавливаются факты, законы, теоріи.—Эволюціонизмъ.—Эмпирическій догматизмъ.—2. Духъ религіи. — Совмѣстимъ ли онъ съ духомъ науки?—Различіе между наукой и разумомъ. — Наука и человѣкъ: непрерывный переходъ отъ первой ко второму. — Постулаты жизни: совпаденіе ихъ съ принципами религіи.

II. Религія. — Мораль и религія: что прибавляетъ послѣдняя къ первой.—Жизненность и пластичность религіи, какъ положительнаго духовнаго начала. — Значеніе интеллектуальнаго и объективнаго элемента. Роль смутныхъ идей въ жизни человѣка.—Догматы.—Обряды.—Превращеніе терпимости въ любовь.

Историческія судьбы вопроса о взаимоотношеніяхъ религіи и науки принадлежатъ къ числу наиболѣе поразительныхъ вещей нашего міра. Несмотря на сотни разъ возобновлявшіяся попытки къ компромиссу, несмотря на упорныя усилія величайшихъ умовъ дать этой проблемѣ раціональное рѣшеніе, религія и наука не могутъ, повидимому, заключить прочнаго мира, не могутъ прекратить взаимной борьбы, въ которой каждая изъ сторонъ стремится не только покорить, но и совершенно уничтожить своего непріятеля.

И, однако, оба эти начала до сихъ поръ еще полны жизни. Тщетно пыталась теологія поработить науку: наука сбросила съ себя иго теологіи. Въ позднѣйшій періодъ роли, повидимому, перемѣнились, и наука не разъ возвѣщала конецъ религіи; но религіи все еще существуютъ и самая ярость борьбы съ ними свидѣтельствуетъ о ихъ жизнеспособности.

Разсматривая тѣ доктрины, въ которыхъ подытоживаются и

получают свое точное определение современные идеи об отношениях религии к науке, мы видим, что доктрины эти распадаются на две группы: первую из них можно назвать натуралистическим направлением, вторую спиритуалистическим.

Под рубрику натуралистического направления, в качестве отдельных его разновидностей, следует, по нашему мнению, занести: позитивизм Огюста Конта или религию человечества; эволюционизм Герберта Спенсера с его теорией Непознаваемого; монизм Геккеля, приходящий к научной религии; психологизм и социологизм, сводящие религию к естественным проявлениям психической или социальной активности.

К группе спиритуалистического направления можно отнести: радикальный дуализм Ричля, завершающийся разграничением веры и вѣрованій; учение о границах науки; философию дѣйствія, пытающуюся связать религию и науку с одним и тем же принципом; учение о религиозном опыте, как оно изложено Вильямом Джемсом.

К этому списку доктрин пришлось бы прибавить много новых членов, если бы мы хотели дать полный обзор соответственных взглядов. Но и приведенных примѣров достаточно, чтобы показать, с каким пылом, с каким упорством и каким именно оружием ведется с обеих сторон эта вѣковая борьба.

Попытка предсказать результат этой борьбы, опираясь на одну только логику, была бы предпріятіем явно безнадежным. Вѣдь борцы обоих лагерей с давних пор примѣняют въ своих стычкахъ діалектическое оружіе, но имъ никогда не удается убѣдить другъ друга. Мы имѣемъ здѣсь дѣло не съ двумя понятіями, а съ двумя существами, каждое изъ которыхъ хочетъ согласно спинозистскому опредѣленію сохраниться въ своемъ бытіи. Въ борьбѣ двухъ живыхъ существъ побѣда достается не тому, кто искуснѣе оперируетъ силлогизмами, а тому, кто обнаруживаетъ большую жизнеспособность. Къ тому же въ данномъ случаѣ споръ ведется между познаниемъ въ самой точной его формѣ и чѣмъ-то такимъ, что находится внѣ познанія, или, по крайней мѣрѣ, выдаетъ себя за нѣчто, совершенно не подлежащее его

компетенціи. Между такими двумя вещами необходимо должна имѣть мѣсто своего рода логическая несоизмѣримость.

Разрѣшить вопросъ, начертавъ а priori кривую развитія, опирающуюся, или якобы опирающуюся на исторію, было бы также приемомъ, слишкомъ упрощеннымъ. Если данная вещь стара, это еще не значитъ, что она близится къ своему концу. Жизнь идей, чувствъ, моральныхъ цѣнностей непохожа въ этомъ отношеніи на жизнь индивидуумовъ. Подобнаго рода вещи могутъ жить даже послѣ своей смерти, даже послѣ того, какъ ихъ совершенно забыли. Это бываетъ, напримѣръ, во время революцій, которыя тѣмъ смѣлѣе, чѣмъ старше возрождаемые ими принципы. Когда Руссо задумалъ обновить міръ, онъ обратился къ природѣ, какъ къ древнѣйшему изъ всѣхъ учрежденій. Кроме того, исторія даетъ намъ не только образчики развитій, совершающихся въ одномъ опредѣленномъ направленіи; она знаетъ также ритмическія движенія, при которыхъ самый процессъ развитія въ теченіе даннаго періода вызываетъ на смѣну себѣ періодъ прямо противоположный. Ходъ дѣлъ человеческихъ слишкомъ сложенъ для того, чтобы, исходя изъ даннаго развитія, можно было раскрыть опредѣляющія его элементарныя механическія причины; а вѣдь только познаніе этихъ послѣднихъ могло бы сдѣлать возможнымъ дѣйствительно научное предсказаніе.

Но если вѣрно, что науку и религию слѣдуетъ уподобить живымъ существамъ, то какъ же измѣрить ихъ жизнеспособность, какъ опредѣлить тѣ запасы энергіи, тѣ шансы на возрожденіе, которые каждая изъ нихъ можетъ скрывать въ себѣ? Не видимъ ли мы, что даже нѣкоторые натуралисты нашего времени считаютъ возможнымъ объяснять наблюдающіяся иногда быстрыя измѣненія видовъ такими свойствами послѣднихъ, которыя остаются въ скрытомъ состояніи, пока стеченіе благоприятныхъ обстоятельствъ не вынесетъ ихъ внезапно наружу?

Мы не будемъ поэтому отваживаться на предсказанія грядущихъ судебъ религій,—предсказанія тѣмъ болѣе легкія, что они не допускаютъ никакой повѣрки. Гораздо интереснѣе разсмотрѣть современное взаимоотношеніе науки и религии и, опираясь на такого рода изслѣдованіе, поискать точку зрѣнія, которая, согласно

формулы Аристотеля, была бы теоретически возможной, и в то же время фактически соответствовала бы данному предмету.

Повидимому, в настоящее время сталкиваются между собой не столько религия и наука, как определенные по содержанию доктрины, сколько дух науки и дух религии. В самом деле, ученого отнюдь не удовлетворяет тот факт, что данная религия не утверждает в своих догматах ничего противоречащего выводам науки. Выставляя известные положения, религия предлагает их нам в виде догматов, в виде объектов веры; в религиозной постановке они соединяют в себя объективное познание с субъективным переживанием, выражают, одним словом, отношение человека к некоторому, недостижимому для нашего естественного познания порядку вещей. Этого достаточно для того, чтобы ученый отверг если не самые положения, то по крайней мере ту общую связь, в которой воспринимает их верующий. С другой стороны, если бы верующий увидел, что наука объясняет и даже санкционирует все его верования, все его чувства и священнодействия, то он почувствовал бы свою отчужденность от духа науки сильнее, чем когда бы то ни было; ибо при научном объяснении — и именно благодаря ему — все эти явления теряют свой религиозный характер.

Вот почему в наше время не имеют особенного значения попытки согласовать догматы религии с выводами науки. Наука в лице многих своих представителей хочет принципиально и *a priori* устранить религию не за какие либо ее отдельные идеи, чувства, утверждения, а за самую ее манеру мыслить, чувствовать, утверждать и хотеть. Религиозный человек, по мнению людей науки, дает своим способностям применение, враждебное прогрессу человеческой культуры. Научный дух не только отличен от духа религиозного, но является его прямым отрицанием. Он порожден реакцией разума, направленной против духа религии. Торжество духа науки и исчезновение духа религии — одно и то же.

Итак, не столько науку и религию в собственном смысле слова, сколько дух науки и дух религии должны мы сопоставить друг с другом.

Необходимо кроме того отметить, что удобная система непроницаемой переборки, вошедшая в такую моду к концу прошлого века, при современных условиях уже больше не годится. Раз борьба идет не только между двумя доктринами, раз один строй души выступает против другого, то для человека, желающего быть личностью, т. е. единым и разумным сознанием, совершенно не мыслимо принять с одинаковой готовностью оба принципа, оспаривающие господство над умами, без всякого их сопоставления. Но то, что не мыслимо по отношению к индивидууму, еще менее мыслимо по отношению к обществу в его целом, которое также есть своего рода сознание, и суждения которого менее зависят от случайных обстоятельств, нежели суждения индивидуума. Таким образом, вопрос об отношении между религией и наукой становится в настоящее время больше чем когда нибудь важным и роковым.

I.

ОТНОШЕНИЯ МЕЖДУ ДУХОМ НАУКИ И ДУХОМ РЕЛИГИИ.

В прежние время могло бы показаться безразличным, что рассматривать на первом месте: религию или науку. Теперь это уже не так. Наука, употребляя ходячее выражение, «эмансипировалась». Если раньше достоверность ее покоилась на известных метафизических принципах, при помощи которых она группировала явления природы, то теперь она нашла в опыте свой собственный имманентный принцип, не нуждающийся ни в чем содействии, кроме здравого смысла, для того чтобы установить как фактический материал науки, так и законы, упорядочивающие этот материал. В результате наука стала практически самодовлеющей, как в своей исходной точке, так и в своем развитии, и отныне основной особенностью научного духа является то, что он признает опыт единственным отправным пунктом исследования, единственным источником познания. Таким образом в глазах ученого наука есть нечто первона-

чальное и абсолютное, и напрасно стали бы мы требовать от него, чтобы он согласовал ее с чѣмъ бы то ни было. Она дала обѣтъ согласоваться съ фактами и только съ ними одними. Если мы хотимъ говорить на языкѣ, понятномъ для науки, мы должны усвоить себѣ ту точку зрѣнія, на которой она стоитъ.

Къ тому же въ наши дни наука является атакующей стороной. Не подлежитъ сомнѣнію, что сознаніе современнаго человѣка покорено наукой, достовѣрность которой представляется намъ безусловно очевидной. Поэтому вопросъ объ отношеніи духа науки къ духу религіи встаетъ въ нашу эпоху въ слѣдующей формѣ: вѣрно ли, что духъ науки, выдающій себя устами нѣкоторыхъ своихъ представителей за отрицаніе духа религіи, исключаетъ этотъ послѣдній, или же, несмотря на кажущуюся несовмѣстимость, они могутъ существовать параллельно?

Но прежде чѣмъ приступить къ этому вопросу, мы должны опредѣлить точнѣе, что же такое этотъ научный духъ и какія послѣдствія вытекаютъ изъ его господства среди людей.

1. ДУХЪ НАУКИ.

Благодаря трудамъ Декарта, а также Конта, духъ науки былъ, повидимому, разъ навсегда опредѣленъ логическими условіями познанія и природою человѣческаго разума. Для Декарта это особый пріемъ разсматривать вещи, пользуясь уловкой, позволяющей сводить ихъ прямо или косвенно къ математическимъ элементамъ; для Конта это утверждаемая а priori необходимая связь между явленіями въ пространствѣ и времени. Вооружившись этими принципами, разумъ съ новымъ рвеніемъ пустился открывать законы природы; и достигнутый имъ на этомъ поприщѣ успѣхъ могъ лишь укрѣпить его вѣру въ то, что отнынѣ онъ обладаетъ вѣчной и абсолютной формой истины. Однако мнѣніе это должно было уступить мѣсто другому, послѣ того какъ ближе изслѣдовали способъ возникновенія науки, а также условія ея развитія и ея достовѣрности.

Въ настоящее время является, повидимому, прочно установлен-

нымъ, что духъ науки нельзя разсматривать, какъ нѣчто готовое и данное; онъ образуется и преобразуется, по мѣрѣ того какъ создается и прогрессируетъ наука. Съ одной стороны, интеллектъ создающій науку, не можетъ быть выдѣленъ изъ вещей, подобно тому какъ мы выдѣляемъ извѣстный элементъ изъ сложнаго химическаго соединенія. Съ другой стороны, продукты научнаго труда оказываютъ обратное вліяніе на самого работника; то, что мы называемъ категоріями разсудка, есть лишь совокупность привычекъ, которыя разумъ усвоилъ себѣ, стараясь овладѣть явленіями. Онъ приспособляетъ ихъ къ своимъ цѣлямъ и самъ приспособляется къ ихъ характеру. Согласіе устанавливается путемъ компромисса. Такимъ образомъ, научный духъ не есть уже болѣе прокрустово ложе, по мѣрѣ котораго приходится искусственно вытягивать явленія. Это живой и пластичный интеллектъ, развивающій и опредѣляющій себя, подобно органамъ нашего тѣла, самимъ своимъ функционированіемъ, самою работою, которую ему приходится выполнять для осуществленія своей задачи.

Двѣ идеи, возникшія въ эпоху возрожденія, особенно сильно способствовали, повидимому, самоопредѣленію научнаго духа въ томъ смыслѣ, въ какомъ онъ развивается въ настоящее время: съ одной стороны желаніе овладѣть, наконецъ, достовѣрными познаніями, способными сохраняться и возрастать; съ другой стороны притязаніе оказывать на природу активное воздѣйствіе. Современная наука полагаетъ, что она въ состояніи достигнуть обѣихъ этихъ цѣлей, избравъ своимъ неизмѣннымъ и единственнымъ принципомъ опытъ.

Духъ науки есть по существу своему признаніе факта, какъ источника, нормы, мѣры и повѣрки всякаго познанія. Однако то, что наука называетъ фактомъ, не есть просто данная реальность: это реальность констатированная или, по крайней мѣрѣ, поддающаяся констатации. Ученый, задаваясь цѣлью констатировать извѣстный фактъ, смотритъ на него извнѣ, видитъ его такимъ, каковымъ онъ представился бы всякому другому уму, движимому исключительно жаждою познанія. Въ этомъ смыслѣ онъ и старается выдѣлать данный фактъ, фиксировать его, обозначить, выразить при посредствѣ извѣстныхъ символовъ, и, если возможно, его измѣрить.

Въ каждой изъ этихъ операций, разуму принадлежитъ очень существенная роль, но роль эта состоитъ лишь въ такой обработкѣ даннаго, которая дѣлаетъ его по возможности пріемлемымъ для всякаго разума. Въ то время какъ первичное данное есть лишь впечатлѣніе, лишь индивидуальное чувство, то произведеніе искусства, которымъ замѣщаетъ его наука, есть опредѣленный, для всѣхъ одинаковый объектъ, камень, пригодный для построения здания безличной науки.

Такъ ощупью, путемъ безчисленныхъ колебаній, приспособилось къ вещамъ и научно опредѣлилось античное стремленіе философскаго духа къ познанію бытія въ себѣ или неизмѣнной субстанции вещей.

Но этимъ дѣло не ограничивается. Размышляя надъ опытомъ, разумъ спрашиваетъ себя, ограничивается ли роль этого послѣдняго доставленіемъ фактовъ, или же является возможность, руководствуясь однимъ только опытомъ, превзойти фактъ въ собственномъ смыслѣ этого слова и достигнуть того, что мы называемъ закономъ. Прежде полагали, что законы диктуетъ матерія интеллектъ: теперь хотятъ вывести законы изъ самихъ вещей. Этимъ не предполагается еще, что законы заключены тамъ въ совершенно готовомъ видѣ, такъ что ихъ остается только извлечь. Но если научный фактъ создается путемъ взаимодействія между познаніемъ и активностью познающаго разума, то, быть можетъ, сами факты возможно переработать такимъ, образомъ чтобы они превратились въ законы.

Одно обстоятельство, которое, повидимому, могло бы и не имѣть мѣста, оправдываетъ это притязаніе. Если бы всѣ явленія природы въ одинаковой степени воздѣйствовали другъ на друга, то они образовали бы цѣлое настолько сложное и подвижное, что въ немъ, конечно, совершенно не мыслимо было бы эмпирически выдѣлить какіе бы то ни было законы. Однако въ дѣйствительности среди вещей, наблюдаемыхъ въ нашемъ опытѣ, мы встрѣчаемъ извѣстныя сочетанія, извѣстныя связи, правда весьма еще сложныя, но сравнительно устойчивыя и по всей видимости независимыя отъ остальной вселенной. Благодаря этому обстоятельству, разумъ въ состояніи выдѣлить при помощи эмпирической индукціи два явленія изъ общей совокупности вещей и установить связь между ними.

Такимъ образомъ научно опредѣляется, приспособляясь къ даннымъ вещамъ, понятіе причинности, носившее нѣкогда метафизическій характеръ.

Но этого мало: движимый третьей идеей, идеей единства, разумъ изслѣдуетъ, не представляется ли возможнымъ превратить и ее въ схему, приложимую къ опытной наукѣ.

Первоначально познаніе физическихъ явленій носитъ раздробленный характеръ. Законъ есть пара явленій, связанныхъ между собой, но изолированныхъ отъ всѣхъ другихъ явленій. Пользуясь аналогіями и уподобленіями, разумъ включаетъ мало-по-малу одни законы въ другіе, раздѣляя ихъ на общіе и частные. Такимъ образомъ, раздѣливъ, онъ снова объединяетъ, и въ качествѣ идеала намѣчаетъ сведеніе всѣхъ законовъ къ одному единственному.

Единство метафизиковъ превратилось, такимъ образомъ, въ научную систематизацію явленій.

Лишь при помощи символовъ, зачастую притомъ искусственныхъ, удастся человѣку упрощать такимъ образомъ природу; но въѣдъ и самый научный фактъ, исходный пунктъ всѣхъ этихъ изобрѣтеній, является уже искусственнымъ символомъ, воображаемымъ объективнымъ эквивалентомъ первоначальнаго факта.

Научный духъ сознаетъ тѣ послѣдствія, которыя влечетъ за собой возрастающая смѣлость его притязаній. Задача его всегда одна и та же: создать въ человѣческомъ интеллектѣ возможно болѣе вѣрное и практически пригодное представленіе о тѣхъ условіяхъ, при которыхъ возникаютъ наблюдаемые факты. Но по мѣрѣ того, какъ онъ все дальше отходитъ отъ конкретныхъ и частныхъ явленій, стремясь усмотрѣть или вообразить себѣ явленія общія, которыя могутъ быть провѣрены лишь въ своихъ отдаленнѣйшихъ послѣдствіяхъ, онъ начинаетъ чувствовать, что его объясненія если и достаточны, то отнюдь не обладаютъ самоочевидной необходимостью; и онъ приписываетъ своимъ общимъ понятіямъ лишь гипотетически опытное значеніе.

Опытъ, расширяясь и углубляясь все болѣе и болѣе, не ограничивается приспособленіемъ къ своимъ потребностямъ философскихъ понятій субстанции, причинности, единства. Онъ воспринималъ отъ древнихъ мыслителей одно понятіе, которое, повидимому, на-

всегда было устранено догматической метафизикой и догматической наукой: понятие существенного изменения, частичной или даже всеобщей эволюции. Это один из тех основных принципов, о значении которых спорили греческие физики. И в настоящее время наука не видит ничего безусловно прочного и определенного ни в наших способах познавать, обозначать и классифицировать вещи, ни в самой природе. Не только чисто опытная наука, по определению своему, всегда приближительна, провизорна и изменчива; но, согласно выводам самой науки, ничем не гарантирована абсолютная устойчивость даже наиболее общих из тех законов, которые сумели до сих пор открыть человек. Возможно, что природа изменяется вплоть до самой своей основы.

Связанный с вещами, современный научный дух сам подвержен изменениям. В этом смысле он является духом относительности. В его глазах каждое объяснение неизбежно является относительным, зависящим и от числа известных явлений, и от того состояния, быть может, переходящего, в котором сам он в данный момент находится. К тому же эта относительность не колеблет его ценности и не мешает непрерывному накоплению знаний, которое является его первой задачей. Ибо если даже эволюция затрагивает его основы, она не оказывается еще в силу этого произвольной и научно непознаваемой. Если изменяются глубочайшие принципы вещей, самое изменение это должно подлежать законам, аналогичным тем, которые мы наблюдаем непосредственно, т. е. законам опытным.

Еще одна черта, в связи с предыдущими, характеризует собой современный научный дух. Без сомнения, этот последний не может быть назван догматичным в том смысле, в каком употребляет это слово интеллектуалистическая метафизика. Но он существует и хочет сохраниться в своем бытии, подобно живому существу, в котором накапливаются естественные энергии. Он представляется себе самому высшей нормой суждения и рассуждения. Если он упорствует в своем отрицании всякого метафизического догматизма, то в свою очередь устанавливает своеобразный относительный догматизм, опирающийся на опыт. Он вверит в свою неограниченную способность захватывать все по-

вые и новые сферы, в свое бесконечное растущее значение. Поэтому, о какой бы проблеме ни шла речь, он никогда не согласится сказать вместе с Дюбуа-Реймоном: *Ignorabimus*. Если мы чего либо не знаем сегодня, то нет и не может быть никакого основания утверждать, что мы этого никогда не узнаем.

Но пусть даже среди неизвестного нам в настоящее время есть нечто такое, чего мы никогда не будем в состоянии узнать; раз мы знаем, что это неизвестное по существу своему познаваемо, т. е. допускает приложение общих принципов научного познания, мы уже имеем о нем некоторое определенное суждение. А история науки как раз доказывает, что мы имеем полное право утверждать наличие непрерывного перехода между тем, что мы знаем и тем, чего мы не знаем.

Вот почему, выражение „научно необъяснимо“ лишено отныне всякого смысла. Таинственные силы, чудесные события, допуская даже, что они фактически существуют, будут для нас не более как явлениями, объяснить которые с помощью известных нам законов не удастся. Если даже будет доказано, что такое объяснение невозможно, наука отнюдь не будет этим смущена: ей придется только искать новых законов.

Правда, законы, устанавливаемые наукой, представляют и должны представлять из себя не абсолютные утверждения, а такие вопросы, которые экспериментатор задает природе и которые он всегда готов формулировать иначе, раз природа отказывается на них отвечать. Но этим ничуть не колеблется тот факт, что научный дух питает на практике абсолютное доверие к постулату, подразумеваемому всеми этими вопросами, — а постулат этот есть не что иное, как правомочность и всеобщность самого принципа научного объяснения.

Но если дух науки действительно таков, как мы его обрисовали, то оставляет ли он в человеческом сознании место для духа религии?

2. ДУХЪ РЕЛИГИИ.

Есть одинъ очень простой способъ разрѣшить этотъ вопросъ: состоитъ только декретировать, что духъ науки включаетъ въ себя все существенное содержаніе человѣческаго разума, что всѣ идеи и стремленія, которыя когда-либо высказывалъ этотъ послѣдній, имѣются отнынѣ въ принципахъ науки, взятыхъ, конечно, въ ихъ правомѣрной и проверенной формулировкѣ. Тогда все то, что находится внѣ науки, тѣмъ самымъ оказывается внѣ разума; и такъ какъ религія есть, безспорно, нѣчто иное, чѣмъ наука, то она а priori должна быть причислена къ тѣмъ сырымъ матерьяламъ, которые наука именно и призвана превратить въ объективные символы, допускающіе повѣрку.

Духъ науки лишь въ томъ случаѣ можетъ допустить правомѣрность иной точки зрѣнія, чѣмъ его собственная, если онъ не рассматриваетъ себя какъ адекватное выраженіе человѣческаго разума въ его цѣломъ, если онъ признаетъ права болѣе общаго разума, самой опредѣленной формой котораго онъ безспорно является, но содержаніе котораго имъ отнюдь не исчерпывается. Но не очевидно ли, что въ наше время научный разумъ просто-на-просто замѣстилъ собою тотъ разумъ безъ всякаго дальнѣйшаго опредѣленія, который люди во всѣ времена считали главнымъ преимуществомъ своего рода.

Научный разумъ совпадаетъ съ разумомъ вообще лишь постольку, поскольку этотъ послѣдній формируется и опредѣляется разработкой наукъ. Разумъ во всемъ его объемѣ есть точка зрѣнія на вещи, опредѣляемая всею совокупностью отношеній между этими послѣдними и душой человѣка. При такомъ пониманіи разумъ складывается на почвѣ соприкосновенія наукъ съ жизнью, вбирая въ себя и сплавляя вмѣстѣ всѣ свѣтлыя и плодотворныя мысли, порождаемыя гениемъ человѣка.

Принявъ такимъ образомъ эту не исключительно научную, а болѣе широкую точку зрѣнія, точку зрѣнія человѣческаго разума вообще, мы можемъ приступить къ изслѣдованію взаимоотношеній научнаго и религіознаго духа, при чемъ вопросъ этотъ уже не будетъ предрѣшенъ заранее.

Если наука практически довлѣетъ себѣ, если она находитъ въ опытѣ своего рода абсолютный и первоначальный принципъ, то изъ этого еще не слѣдуетъ, что она является абсолютомъ въ глазахъ разума, не научнаго только, а человѣческаго въ широкомъ смыслѣ этого слова. Мы легко можемъ представить себѣ, что вещь, производящая впечатлѣніе законченнаго цѣлаго, когда мы рассматриваемъ ее отдѣльно, оказывается въ дѣйствительности частью нѣкотораго болѣе обширнаго цѣлаго. Всякій прогрессъ осуществляется путемъ самодовлѣющей разработки отдѣльныхъ частей, которыя фактически не могли бы существовать внѣ связи съ тѣмъ цѣлымъ, къ которому онѣ принадлежатъ. Наука имѣетъ полное право не признавать никакого иного бытія, никакой иной реальности, кромѣ той, которую она включаетъ въ свои формулы. Но слѣдуетъ ли изъ этого, что разумъ не усматриваетъ отнынѣ никакой разницы между бытіемъ, какъ оно извѣстно наукѣ, и бытіемъ, какъ оно существуетъ въ дѣйствительности?

Наука состоитъ въ замѣнѣ вещей символами, выражающими лишь одну ихъ сторону,—ту сторону, которая можетъ быть передана при помощи сравнительно точныхъ отношеній, понятныхъ и пригодныхъ для всѣхъ безъ различія людей. Наука есть результатъ раздвоенія бытія на реальность, какъ она есть, и отчетливое, такъ называемое, объективное представленіе о ней. Какъ бы ни упорствовала наука въ своемъ стремленіи прослѣдить реальность вплоть до ея тончайшихъ изгибовъ, она все же остается глазомъ, соображающимъ и объективирующимъ вещи, и не можетъ, не вступая въ противорѣчіе, отождествить себя съ самою реальностью. Условія познанія: всеобщность, необходимость, объективность, представляютъ изъ себя категоріи. Отождествить эти категоріи съ бытіемъ—значитъ признать ихъ неизмѣнно и абсолютно вѣрными, какъ это дѣлали апіорныя метафизическія системы. Но въ дѣйствительной наукѣ сами категоріи мышленія измѣнчивы, ибо онѣ должны приспособляться къ фактамъ, какъ къ нѣкоторой отличной отъ нихъ и а priori непознаваемой реальности.

Эта неустранимая двойственность накладываетъ свой отпечатокъ на самую науку. Въ самомъ дѣлѣ, два начала реальности—вещи и разумъ—являются для нея данными, ни на что дальнѣй-

шее не сводимыми. Правда, когда она рассматривает их объективно, ей кажется, что она не только овладевает ими, как таковыми, но и способна свести их к одной и той же реальности. Но самую эту работу она может выполнить лишь в том случае, если условия ее имеются в наличности; а такими условиями всегда и неизбежно являются: во-первых, вещи, которые наука находит во вне, а отнюдь не задает себя сама; во-вторых, разум, отличный от вещей, объективно рассматривающий вещи и преобразующий их таким образом, что они становятся для нас понятными. Вещи и разум, каково бы ни было их внутреннее родство или их внутреннее расхождение в других отношениях, с точки зрения науки представляют, взятые вместе, ту область бытия, от которой наука отличается, но которую она не может игнорировать, ибо, философски проанализировав себя, она находит, что образующие ее элементы почерпаются ею из обеих этих сфер.

Представляется ли однако возможным переработать эти элементы таким образом, чтобы они вполне точно соответствовали требованиям научной мысли?

Вещи, как научные данные, по самой природе своей имеют одну особенность, которая исключает возможность полного ассимилирования их наукой, исключает именно потому, что наука ставит своей задачей рассматривать бытие с прямо противоположной точки зрения. Особенность эта есть разнородная непрерывность, единая множественность; для того чтобы эта последняя могла стать объектом науки, наши чувства и наш интеллект должны превратить ее в качественную прерывность и численную множественность. Наука отправляется от этой разнородной множественности, как от сырого материала, и ставит своей задачей свести ее к однородной непрерывности. Она осуществляет эту задачу, выражая качества посредством количеств. Но выражение необходимо должно стоять в определенном отношении к выражаемой вещи: иначе оно будет непригодно на практике. И если бы даже всякие следы прерывности и разнородности вещей исчезли в научных формулах, рассматриваемых самостоятельно, мы не могли бы все же забыть об отношении этих фор-

мул к реальности, мы вынуждены были бы обращаться к этому отношению всякий раз, когда нам приходится объяснять научные формулы и при помощи их оценивать объекты конкретного опыта.

Что касается постановки обратной задачи, т. е. попытки не только свести к единству данные различия, но и вывести различия, исходя из единства, то задача эта может быть исторической или метафизической, но к области науки она относится лишь повидимому: в действительности она не научна. Наука чисто эмпирическая ассимилирует, сводит, объединяет, но не развивает, не дифференцирует. Вот почему тот след данных различий, который остается после операций сведения к единству, выполненных наукой, сам по себе уже ни к чему более не сводим.

Равным образом, разум собственно научный, являющийся субъектом научного познания, оставляет еще над собою разум вообще. Тщетны были бы все старания науки, если бы она захотела свести разум к роли простого инструмента, к роли пассивного орудия: разум работает за свой риск и страх, исследуя, нет ли в природе порядка, простоты, гармонии, т. е. таких черт, которые очевидно гораздо более приспособлены к тому, чтобы удовлетворить потребности самого разума, нежели к тому, чтобы выразить свойства, присущие явлениям. В самом деле, понятия эти, указующие пути научным изысканиям, во все не являются чисто теоретическими: все это чувства, отвечающие эстетическим и моральным потребностям; таким образом чувство неразрывно связано с духом науки, поскольку он функционирует в душе ученого, как живая и деятельная реальность.

Отсюда следует, что если наука и овладевает вещами и человеческим разумом, то она берет их не во всей их полноте. Бытие вещей неизбежно выходит за пределы того бытия, которое наука себя усваивает; человеческий разум необходимо выходит за пределы тех интеллектуальных способностей, которые она утилизирует. Почему же лишать человека права развивать самостоятельно те из своих способностей, которые играют

въ наукѣ лишь второстепенную роль, или же остаются вовсе безъ всякаго употребленія?

Невозможность провести точную границу между наукой и бытіемъ, между объективнымъ и субъективнымъ, между абстрактнымъ интеллектомъ и чувствомъ, неустранимая наличность нѣкоторой средней полосы, въ которой оба эти принципа смѣшиваются, создаетъ непрерывность между міромъ науки, гдѣ бытіе сводится къ пустымъ и всеобщимъ отношеніямъ, и живымъ мыслящимъ индивидуумомъ, который приписываетъ реальность и цѣнность своему собственному бытію. Абстрактная познаваемость — основной признакъ науки — и чувство человѣка противоположны другъ другу, если разсматривать ихъ издали, сквозь призму понятій, которыми мы ихъ замѣщаемъ, чтобы получить возможность догматизировать относительно ихъ природы. Но въ дѣйствительности этого раздѣленія не существуетъ; и если содержаніе науки есть система формулъ, въ которыхъ индивидуальная реальность не должна уже больше имѣть никакого мѣста, то сама наука можетъ твориться и развиваться только въ индивидуальномъ разумѣ, вырабатывающемъ въ процессѣ безконечнаго развитія свои индивидуальныя впечатлѣнія и идеи. А такъ какъ реально существуетъ не наука — эта абстракція, обозначающая лишь цѣль, абсолютъ, идею, — а научная работа, которая всегда находится въ процессѣ становленія, то реальная наука не отдѣлима отъ живыхъ ученыхъ; и потому измѣняющаяся, подвижная жизнь всегда будетъ входить въ нее, какъ неотъемлемая составная часть.

Въ наукѣ индивидуумъ ищетъ систематизаціи вещей съ объективной, безличной точки зрѣнія. Какимъ же образомъ наука, являющаяся его продуктомъ, можетъ запретить ему искать наряду съ этимъ систематизаціи съ его собственной личной точки зрѣнія? Правда, такой родъ систематизаціи не имѣетъ объективной цѣнности въ томъ смыслѣ, какой придаетъ этому слову наука; но разъ она удовлетворяетъ чувство, она отвѣчаетъ не менѣе реальной человѣческой потребности, чѣмъ потребность сводить однѣ вещи къ другимъ.

Къ тому же систематизація, осуществляемая съ точки зрѣнія индивидуума, допускаетъ различныя степени. Самая низшая ея

степень есть разсмотрѣніе всѣхъ вещей въ ихъ отношеніи къ моему единичному я, принимающему себя за центръ міра. Но надъ этимъ крайнимъ индивидуализмомъ находится еще цѣлая лѣстница систематизацій, въ которыхъ вещи относятся не къ одному индивидууму, а къ нѣсколькимъ: къ совокупности индивидуумовъ, составляющихъ группу, націю, человечество. Субъективная систематизація можетъ такимъ образомъ по своему имитировать универсальность науки. Эта послѣдняя выдѣляетъ частное изъ всеобщаго посредствомъ отвлеченія и сведенія. Аналогъ универсальнаго можетъ быть полученъ въ субъективной области путемъ согласія индивидуумовъ, путемъ ихъ гармоніи, превращающей обособленность личностей въ своего рода единство.

Передъ нами систематизація того рода, образчикомъ котораго является религія. Она приписываетъ индивидууму извѣстную цѣнность и разсматриваетъ его, какъ самоцѣль. Но она указываетъ индивидууму только одинъ путь для того, чтобы выполнить свое назначеніе: это принять другихъ индивидуумовъ также за самоцѣли, и слѣдовательно жить для другихъ и въ другихъ. Центральной идеей, группирующей вокругъ себя всѣ вещи, является здѣсь не индивидуальность единичнаго лица, а индивидуальность всѣхъ лицъ, разсматриваемыхъ каждое какъ цѣль, и въ то же время живущихъ общею жизнью.

Повидимому, элементарная справедливость заставляетъ признать, что такая субъективная и конкретная систематизація никоимъ образомъ не отрицается научнымъ духомъ. Это, употребляя выраженіе Лабрюэра, вещи различныя, но отнюдь не исключаютъ другъ друга. Но этимъ нельзя удовольствоваться. Для того чтобы мы присоединились къ извѣстному міросозерцанію, намъ мало знать, что міросозерцаніе это логически возможно, что оно не заключаетъ въ себѣ внутренняго противорѣчія. Намъ необходимо, кромѣ того, имѣть нѣкоторое положительное основаніе для того, чтобы считать его правильнымъ. Можно ли привести такое основаніе въ пользу религіи?

* * *

Человѣку должно быть позволено изслѣдовать условія не только научнаго познанія, но и своей собственной жизни. Но если для человѣческой жизни, какъ мы ее наблюдаемъ и постигаемъ, необходимо какой-либо базисъ, то этимъ базисомъ можетъ быть только вѣра въ реальность и цѣнность личности.

Каждое мое дѣйствіе, каждое мое слово и каждая моя мысль свидѣтельствуютъ о томъ, что я приписываю нѣкоторую реальность и нѣкоторую цѣну моему личному существованію, его сохраненію, его роли въ мірѣ. Я абсолютно ничего не знаю о томъ, имѣетъ ли такое сужденіе объективное значеніе, да я вовсе и не нуждаюсь въ томъ, чтобы мнѣ его доказали. Если мнѣ случается размышлять объ этомъ убѣжденіи, я нахожу, что оно есть лишь отпечатокъ моего инстинкта, моихъ привычекъ и моихъ предразсудковъ, какъ благопріобрѣтенныхъ, такъ и унаслѣдованныхъ отъ предковъ. Сообразно съ этими предразсудками, я внушаю себѣ мысль, что во мнѣ заложена тенденція сохраняться въ моемъ специфическомъ бытіи, я считаю себя способнымъ на что-то, я разсматриваю свои идеи, какъ серьезныя, оригинальныя, полезныя, работаю для ихъ распространенія и признанія. Все это не выдерживаетъ малѣйшаго прикосновенія мало мальски научной критики. Но безъ этихъ иллюзій я не могъ бы жить, по крайней мѣрѣ, жить по человѣчески; благодаря этимъ обманамъ, мнѣ удастся облегчить нѣкоторыя несчастія, помочь нѣкоторымъ изъ моихъ ближнихъ переносить или любить свое существованіе, благодаря имъ я могу любить самого себя и искать для своихъ силъ надлежащаго примѣненія.

Къ соціальной жизни примѣнимо въ данномъ случаѣ совершенно то же самое, что и къ жизни индивидуальной. Соціальная жизнь поконится на научно несостоятельномъ мнѣніи, что семья, общество, отечество, человѣчество суть индивидуумы, стремящіеся существовать и отстаивать свое существованіе, и что возможно и желательно работать для поддержанія и развитія этихъ индивидуумовъ.

Какими бы горячими приверженцами науки мы ни были, мы на ряду съ нею признаемъ достоинство искусства и его право на существованіе. Но искусство сообщаетъ вещамъ свойства, какъ разъ противоположныя тѣмъ, которыя констатируетъ въ нихъ наука. Искусство выкраиваетъ изъ реальнаго міра какой-нибудь

объектъ, дерево, утварь, человѣческую форму, небо или море, и въ это фантастическое бытіе вкладываетъ душу, душу сверхъестественную, порожденную гениемъ артиста; и посредствомъ такого превращенія оно спасаетъ отъ времени и забвенія эту случайную и неустойчивую форму, которая съ точки зрѣнія законовъ природы является лишь призракомъ мгновеннаго бытія.

Мораль хочетъ увѣрить насъ, что одна вещь лучше, чѣмъ другая; что въ насъ есть функціи низшаго и высшаго порядка, и что мы по произволу можемъ выполнять то тѣ, то другія; что мы должны вѣрить той смутно сознаваемой способности, не сводимой къ способностямъ чисто научнымъ, которую она называетъ разумомъ; и что слѣдуя ея совѣтамъ, повинаясь ея приказаніямъ, мы превратимъ нашу естественную индивидуальность въ идеальную личность. Чего стоятъ всѣ эти фразы, если одна только наука заслуживаетъ довѣрія?

Да и самая наука, если мы будемъ разсматривать ее не какъ рядъ теоремъ, наизусть заучиваемыхъ школьниками, а какъ процессъ, совершающійся въ душѣ ученаго, предполагаетъ извѣстную дѣятельность, не сводимую къ дѣятельности чисто научной. Ради чего культивировать науку? Ради чего брать на себя столько труда, со дня на день все болѣе и болѣе тяжелаго? Развѣ наука необходима для жизни, предполагая даже, что жизнь есть безспорное благо, есть нѣчто реальное? Развѣ наука можетъ даровать намъ жизнь болѣе пріятную, болѣе спокойную, лучше отвѣчающую нашей естественной склонности къ благополучію и минимуму активности? Не создаетъ ли она, наоборотъ, жизнь болѣе высокую, благородную, но зато болѣе трудную, исполненную новыхъ конфликтовъ, чувствъ и притязаній, а именно влюбленную въ науку, т. е. въ безкорыстное изслѣдованіе, въ чистое познаніе истины? Въ чемъ состоятъ интенсивныя и высокія радости посвященія въ науку, въ особенности радость открытія, какъ не въ торжествѣ духа, которому удалось проникнуть въ тайну, повидимому не разъяснимую, и который восхищенъ своей побѣдоносной работой, своими артистическими приемами? Что придаетъ цѣну самой наукѣ, какъ не свободное рѣшеніе духа человѣческаго, который, господствуя надъ

духомъ науки въ узкомъ смыслѣ слова, вѣрить въ эстетическій и моральный идеалъ?

Такимъ образомъ, какое бы проявленіе жизни мы ни взяли, разъ дѣло идетъ о жизни человѣческой, т. е. сознательной и разумной, а не чисто инстинктивной, ничего не подозревающей о себѣ самой, намъ приходится принять совершенно не тѣ постулаты, которые господствуютъ въ наукахъ. Въ общемъ и цѣломъ постулатъ науки можно свести къ слѣдующему положенію: все совершается такимъ образомъ, какъ будто бы всѣ явленія были лишь повтореніемъ одного единственнаго явленія. Наоборотъ, постулатъ жизни можетъ быть выраженъ въ такой формѣ: дѣйствуй такъ, какъ будто бы среди тѣхъ безчисленныхъ и съ научной точки зрѣнія равнозначныхъ комбинацій, которыя создаетъ природа, нѣкоторыя обладали совершенно исключительнымъ значеніемъ и могли пріобрѣсти самостоятельную тенденцію къ бытію и самосохраненію.

Тѣ умственные операціи, которыя предполагаютъ примѣненіе этого постулата, повидимому не трудно опредѣлить.

Это прежде всего вѣра. Но не слѣпая. Вѣра, о которой здѣсь идетъ рѣчь, направляется разумомъ, инстинктомъ, чувствомъ жизни, примѣромъ, традиціей; но ни въ одной изъ этихъ побудительныхъ причинъ не заключается научнаго мотива, который далъ бы намъ право сказать: это есть. Такъ какъ интеллектъ приходится здѣсь направлять какъ разъ по линіи, отличной отъ механической равнодѣйствующей вещей, то въ данномъ случаѣ наука никоимъ образомъ не можетъ удовлетворить насъ. Слово блаженнаго Августина, такъ поразившее Паскаля, остается правильнымъ: мы работаемъ для невѣрнаго будущаго. Для мыслящаго человѣка жизнь есть азартный игрокъ. И нѣтъ возможности представить себѣ, чтобы это было иначе.

Изъ этого перваго условія вытекаетъ второе. Вѣра отнюдь не является необходимо пассивнымъ пріятіемъ того, что существуетъ. Наоборотъ, она способна взять своимъ объектомъ то, что еще не существуетъ, что, повидимому, вовсе не должно существовать, и что безъ самой этой вѣры было бы, пожалуй, невозможно. Вотъ почему вѣра у всякаго вообще человѣка, а въ особенности

у человѣка выдающагося, порождаетъ объектъ мысли, до извѣстной степени новый, оригинальное интеллектуальное представленіе, на которомъ она фиксируетъ его вниманіе. Человѣкъ, желающій дѣйствовать по человѣчески, ставитъ себѣ извѣстную цѣль. Цѣль эта есть идеалъ, болѣе или менѣе отличный отъ дѣйствительности, болѣе или менѣе возвышающійся надъ нею, въ зависимости отъ того, насколько смѣла и сильна вѣра даннаго человѣка. Сначала вѣра видитъ свой объектъ лишь смутно, лишь вдали и какъ бы въ туманѣ. Но она дѣлаетъ усиліе для того чтобы опредѣлить его въ согласіи съ потребностью разума и воли. И, работая надъ его осуществленіемъ, она дѣйствительно мало-по-малу опредѣляетъ его.

Наконецъ, изъ творческой вѣры и изъ того объекта, который она полагаетъ передъ собою, вытекаетъ третье условіе дѣйствія: любовь. Въ самомъ дѣлѣ, воля тѣмъ сильнѣе привязывается къ своему идеальному объекту, чѣмъ прекраснѣе и живѣе тѣ краски, которыми расцвѣчивается онъ подъ совмѣстнымъ вліяніемъ вѣры и разума.

Вѣра, наличность идеала, энтузіазмъ,—таковы три условія человѣческаго дѣйствія. Но не являются ли они какъ разъ тремя моментами развитія религіознаго духа? Не представляютъ ли эти три слова точнаго выраженія той формы, которую принимаютъ подъ вліяніемъ религіи воля, разумъ и чувство?

Итакъ, человѣческая жизнь одной своей стороною, своими идеальными притязаніями, неизбѣжно причастна религіи. Столь же очевидно, что другой своей стороною, своимъ отношеніемъ къ природѣ, она причастна наукѣ, ибо только отъ науки можетъ она получить средство для достиженія своихъ цѣлей. Поэтому жизнь слѣдуетъ, повидимому, разсматривать, какъ соединительное звено между религіей и наукой.

Но развѣ смысла жизни человѣческой въ связи съ наукой не достаточно для того, чтобы направить опредѣленнымъ образомъ поведеніе человѣка, не прибѣгая къ религіи въ собственномъ смыслѣ этого слова? Правда, наука сама по себѣ доставляетъ намъ лишь средство дѣятельности; она ничего не говоритъ о ея цѣляхъ. Но разъ мы хотимъ опредѣлить эти послѣднія согласно требованіямъ разума, мы можемъ, повидимому, въ нѣдрахъ самой при-

роды найти руководителей болѣе надежныхъ, чѣмъ все то, что сулятъ намъ отъ имени, такъ называемыхъ, высшихъ авторитетовъ; эти естественные руководители: инстинктъ и социальное сознание.

Инстинктъ есть фактъ, точное и положительное данное. Каково бы ни было его происхожденіе, онъ въ каждый данный моментъ воплощаетъ въ себѣ тенденцію развитія и интересы вида. Очевидно, повиноваться ему есть первый долгъ всякаго, кто желаетъ поступать въ согласіи съ природой, какъ это предписываетъ разумъ.

Если каждый индивидуумъ принадлежитъ къ извѣстному естественному виду, то каждый человѣкъ есть въ то же время членъ человѣческаго общества. Вотъ опять таки неоспоримый фактъ; ибо человѣкъ становится человѣкомъ, существомъ разумнымъ и свободнымъ, лишь путемъ участія въ обществѣ. Слѣдовательно онъ долженъ приспособляться къ условіямъ существованія общества.

А такъ какъ для каждаго даннаго общества и для каждой данной эпохи условія существованія выражаются совокупностью традицій, законовъ, идей, чувствованій, образующихъ своего рода социальное сознание, то для индивидуума, желающаго что нибудь осуществить въ своей жизни, желающаго быть самымъ собою въ объективномъ и истинномъ смыслѣ этого слова, возникаетъ вторая обязанность: повиноваться требованіямъ того общества, въ которомъ онъ живетъ, быть послушнымъ и активнымъ органомъ этого общества.

Чего же нужно еще человѣку, чтобы найти смыслъ въ жизни? Слишкомъ много спорять о цѣляхъ. Для хорошо направленного разума цѣли ясны, ибо онѣ даны. Лишь средства приходится ему отыскивать; но наука для того и существуетъ, чтобы доставлять ему ихъ.

Въ самомъ дѣлѣ, вотъ истинно разумное и, при глубокомъ проникновеніи въ не, чрезвычайно возвышающее ученіе:

*Ὁς χάριεν ἐστὶ ἀνθρώπος, ὅταν ἄνθρωπος ᾖ! **

*) Менаандръ.

„Какъ прекрасенъ человѣкъ, когда онъ дѣйствительно человѣкъ!“

Но можно ли утверждать, что ученія этого достаточно для того, чтобы удовлетворить человѣческій разумъ? Этотъ послѣдній требуетъ не только разума, но и лучшаго, разъ оно возможно. И онъ хочетъ, чтобы мы сдѣлали это послѣднее возможнымъ.

Но увѣрены ли мы въ томъ, что инстинктъ, находящійся въ насъ, есть высшее совершенство, котораго намъ не дано превзойти? Это могло бы казаться такъ, если бы мы считали инстинктъ чѣмъ то первичнымъ, неподвижнымъ, непосредственно исходящимъ изъ вѣчной природы или божественной мудрости. Но каково бы ни было его происхожденіе, мы рассматриваемъ его въ настоящее время, какъ приобретенный, случайный, измѣчивый. Для человѣка инстинктъ является просто даннымъ фактомъ, безъ сомнѣнія глубокимъ, сравнительно постояннымъ, но въ концѣ концовъ совершенно подобнымъ всякимъ другимъ фактамъ. Передъ трибуналомъ эволюціонизма нѣтъ священныхъ и неприкосновенныхъ фактовъ. Къ тому же человѣкъ ни отъ кого другого, какъ отъ самой науки узналъ, что можно пользоваться природой для того чтобы превзойти ее, что можно, повинаясь ей, подчинять ее своему господству. Почему же не подчинить себѣ свой инстинктъ вмѣсто того, чтобы ему подчиняться? Но гдѣ же тогда та цѣль, съ точки зрѣнія которой мы будемъ третировать инстинктъ, какъ средство?

Социальное сознание, какъ и все остальное, есть продуктъ эволюціи. Моральные законы перестали быть вѣчными. Они не являются уже болѣе божественными откровеніями. Они выражаютъ собою то, что устояло противъ попытокъ новаторовъ измѣнить законы и обычаи своей страны и своего времени. Въ наше время имъ лишь съ большимъ трудомъ удастся отстаивать свой авторитетъ. Они древни? Такъ что жъ изъ этого? Тѣмъ болѣе оснований думать, что они уже не годятся болѣе для общества, въ которомъ столь многое перемѣнилось.

Древнія формы имѣютъ лишь одно безспорное право: исчезнуть и очистить мѣсто новымъ формамъ. Быть можетъ, они, наоборотъ, новы? Но какую же силу можетъ имѣть учрежденіе, еще не испытанное временемъ, — учрежденіе, происхожденіе котораго каждый помнить, — учрежденіе, создавшееся благодаря ряду случайностей, расчетовъ, обмановъ, интригъ, и другихъ преходящихъ обстоя-

тельствъ? При всемъ уваженіи къ идеямъ и законамъ нашей эпохи, мы все же не видимъ, почему они должны связывать наше сознание сильнѣе, чѣмъ идеи и законы отжившихъ эпохъ связывали сознание нашихъ предковъ? И что такое прогрессъ, этотъ основной рычагъ современной эпохи, какъ не право будущаго первенствовать надъ настоящимъ? Что такое гений, какъ не способность прорѣзывать сквозь толщу данныхъ идей, необходимо привязывающихъ индивидуума къ его эпохѣ, идеи новыя, въ большинствѣ случаевъ недоступныя современникамъ.

Конечно, каждый благоразумный человѣкъ уважаетъ законы, обычаи, идеи и чувства своей среды и своего времени, и соотнобразуется съ инстинктомъ своего вида; но ни въ первомъ, ни во второмъ изъ этихъ двухъ переменныхъ онъ не можетъ видѣть послѣднихъ нормъ, за предѣлами которыхъ онъ не имѣлъ бы уже права ничего воспринимать. Наоборотъ, въ самомъ своемъ разумѣ, сущность котораго есть безконечное исканіе лучшаго, онъ находитъ побужденіе подчинить инстинктъ и социальное сознание дѣятельности, направленной на осуществленіе высшихъ цѣлей.

Безъ сомнѣнія, человѣкъ могъ бы жить, не преслѣдуя никакой другой цѣли, кромѣ самой жизни, но онъ не хочетъ этого. Онъ могъ бы ограничиться тѣмъ, что онъ дѣлаетъ, что всѣ дѣлаютъ; но если онъ вдумывается въ свою жизнь, это не удовлетворяетъ его. Ничто не заставляетъ его превосходить себя самого, искать, хотѣть, быть чѣмъ нибудь. Его увлекаетъ жажда приключеній, его выбиваетъ изъ колеи случай, его прельщаетъ перспектива битвы. Но и въ наши дни справедливо слово Платона: „Битва эта прекрасна и велика надежда“.

καλόν γάρ τὸ ἀθλον καὶ ἡ ἐλπίς μεγάλη.

Нечего скрывать отъ себя, что пытаться превзойти свою природу значить считать себя свободнымъ и желать дѣйствовать, какъ свободное существо. А такъ какъ свобода состоитъ не въ томъ, чтобы дѣйствовать неразумно, но, наоборотъ, именно въ томъ, чтобы дѣйствовать согласно разуму, то считать себя свободнымъ значить вѣрить, что разумъ создаетъ мотивы дѣятельности, не совпадающіе съ простыми физическими законами, которые опредѣляютъ событія механически. Вѣрно ли, что ввязаться въ ту битву,

о которой говоритъ Платонъ, побуждаетъ насъ самъ разумъ, а не только героизмъ или своеобразное эстетическое тяготѣніе къ неизвѣстному? Но какая же комбинація идей толкаетъ насъ на путь, исходъ котораго представляется намъ совершенно невѣдомымъ?

Практика предполагаетъ: во-первыхъ, вѣру; во-вторыхъ, объектъ, предположенный этой вѣрой; въ-третьихъ, любовь къ этому объекту и желаніе реализовать его. Что найдемъ мы въ основѣ этихъ трехъ элементовъ, если попытаемся создать себѣ о нихъ болѣе или менѣе отчетливое представленіе?

Задавшись прежде всего вопросомъ, въ чемъ состоитъ и чѣмъ оправдывается вѣра, лежащая въ основѣ каждого сознательнаго поступка, мы убѣждаемся, что она сознательно или бессознательно покоится на чувствѣ долга. Вѣрить, значить утверждать, и притомъ вполне категорически, что толчекъ къ дѣйствию даетъ разуму нѣчто иное, чѣмъ тѣ вещи, которыя мы видимъ, и которыя мы знаемъ. Дѣйствіе нуждается въ мотивѣ. Разумъ находитъ этотъ мотивъ въ идеѣ долга.

Долгъ есть вѣра. Мы вдали бы въ банальность, если бы стали разглагольствовать о томъ, что долга нѣтъ и не можетъ быть, разъ доказано, что данное дѣйствіе выполняется съ фатальной неизбежностью, или, хотя бы, является желательнымъ по соображеніямъ, обладающимъ матерьяльной очевидностью. Долгъ есть вѣра по преимуществу. Всякое другое вѣрованіе можно обосновать наглядными соображеніями: пользой, примѣромъ другихъ людей, утвержденіемъ компетентнаго авторитета, обычаемъ, модой, преданіемъ. Долгъ весь заключенъ въ себѣ самомъ: онъ не имѣетъ никакого другого основанія кромѣ своего неподкупнаго безкорыстія.

И разумъ, несмотря на всѣ разсужденія, которыми искусные люди пытаются его соблазнить, упорно чувствуетъ свое сродство съ этимъ таинственнымъ закономъ. Всѣ попытки лишить долгъ сверхчувственного характера или вовсе устранить его изъ человѣческой жизни обречены на неудачу. Всякій разъ, когда человѣкъ, прежде чѣмъ дѣйствовать, пытается до конца изслѣдовать основанія своего дѣйствія, онъ наталкивается рано или поздно на вопросы долга, и онъ не чувствуетъ себя удовлетвореннымъ до тѣхъ поръ, пока не даетъ на нихъ отвѣта. И любой авторитетъ лишь

тогда может заставить признать себя, если надъ нимъ вѣдуетъ всеобщій абсолютный повелитель: законъ долга. Вѣра, руководящая жизнью человѣческой, есть въ основѣ не что иное, какъ вѣра въ долгъ.

Эта вѣра не абстрактное понятіе, а живая и плодотворная сила. Подъ вліяніемъ долга разумъ воспринимаетъ и творитъ. Онъ проецируетъ въ поле сознанія такія формы, которыя переводятъ на языкъ образовъ, передаваемыхъ другимъ людямъ, содержаніе долга, само по себѣ не поддающееся опредѣленію. Тамъ, гдѣ разумъ не преслѣдуетъ другой задачи, кромѣ познанія, создаваемыя имъ формы суть представленія о томъ вліяніи, которое оказываютъ на человѣка внѣшніе объекты. Можно предположить, что косвеннымъ образомъ формы эти опредѣляются самими объектами. Но если мы имѣемъ передъ собой практическую идею, т.-е. представленіе объ извѣстномъ дѣйствіи, не необходимомъ, а только возможномъ и желательномъ, то объектъ нашъ не можетъ уже болѣе быть простымъ образомъ данной реальности: тогда онъ до нѣкоторой степени самъ есть изобрѣтеніе. Конечно, разумъ употребляетъ тѣ средства, которыя доставляетъ ему внѣшній міръ и наука; онъ усваиваетъ языкъ той среды, въ которой живетъ. Тѣмъ не менѣе, операціи его отнюдь не являются простымъ эпифеноменомъ или механической равнодѣйствующей данныхъ явленій: это настоящіе, полносильные акты. Рассмотримъ художника въ процессѣ творчества: онъ исходитъ изъ идеи, сначала смутной и отдаленной; но мало-по-малу идея эта приближается къ нему и очерчивается все яснѣе и яснѣе, благодаря тѣмъ усиліямъ, которыя онъ дѣлаетъ для того, чтобы схватить и воплотить ее. Равнымъ образомъ писатель окончательно уясняетъ себѣ свою идею лишь при помощи формы, лишь тогда, когда онъ вырабатываетъ форму для выраженія своей идеи. Разумъ, оживленный вѣрой, сначала создаетъ себѣ о своихъ идеяхъ смутное представленіе, и мало-по-малу придаетъ этому представленію все болшую и болшую отчетливость, приспособляя къ нему всѣ тѣ изъ находящихся въ его распоряженіи средствъ, которыя кажутся пригоднымъ матерьяломъ для того, чтобы выразить идеаль и развить его.

Тотъ объектъ, который разумъ постулируетъ, какъ выраженіе и

основу идеи долга, всегда является слишкомъ возвышеннымъ, слишкомъ совершеннымъ, для того чтобы его можно было вполне постигнуть: онъ долженъ быть такимъ,—этого требуетъ специфическій характеръ нравственной идеи. Возникая изъ глубины сознанія, онъ безконечно превосходитъ силы послѣдняго: его появленіе въ полѣ нашего сознанія является поэтому для насъ откровеніемъ. И этотъ характеръ онъ сохраняетъ навсегда, ибо въ данномъ случаѣ предметъ нашей мысли становится тѣмъ значительнѣе и тѣмъ возвышеннѣе, чѣмъ болше усилій употребляемъ мы для того, чтобы его возможно лучше постичь: несоотвѣстствіе между реальнымъ и идеальнымъ не только не сглаживается, но, наоборотъ, растетъ вмѣстѣ съ прогрессомъ мысли и воли.

Третье условіе жизни есть любовь человѣка къ тому идеалу, который онъ носитъ въ своей душѣ. Но подобно вѣрѣ и идеалу, любовь, если заглянуть въ нее поглубже, выходитъ за предѣлы природы въ собственномъ смыслѣ этого слова. Любовь сливается бытіе различныхъ лицъ въ одно цѣлое, не поддающееся анализу. Есть безъ сомнѣнія и такая форма любви, при которой индивидуумъ видитъ только себя одного и преслѣдуетъ только свое личное удовольствіе. Такая любовь есть только сознаніе элементарнаго инстинкта; организованная разсудкомъ, она превращается въ эгоизмъ. Но чѣмъ выше подымается человѣкъ по лѣстницѣ человѣчности, тѣмъ отчетливѣе начинаетъ онъ отличать отъ этого сорта любви любовь самоотверженную, которая возбуждаетъ въ немъ желаніе жить не только для себя, но и для другого, въ другомъ. Этою любовью былъ охваченъ Викторъ Гюго, когда онъ воскликнулъ: „Безумецъ, ты полагаешь, что ты не я!“ Любовь изъ двухъ существъ дѣлаетъ одно бытіе, не отнимая однако ни у одного изъ нихъ индивидуальности. Любовь отнюдь не есть внѣшняя связь, въ родѣ соединенія интересовъ; она не есть также поглощеніе одной индивидуальности другой: это участіе одного бытія въ другомъ, причемъ, на ряду съ созданіемъ общаго бытія, довершается бытіе тѣхъ индивидуумовъ, которые образуютъ эту общность.

Если это такъ, то любовь человѣка къ идеальному и совершенному бытію, предчувствуемая разумомъ, есть уже ощущеніе дѣйствительнаго единства съ этимъ идеаломъ. Это—желаніе болѣе ин-

тимнаго участія въ его бытіи и въ его совершенствѣ. Это — само совершенство, поскольку оно привлекаетъ насъ къ себѣ. Безкорыстная любовь—преданность или жертва собой ради идеальныхъ цѣлей, эта вѣчная женственность, какъ назвалъ ее Гете, есть божественная сила, нисходящая къ намъ и увлекающая насъ вслѣдъ за собою на высоты:

Das Ewig-Weibliche
Zieht uns hinan.

Такимъ образомъ, для того, кто ищетъ скрытый источникъ вѣры, источникъ этотъ открывается въ идеѣ и чувствѣ долга, какъ чего-то священнаго. Для того, кто глубже проникаетъ въ идею прогресса, какъ объекта вѣры, идея эта подразумеваетъ признаніе идеальнаго и безконечнаго бытія. И любовь къ этому идеалу есть въ сущности чувство родства съ нимъ, начало участія въ его бытіи.

Но говоря это, не утверждаемъ-ли мы тѣмъ самымъ, что корни человѣческой жизни, какъ таковой, питаются религіей?

Доискиваться творческаго принципа жизни нѣтъ прямой необходимости. Можно жить однимъ инстинктомъ, или рутинной, или подражаніемъ; быть можетъ, можно жить абстрактнымъ разсудкомъ и наукой. Религія даруетъ человѣку жизнь болѣе богатую и болѣе глубокую, чѣмъ чисто стихійное и даже чисто интеллектуальное существованіе; это своего рода синтезъ или, скорѣе, интимное и духовное единство инстинкта и интеллекта: слившись вмѣстѣ и тѣмъ самымъ преобразовавшись и достигши высшаго напряженія, оба они пріобрѣтаютъ такую полноту бытія и такую творческую мощь, какія не доступны имъ, когда они дѣйствуютъ изолированно.

II.

РЕЛИГІЯ.

Несомнѣнно, многіе склонны будутъ оспаривать, что религія дѣйствительно занимаетъ въ человѣческой жизни то мѣсто, которое мы ей здѣсь отводимъ. Еще вчера, скажутъ они, можно было помириться съ тѣмъ, что религія работаетъ на пользу человѣческаго

прогресса, такъ какъ тогда съ ней была болѣе или менѣе тѣсно связана мораль. Но эта связь явилась случайнымъ и преходящимъ фактомъ. Исторически религія и мораль зародились и развивались независимо другъ отъ друга. И какъ разъ успѣхи морали вынудили религію приспособиться къ ней и усвоить ее себѣ. Первоначально независимы одна отъ другой, онѣ въ настоящее время снова раздѣляются; и отнынѣ, когда мораль эмансипировалась, сдѣлалась самостоятельной подобно всѣмъ другимъ наукамъ, ея одной достаточно для того, чтобы руководить человѣчествомъ.

Во всѣхъ подобнаго рода теоріяхъ вопросъ объ отношеніяхъ морали и религіи разрѣшается, быть можетъ, слишкомъ просто. Психологическое происхожденіе морали опредѣлить не легко: Сократъ былъ человѣкомъ глубоко религіознымъ. Изъ того, что двѣ жизненные формы въ тотъ моментъ, съ котораго начинается для насъ исторія, представлялись какъ бы самостоятельными, еще не слѣдуетъ, что онѣ имѣли различное происхожденіе: въ противномъ случаѣ трансформизмъ натуралистовъ былъ бы безсмыслицей. И поскольку мы ищемъ руководящаго начала для нашей жизненной практики, насъ интересуетъ не столько тожество или различіе эмпирическаго происхожденія извѣстныхъ идей, сколько то отношеніе между ними, которое устанавливается въ человѣческомъ разумѣ, по мѣрѣ того, какъ этотъ послѣдній совершенствуется. Пусть нѣкогда религія учила ненависти; это не важно, разъ она въ настоящее время учитъ любви. Пусть мораль первоначально осуждала религію теологовъ; какое значеніе имѣетъ это для насъ, разъ впослѣдствіи, отыскивая точку опоры въ человѣческомъ сознаніи, мораль снова протянула руку религіи и впитала въ себя ея духъ? Мораль отнюдь не есть отрицаніе религіи: въ большинствѣ случаевъ предписанія первой отличаются отъ повелѣній второй лишь по способу выраженія.

Однако религія, даже тамъ, гдѣ она совпадаетъ съ моралью, отличается отъ нея нѣкоторыми особенностями.

И прежде всего, если сами предписанія въ значительной своей части одинаковы въ обѣихъ областяхъ, то различіе обнаруживается въ томъ, какъ они обосновываются. Многіе полагаютъ, что это различіе не существенно. Однако вопросъ объ основаніи, быть мо-

жетъ и второстепенный для литератора моралиста, является капитальнымъ съ точки зрѣнія религіи, ибо религія—это прежде всего практика, жизнь, осуществленіе, а основаніе есть принципъ осуществленія. Первая задача религіи доставить дѣйствительныя средства не только для познанія, но и для практическаго осуществленія долга. Религія полагаетъ, что чистыхъ идей, какими бы очевидными онѣ ни казались, не достаточно для того, чтобы привести въ движеніе волю, что бытіе производится лишь бытіемъ и, желая помочь человѣческой добродѣтели существовать и развиваться, она указываетъ ей опору въ божественномъ совершенствѣ.

Далѣе, религія въ томъ видѣ, какъ она выработана эволюціей, есть общеніе индивидуума не только съ членами его класса, его семьи, или націи, но съ Богомъ, какъ отцомъ вселенной, т. е. общеніе въ Богѣ со всѣмъ тѣмъ, что существуетъ или можетъ существовать. Современная религія существенно универсальна. Она проповѣдуетъ полное равенство и братство всѣхъ существъ; и въ качествѣ побудительной причины для человѣческихъ дѣйствій она внушаетъ индивидууму убѣжденіе, что какъ бы ничтоженъ онъ ни былъ, онъ можетъ активно содѣйствовать наступленію царствія Божія, т. е. царства справедливости и добра.

Наконецъ, религія стремится оказывать на человѣка внутреннее и существенное воздѣйствіе. Не только внѣшніе поступки человѣка, его обычаи, нравы имѣетъ она въ виду, — она хочетъ проникнуть въ самое бытіе личности, въ глубочайшій источникъ ея чувствъ, мыслей, желаній. Моралисты часто говорятъ, что люди любятъ, кого могутъ, а не кого хотятъ любить. Между тѣмъ религія какъ разъ предписываетъ любовь, и при томъ даетъ силы для выполненія этого предписанія.

Правда, холодный разумъ не усматриваетъ въ этихъ идеяхъ ничего кромѣ преувеличеній или парадоксовъ. Но замѣчательно, что вопреки, или благодаря этимъ парадоксальнымъ замашкамъ религія во всѣ времена была одною изъ могущественнѣйшихъ силъ, двигавшихъ человѣчество. Религія объединяла и раздѣляла людей, создавала и разрушала государства, возбуждала самыя ожесточенныя войны, противопоставляла матерьяльному всемогуществу духъ, какъ непреодолимое препятствіе. Въ сердцахъ индиви-

дуумовъ она порождала битвы не менѣе драматичныя, чѣмъ войны между народами. Она нападала на природу и покоряла ее, дѣлая человѣка счастливымъ въ нищетѣ и несчастнымъ среди всяческаго изобилія. Откуда могла бы она взять эту поразительную власть, если бы вѣра не была сильнѣе познанія, если бы убѣжденіе, что Богъ съ нами, не было дѣйствительнѣе, чѣмъ всякая человѣческая помощь, если бы любовь не была могущественнѣе всякихъ разсужденій?

* * *

Но, быть можетъ, современные люди готовы уже отбросить религію, чтобы искать среди своего разнообразнѣйшаго опыта какого-либо новаго вождя? Это возможно; ибо если въ этомъ мірѣ разрушаются даже самыя первоначальныя и элементарныя формы, то очевидно нельзя быть увѣреннымъ въ сохраненіи формъ и цѣнностей высшаго порядка. Весьма возможно, что есть цѣнности, которыя не только видоизмѣняются, но и исчезаютъ вовсе, и что религія принадлежитъ къ ихъ числу. Но возможно также, что религія сохранится даже въ душѣ наиболѣе свободомыслящихъ и просвѣщенныхъ людей. Вѣдь до сихъ поръ ея живучесть и ея способность къ приспособленію превосходили все, что можно себѣ представить. Къ тому же въ области духа мы никогда не можемъ сказать съ полной увѣренностью, что извѣстная форма существованія исчезла окончательно, потому что человѣческія революціи обыкновенно состоятъ какъ разъ въ воскрешеніи мертвыхъ цѣнностей.

Впрочемъ жизнь религій не составляетъ исключенія изъ того общаго закона, согласно которому все живое должно, подъ страхомъ исчезновенія, согласоваться съ условіями своего существованія. Жизнеспособность и пластичность прямо пропорціональны другъ другу. Буддизмъ въ Японіи не тотъ, что въ Индіи; христіанство среднихъ вѣковъ приспособилось къ философіи Аристотеля и къ идеѣ римской имперіи. По всей вѣроятности въ будущемъ произойдетъ то же, что имѣло мѣсто въ прошломъ. Религія сохранится, если сбережетъ въ себѣ интенсивную вѣру и въ то же время останется въ контактѣ, въ отношеніи дѣйствія и противодѣйствія

съ идеями, чувствами, учрежденіями и жизнью человѣческихъ обществъ.

Каковы же въ современномъ обществѣ тѣ данныя, съ которыми религія безусловно необходимо считается?

Это прежде всего наука, основной духъ и общіе выводы которой отнынѣ властвуютъ надъ человѣческими умами.

Равнымъ образомъ, несмотря на то, что мораль различныхъ философовъ неодинакова въ своихъ принципахъ, доказательствахъ и теоріяхъ, въ душѣ людей безспорно имѣется нѣкоторая живая и дѣйственная, хотя и не вполне еще опредѣленная мораль,—и эту мораль нельзя игнорировать. Она создана не столько разсудочными доктринами, сколько преданіями, обычаями, религіозными вѣрованіями, поученіями и примѣрами выдающихся людей, привычками, созданными жизнью и учрежденіями, вліяніемъ физическихъ, интеллектуальныхъ и нравственныхъ условій. Она представляетъ опытъ человѣчества.

Наконецъ, форма соціальной жизни есть то третье условіе, съ которымъ религія должна считаться. Нѣкогда онѣ были въ основѣ своей національными. Но въ настоящее время религія представляется намъ тѣмъ болѣе высокой, чѣмъ рѣшительнѣе поднимается она надъ всякими различіями, раздѣляющими человѣчество. Совмѣщеніе духа универсализма съ неизбѣжнымъ охраненіемъ традицій, чувствъ, духовныхъ особенностей каждой національности представляетъ одну изъ величайшихъ проблемъ, занимающихъ современные умы. Съ другой стороны, демократическій государственный строй, распространяющійся мало-по-малу на все современные народы, представляется порою враждебнымъ самому принципу религіи.

Ничто, повидимому, не мѣшаетъ религіи приспособиться къ этимъ условіямъ.

Подъ вліяніемъ ли внутренней эволюціи, или тѣхъ внѣшнихъ обстоятельствъ, съ которыми ей приходилось имѣть дѣло въ исторіи, религія, нѣкогда безмѣрно отягченная обрядами, догматами, учрежденіями, мало-по-малу высвободила изъ-подъ этой матеріальной оболочки тотъ духъ, который составляетъ ея сущность. Въ частности христіанство, послѣднее изъ великихъ религіозныхъ твореній,

въ томъ видѣ, какъ оно завѣщено Христомъ, не имѣетъ, строго говоря, ни догматовъ, ни обрядовъ. Оно требуетъ, чтобы человѣкъ поклонялся Богу въ духѣ и истинѣ. Все формы, въ которыя оно облекается, носятъ духовный характеръ. И еще въ настоящее время, послѣ столькихъ попытокъ заковать его въ цѣпи неподвижныхъ политическихъ формъ или текстовъ, оно все еще сохраняется, даже среди самыхъ цивилизованныхъ народовъ, какъ послѣднее утвержденіе реальности и неприкосновенности духа.

Пусть религія развѣтывается такимъ образомъ въ мірѣ, согласно своей собственной природѣ, какъ активность чисто духовная, стремящаяся преобразовать вещи и человѣка изнутри, а не извнѣ, посредствомъ убѣжденія, примѣра, любви, молитвы, общенія душъ, а не посредствомъ принужденія и политики; очевидно, что при этихъ условіяхъ религія ни въ какомъ случаѣ не можетъ быть враждебной наукѣ, морали и учрежденіямъ.

Освобожденная изъ-подъ ига неподвижной мертвой буквы и всякихъ авторитетовъ, не являющихся чисто моральными и духовными, она возвращается къ себѣ самой и снова становится необычайно жизненной и пластичной; она способна объединить въ себѣ все существующее; она вездѣ дома, ибо во всемъ видитъ она лицо, обращенное къ Богу. Въ противорѣчій съ современными идеями или учрежденіями могла бы оказаться лишь та или другая внѣшняя форма, то или другое догматическое выраженіе религіи—слѣды жизни и познанія отжившихъ человѣческихъ обществъ—но отнюдь не тотъ духъ, который проникаетъ собою великія религіи. Ибо духъ этотъ есть не что иное, какъ вѣра въ долгъ, исканіе блага и вселенская любовь: скрытыя пружины всякой безкорыстной и плодотворной дѣятельности.

Но, скажутъ намъ, развѣ духъ религіи, самъ по себѣ, безъ всякой видимой формы воплощенія, есть еще религія, есть еще реальность?

Здѣсь необходимо установить одно различіе. Если мы хотимъ получить духовный принципъ религіи чисто объективнымъ методомъ, путемъ устраненія изъ религіозныхъ переживаній, данныхъ въ опытѣ, всехъ матеріальныхъ, поддающихся опредѣленію элементовъ, то, очевидно, въ принципѣ, найденномъ такимъ способомъ, не оста-

неться ничего реального, это будет пустое слово, обозначающее собою какой-то совершенно фиктивный остаток. Мы уничтожили бы безъ остатка живую личность человѣка, если вздумали бы утверждать, что она заключается въ томъ остаткѣ, который получится, если изъ даннаго человѣка извлечь все то, что онъ имѣетъ общаго съ другими существами. Подобнымъ же образомъ категорическій императивъ Канта представляется лишь пустой абстракціей тѣмъ критикамъ, которые вмѣсто того, чтобы проникнуться мыслью философа, воспринимаютъ его доктрину въ чисто объективномъ и догматическомъ смыслѣ. Искать духъ въ матеріи значить поставить себя въ невозможность его найти.

Но, въ дѣйствительности, идея долга есть идея активная и могущественная, сообщающая тому объекту, въ которомъ мы ее воплощаемъ, чрезвычайный авторитетъ. Подобнымъ же образомъ, всѣ тѣ силы, которыя приводятъ въ движеніе человѣческую активность, всѣ первичныя причины великихъ историческихъ движеній являются неуловимыми для нашего разсудка; мы можемъ составить себѣ представленіе о нихъ посредствомъ символическихъ толкованій, но никогда не можемъ заключить ихъ въ строгія формулы.

Многіе съ удивленіемъ отмѣчаютъ могущество словъ. Въ самомъ дѣлѣ, какое бы ясное и послѣдовательное ученіе мы ни проповѣдывали людямъ, мы никогда не достигнемъ среди нихъ такого воодушевленія и единодушія, какое легко создаемъ, бросивъ имъ одно только слово: „свобода“, или „родина“, или „власть“, „справедливость“, „такъ хочетъ Богъ“, или „съ нами Богъ!“ и т. п. Значить ли это, что толпа обладаетъ болѣе утонченнымъ интеллектомъ, чѣмъ ученые, и вкладываетъ въ эти слова совершенно ясныя идеи? И должны ли мы предположить, что представленія, вызываемыя этими словами, одинаковы у всѣхъ людей? Гораздо правдоподобнѣе допустить, что слова эти только сигналы, призывныя звуки которыхъ пробуждаютъ въ душахъ и приводятъ въ броженіе смутную, неопредѣленную массу чувствъ, идей, надеждъ, страстей, которыми одинъ индивидуумъ какъ бы заражается отъ другого. Такъ создается сила, увлекающая толпу; сила эта есть стремленіе, порывъ, общее настроеніе, но не ясное отчетливое понятіе.

Имѣются такимъ образомъ принципы, которые являются по существу своему чисто формальными, и тѣмъ не менѣе оказываются въ высшей степени положительными и дѣйственными; и не подлежитъ сомнѣнію, что Кантъ имѣлъ полное право разсматривать понятіе долга, какъ одинъ изъ принциповъ подобнаго рода. Но Кантъ приписывалъ понятію долга это значеніе лишь потому, что видѣлъ въ немъ нѣчто, стоящее выше эмпирической объективности. Онъ не соглашался съ тѣмъ, что въ данномъ случаѣ мы имѣемъ передъ собою фактъ, подобный факту паденія тѣла: онъ считалъ моральный законъ предписаніемъ разума и какъ бы волеизъявленіемъ чистой свободы.

Равнымъ образомъ, ничто не мѣшаетъ намъ допустить, что духъ религіи, плоды котораго столь значительны, и который тѣмъ не менѣе нельзя ни осязать, ни точно опредѣлить, есть подобно всѣмъ великимъ двигателямъ исторіи, подобно чувству, подобно самой жизни, принципъ формальный и въ то же время положительный.

* * *

Значить ли это, однако, что религія есть исключительно духъ и жизнь, что она не можетъ и не должна обнаруживаться въ понятіяхъ или какихъ-либо матерьяльных формахъ? Каково дѣйствительное отношеніе духа къ буквѣ въ религіозной области?

Фихте — философъ, больше всего потратившій усилій на то, чтобы развить спиритуалистическій принципъ, писалъ: *Die Formel ist die grösste Wohltat für den Menschen*, т. е. „формула есть величайшее благодѣяніе для человѣка“. Это значить, что для человѣка, состоящаго изъ души и тѣла, духъ не можетъ реализоваться иначе, какъ воплотившись въ какой либо матеріи. Свѣтъ, говоритъ Мефистофель, не имѣетъ права презирать тѣла:

... da es, so viel es strebt,

Verhaftet an den Körpern klebt.

Von Körpern strömt's, die Körper mach tes schön,
Ein Körper hemmt's auf seinem Gange*).

*) „...ибо, сколько бы онъ ни старался, онъ остается связаннымъ съ тѣлами. Отъ тѣлъ беретъ онъ свое начало, тѣла украшаютъ, тѣло преграждаетъ ему путь“.

Удалите изъ религіи всякій объективный элементъ, и вы сведете ее къ чему-то такому, что не отличается отъ индивидуальныхъ измышлений, и что нельзя уже больше характеризовать, какъ религію.

Въ самомъ дѣлѣ, нельзя допустить, чтобы въ томъ вдохновеніи, которое преобразуетъ жизнь, въ чувствѣ, поднимающемъ людей надъ всѣмъ человѣческимъ, въ такъ называемой народной душѣ, въ религіозномъ настроеніи, — въ этихъ величайшихъ историческихъ дѣятеляхъ — не было ничего кромѣ чисто субъективныхъ, чуждыхъ интеллекту элементовъ. Въдѣ только въ нѣкоторыхъ устарѣвшихъ учебникахъ психологіи душа человѣка составляется изъ единичныхъ способностей, отдѣленныхъ одна отъ другой непроницаемыми перегородками. Реальная душа едина; и въ каждомъ своемъ проявленіи она участвуетъ вся цѣликомъ со своимъ интеллектомъ и воображеніемъ, со своей волею и духовной активностью.

Поэтому то сосредоточеніе въ себѣ религіознаго духа, которое выражается въ идеѣ религіи безъ всякихъ символовъ, есть не конецъ, а лишь опредѣленная фаза развитія: это условіе новаго подъема.

Вообще, духъ освобождается отъ данной формы лишь для того, чтобы искать себѣ иной. Онъ сбрасываетъ форму, начинающую его стѣснять, и облекается въ форму, лучше выражающую его внутренний прогрессъ и тѣ новыя условія, въ которыхъ онъ находится. Въ этомъ смыслѣ Кантъ указываетъ, что практический разумъ сначала эмансипируется отъ порабащавшихъ его эмпирическихъ законовъ, затѣмъ выдвигаетъ понятіе долга, какъ непосредственное выраженіе своей воли, и наконецъ ищетъ средствъ, позволяющихъ превратить всю жизнь человѣческую въ осуществленіе этого понятія.

Религіозный принципъ не смѣшиваетъ себя съ тѣми формами, въ которыхъ онъ выражался въ прежнее время. Въ противномъ случаѣ онъ имѣлъ бы тысячу противорѣчивыхъ свойствъ, онъ былъ бы немислимымъ. Онъ все болѣе и болѣе раскрывается, какъ постулатъ реальности, возвышенности и творческой мощи духа.

Носителемъ религіи въ наше время является сознаніе. Изъ виѣшней и матерьяльной вещи она превратилась въ жизнь внутреннюю;

она есть активность души человѣческой: какъ души индивидуума, такъ и тѣхъ соціальныхъ, все болѣе и болѣе широкихъ душъ, которыя сама она способна создавать изъ душъ индивидуальныхъ. Въ настоящее время эта эволюція, которой религія обязана главнымъ образомъ усиліямъ мистиковъ, закончена. Но и самъ мистицизмъ раздѣляется на мистицизмъ пассивный и активный. Первый довольствуется удаленіемъ отъ міра и созерцаніемъ Бога; второй въ нѣдрахъ самого Бога любитъ, желаетъ, излучаетъ свѣтъ. Но для того чтобы реализоваться во внѣ, надо думать и дѣйствовать. Вотъ почему дѣйствительно неотдѣлимы отъ религіи тѣ два элемента, которые она всегда присоединяла къ чувству, т. е.: вѣрованія и обряды.

Откуда берутся тѣ образчики мысли или категорія, при помощи которыхъ интеллектъ подмѣчаетъ, воспринимаетъ явленія? Когда говорятъ, что они создаются совмѣстнымъ дѣйствіемъ разума и явленій, то, очевидно, вмѣсто объясненія предлагаютъ простую метафору. Равнымъ образомъ — и еще съ большимъ основаніемъ — должны мы признать, что изобрѣтенія генія, которыя не только превосходятъ факты, но и господствуютъ надъ ними, измѣняютъ ихъ и творятъ, создавая недостижимые для нихъ образцы, — что такія изобрѣтенія никакъ нельзя разсматривать, какъ механическую равнодѣйствующую данныхъ явленій. Онѣ также представляются человѣческому уму какъ бы послѣдствіями общенія съ нѣкоторой высшей реальностью.

Откуда, спрашиваетъ Шиллеръ, приходила та таинственная дѣва, которая каждую весну измѣняла природу и сердца?

Sie war nicht in dem Tal geboren.

*Man wusste nicht woher sie kam *).*

Подобнымъ же образомъ и религіозное вдохновеніе выражается въ такихъ формахъ, которыя въ нашихъ глазахъ неизбежно выходятъ за предѣлы опыта, такъ какъ онѣ заключаютъ въ себѣ самый источникъ бытія и жизни и представляются намъ откровеніями. Сознательное „я“ неизбежно видитъ въ нихъ открове-

*) Ея родиной не была эта долина. Никто не зналъ, откуда она являлась.

нія: онѣ могутъ на него дѣйствовать, онѣ вообще существуютъ для него лишь постольку, поскольку имъ приписывается сверхъестественное происхождение.

Религіозныя представленія, какъ и всякія другія представленія, создаваемыя разумомъ о какомъ-либо объектѣ, требуютъ опредѣленія, требуютъ фиксаціи въ формулѣ, т. е. въ концѣ концовъ въ образѣ. Такой образъ можетъ быть только символомъ. Долгихъ усилій стоило религіи порвать ту связь, которая соединяла ее съ вещами, какъ онѣ даны, и съ наукой объ этихъ вещахъ; но связь эта была порвана, и религіозный духъ нашелъ источникъ своей истинной жизни въ объектахъ, превышающихъ опытные вещи, въ объектахъ, не реализуемыхъ силами одной только природы. И если уже тѣ категоріи и понятія, которыя мы примѣняемъ къ вещамъ съ цѣлью познать ихъ, носятъ существенно символическій характеръ, если въ области самого научнаго познанія символизмъ оказывается совершенно неустранимымъ, то можно ли допустить, что религія, желающая представлять непредставимое, въ состояніи освободиться отъ этого закона интеллекта? Повидимому, религіозный символизмъ долженъ быть даже, такъ сказать, символизмомъ въ квадратѣ; ибо религія въ тѣхъ своихъ утвержденіяхъ, которыя сталкиваются съ утвержденіями науки, никоимъ образомъ не можетъ соперничать съ этой послѣдней въ смыслѣ обогащенія нашего познанія. У религіи совсѣмъ не тотъ объектъ, что у науки; она не является и ни въ коемъ случаѣ не можетъ уже болѣе стать для насъ объясненіемъ явленій. Поэтому ее нисколько не затрагиваютъ открытія науки, касающіяся объективной природы и объективнаго происхожденія вещей. Въ глазахъ религіи цѣнность явленій заключается въ ихъ моральномъ значеніи, въ тѣхъ чувствахъ, которыя они внушаютъ, въ той внутренней жизни, которую они выражаютъ и возбуждаютъ; и, очевидно, этой цѣнности не можетъ лишить ихъ никакое научное объясненіе.

Это не значить, что объективные элементы религіи—вѣрованія, преданія, догматы—должны быть очищены отъ всякаго интеллектуальнаго содержанія и сведены къ чисто практической цѣнности. Полное отдѣленіе теоріи отъ практики, какъ его пытался осуществить Кантъ, есть попытка несостоятельная; самъ Кантъ не смогъ

последовательно выдержать этой точки зрѣнія. Лишенная всякаго теоретическаго содержанія, практика теряетъ цѣнность не только религіозную, но даже вообще человѣческую; и потому сознаніе отказывается осуществить подобнаго рода раздѣленіе. Но сознаніе наше знаетъ два вида познанія: познаніе отчетливое и познаніе смутное, въ частности символическое. Идея, руководящая работой художника, поэта, изобрѣтателя и даже ученаго, есть смутная идея, которую, быть можетъ, никогда не удастся разложить вполнѣ на идеи отчетливыя; и однако это положительная, активная, дѣйственная идея. Человѣческая воля, человѣческій интеллектъ всегда приводятся въ движеніе идеями подобнаго рода. Математикъ, производя свое изслѣдованіе, старается овладѣть интуиціей воображенія, которая предстала передъ его мыслью, какъ откровеніе, и которая опредѣляется все точнѣе, по мѣрѣ того какъ онъ все ближе подходитъ къ своей цѣли: превратить ее въ раціональное доказательство. Разумъ не извлекаетъ истины въ готовомъ видѣ; онъ ихъ полагаетъ, онъ ихъ предполагаетъ, и конечно на этой стадіи онѣ неизбежно являются неопредѣленными. Затѣмъ онъ испытываетъ полученныя такимъ образомъ гипотезы, и самой этой операціей дѣлаетъ ихъ все болѣе и болѣе отчетливыми. Истина человѣческая есть гипотеза, наглядно проверенная и опредѣленная фактами.

Религіозное познаніе, имѣющее своимъ объектомъ не то, что есть, а то, что должно быть, не можетъ опредѣляться такимъ же способомъ, какъ познанія научныя; но если оно, независимо отъ своей практической цѣнности, представляетъ символическое значеніе, которымъ можетъ удовлетвориться разумъ, сложившійся подъ влияніемъ научнаго опыта и жизни, то мы въ правѣ сказать, что религіозное познаніе заключаетъ въ себѣ истинное и правомѣрное интеллектуальное содержаніе.

Такова основа такъ называемыхъ догматовъ, являющихся, необходимымъ составнымъ элементомъ всякой дѣйствительной религіи.

Основныхъ религіозныхъ догматовъ насчитывается два: во-первыхъ, бытіе Бога,—Бога живого, совершеннаго, всемогущаго; во-вторыхъ, связь—также живая и конкретная—между Богомъ и человекомъ.

Было бы несогласно съ фактами сказать, что идея Бога оставлена современнымъ разумомъ. Правда, разумъ мало-по-малу покинулъ идею божества вѣшняго и матерьяльнаго, которое представляло бы лишь удвоеніе или разростаніе естественнаго бытія. Но съ другой стороны разумъ все болѣе и болѣе проникается понятіями, которыя, если ихъ точно опредѣлить и углубить, какъ разъ соотвѣтствуютъ тому, что религіозное сознаніе почитаетъ подъ именемъ Бога.

Видимая природа есть всегда диссоціація, разсѣяніе, деградация, разрушеніе. Но мы мечтаемъ о сохраненіи, о сосредоточеніи, о примиреніи и о вселенской гармоніи. Развитіе одного индивидуума по естественному ходу вещей предполагаетъ подавленіе нѣкоторыхъ другихъ индивидуумовъ. Сверхчеловѣкъ Ницше нуждается въ рабахъ. Зло есть въ нашемъ мірѣ условіе блага, и при томъ условіе, повидимому, необходимое. Кѣмъ созданъ этотъ міръ? Добрымъ или злымъ началомъ? Богомъ или дьяволомъ? Богъ, благо, любовь, совершенство создало святыхъ, смиренныхъ, справедливыхъ, подвижниковъ самопожертвованія. Но дьяволъ послалъ въ міръ голодъ, страданіе, ненависть, зависть, вождѣленіе, ложь, преступленіе, войну; и тѣмъ онъ пробудилъ активность человѣка и создалъ его прогрессъ. Всѣ чудеса науки, промышленности, социальной организаціи, справедливости, искусства, религіи, поэзіи, воспитанія являются съ этой точки зрѣнія лишь средствами, изобрѣтенными человѣчествомъ для того, чтобы отразить^{*)} осаждающее его зло или, по крайней мѣрѣ, забыть о немъ. Уничтожьте зло, и благо снова погрузится въ первоначальное ничто.

Ὁλόκληρος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ Βασιλεὺς *).

Но именно противъ этого закона природы и протестуетъ человѣческій разумъ. Онъ хочетъ дѣлать добро при помощи добра, а не при помощи зла; онъ хочетъ, чтобы свобода, благосостояніе, добродѣтель однихъ не были неразрывно связаны съ нищетой, рабствомъ, развращеніемъ другихъ. Онъ приписываетъ всему тому, что есть, и что само по себѣ представляетъ нѣчто положительное и живое, идеальную форму, цѣнность, право на существованіе и

*) Гераклитъ: „война есть мать и царица всѣхъ вещей“.

развитіе. Онъ считаетъ существующимъ прошлое, котораго уже нѣтъ, и будущее, которое, быть можетъ, никогда не наступитъ. Онъ хотѣлъ бы, чтобы сохраняли свою свободу и развивались въполнѣ автономно всѣ формы человѣческой активности: наука, искусство, религія, частныя доблести, доблести общественныя, производство, національная жизнь, жизнь социальная, общеніе съ природой, съ идеаломъ, съ человѣчествомъ.

Мало того, разумъ замыслилъ установить среди множества элементовъ, кажущихся совершенно разнородными, согласіе, гармонію, солидарность. Онъ требуетъ, чтобы каждая вещь была всѣмъ тѣмъ, чѣмъ она можетъ быть, въ идеальномъ смыслѣ слова; чтобы она осуществила максимумъ доступнаго для нея совершенства и въ то же время была въ неразрывной связи съ цѣлымъ и жила именно этою связью.

Возможно-ли осуществить подобнаго рода цѣль?

Нельзя не признать, что это не выполнимо въ планѣ природы, которая инертна и индифферентна къ внутренней цѣнности существъ, поскольку вообще возможно съ точки зрѣнія природы говорить о существахъ. Это превосходитъ также силы нашей разумной логики, которая, свѣдя вещи къ понятіямъ, умѣетъ лишь ихъ отождествить или же объявить несовмѣстимыми. Въ особенности не возможно это на почвѣ догматическихъ системъ теологіи, которыя апеллируютъ только къ категоріямъ вѣчности, неподвижности, качества и статическаго единства.

Но уже сама природа, если не съ узко научной точки зрѣнія, то съ точки зрѣнія разума въ широкомъ смыслѣ слова, есть нѣчто большее, чѣмъ простой механизмъ. Развѣ мы можемъ сказать съ увѣренностью, что въ своей живой реальности она есть только бытіе, а не совокупность существъ? Жизнь, если мы принимаемъ ее за реальность и рассматриваемъ ее въ ея специфическихъ особенностяхъ, рисуется намъ, какъ гармоническое и сравнительно постоянное единство различныхъ веществъ и свойствъ, чего механическія силы, предоставленныя самимъ себѣ, никогда бы не смогли осуществить.

По аналогіи съ жизнью мы можемъ мыслить такое существо, въ которомъ соединялось бы и пребывало все то, что обладаетъ

возможною формою существованія и совершенствованія, существо, которое было бы единымъ и въ то же время множественнымъ, не какъ совокупность матерьяльныхъ, расположенныхъ другъ возлѣ друга, элементовъ, а какъ подвижная и текучая безконечность сознанія, личности. Если эта идея, выходящая за предѣлы опыта, и не навязывается разуму механически, то все же она вполне соответствуетъ природѣ человѣческаго разума, какъ объ этомъ свидѣтельствуютъ и преданіе народовъ и размышленія мыслителей. Бытіе, представляющее собою эту идею, и есть то, что религіи называютъ Богомъ.

Второй основной догматъ религіи есть общеніе человѣка съ Богомъ. Христіанская религія такъ опредѣляетъ это общеніе: „Бога никто никогда не видѣлъ; если мы любимъ другъ друга, Богъ живетъ среди насъ“. Другими словами, Богъ есть любовь, а любовь есть общеніе, способность жить въ другомъ. Любить—значитъ подражать Богу, стать причастнымъ бытію Божію, жить въ Богѣ и черезъ Бога.

Эти идеи, составляющія самое сердце христіанства, очевидно, въ высшей степени соответствуютъ стремленіямъ самого разума. Существо, въ которомъ должно примириться, сжиться и гармонично пребывать все то, что заслуживаетъ бытія, мы естественно представляемъ себѣ и какъ образчикъ, которому стремится подражать интеллектъ въ тѣхъ объектахъ, которые онъ создаетъ, и какъ источникъ моральной энергіи, въ которомъ воля, борющаяся за идеалъ добра, можетъ черпать все новыя и новыя силы. Вѣрить въ Бога, вѣрить въ вѣчный союзъ всѣхъ совершенствъ, которыя въ этомъ пространственномъ и временномъ мірѣ не совмѣстимы, значитъ вѣрить, что несовмѣстимость эта только кажущаяся, и что существуетъ сила, способная изъ самого блага сдѣлать условіе и средство полученія блага.

Богъ, какъ единство совершенства и бытія, Богъ—любовь, Богъ—отецъ, Богъ—творецъ и промыслитель,—всѣ эти идеи отвѣчаютъ запросамъ разума. И однако идеи эти отнюдь нельзя назвать ясными и отчетливыми, нельзя даже представить себѣ, что онѣ когда-нибудь могутъ сдѣлаться таковыми. Это идеи смутныя и сим-

волическія, и тѣмъ не менѣе въ высшей степени реальныя, обладающія огромной мощью.

Еще больше основанийъ имѣемъ мы приписать исключительно символическое значеніе тѣмъ выраженіямъ, посредствомъ которыхъ интеллектъ старается сдѣлать эти понятія все болѣе и болѣе конкретными, а слѣдовательно все болѣе и болѣе доступными для всѣхъ, все болѣе и болѣе способными направлять волю человѣка. Однако и эти внѣшнія формы имѣютъ свое законное право на существованіе, поскольку онѣ могутъ быть примирены въ живомъ разумѣ съ основными предпосылками нашей жизни и нашей науки. Вѣдь и наука, какъ чистое исканіе истины, и жизнь, ищущая себѣ смысла, сами связаны съ этимъ существомъ, ибо только въ немъ одномъ бытіе совпадаетъ съ цѣнностью, совершенство съ реальностью.

Кромѣ чувства и догматовъ существенными элементами религіи считаются обряды и дѣйствія, какъ внѣшніе, такъ и внутренніе.

Въ обрядахъ отнюдь нельзя видѣть чисто случайный элементъ религіи. Вѣдь въ душѣ человѣка нѣтъ такой субстанціи, которую можно было бы разсматривать, какъ чистое существо, и которая проявлялась бы лишь въ формѣ случайныхъ излученій или эманаций, не оказывающихъ никакого вліянія на душевныя свойства человѣка. Представленіе о такой субстанціи только метафора, заимствованная изъ міра чувственныхъ образовъ. Поэтому человѣческія дѣйствія—въ частности, обряды—отнюдь не могутъ быть только результатомъ; выдающіеся психологи утверждаютъ, наоборотъ, что чувства, внутреннія склонности, то, что мы называемъ существомъ, сами представляютъ лишь переводъ на психологическій языкъ внѣшнихъ двигательныхъ актовъ. Во всякомъ случаѣ, мы не можемъ знать, является ли наше чувство абсолютно самопроизвольнымъ, или же оно до извѣстной степени опредѣляется тѣмъ вліяніемъ, которое наши дѣйствія оказываютъ на наше существо. Если даже вліяніе это, само по себѣ, и нельзя признать всецѣло опредѣляющимъ, то во всякомъ случаѣ оно производитъ чрезвычайно глубокія измѣненія. Поэтому извѣстныя дѣйствія, обряды во всѣ времена съ полнымъ правомъ разсматривались, какъ неотъемлемая часть религіи. Какими бы спиритуалистическими ни

сдѣлались эти послѣднія, имъ не удастся отдѣлить бытіе отъ дѣйствія, не уничтожая законовъ природы человѣческой. Пока не исчезнутъ религіи, существенными элементами ихъ останутся извѣстныя дѣйствія, обряды, активныя и внѣшнія проявленія.

Обряды предполагаютъ наличность авторитета и послушанія. Нельзя представить себѣ, что принципы эти исчезнутъ изъ области религіи, какъ, впрочемъ, и вообще изъ области жизни. Но религіозный авторитетъ есть очевидно духъ и только духъ. Всякій другой авторитетъ есть лишь органъ, посредствомъ котораго проявляется авторитетъ духа. Будучи исключительно духовнымъ, религіозный авторитетъ можетъ встрѣтить признаніе и послушаніе только въ свободной душѣ.

Религіозные обряды не цѣль, а средство. Они должны способствовать осуществленію религіозныхъ цѣлей. А эти послѣднія таковы: чистота сердца, отказъ отъ эгоизма, установленіе такой общины, въ которой каждый жилъ бы для всѣхъ и всѣ для каждого, или, согласно слову св. Іоанна, всѣ были бы едино, какъ въ Богѣ Отецъ и Сынъ едино суть.

При такихъ условіяхъ религія удержитъ свой старый характеръ ангела-хранителя человѣческихъ обществъ. Она хочетъ единства всѣхъ сознаній, всѣхъ людей; она стремится осуществить среди нихъ связь любви, какъ поддержку и основу связи матерьяльной. Поэтому она заботливо сохранить обряды, которые представляютъ незамѣнимые символы непрерывности и полноты семьи человѣческой. Она поддержитъ ихъ, пропитывая идей все болѣе и болѣе глубокой, всеобщей, духовной. Дѣйствовать, чувствовать, вибрировать совмѣстно, занимаясь одной общей работой,—вотъ, согласно самому разуму, секретъ единства. „Общее связываетъ“,—сказалъ Аристотель.

Ограничить религію вѣрованіями и обрядами значило бы, однако, дать о ней неполное и все еще абстрактное представленіе. Начинаясь чувствомъ, она и заканчивается чувствомъ, ибо догматы и обряды не имѣютъ другой задачи, какъ выразить чувство и помочь ему опредѣлиться. Развитіе чувства есть какъ бы кругъ, удаляющійся отъ своего начала лишь для того, чтобы снова вернуться къ нему. Не напрасно психологи и моралисты видятъ въ мисти-

цизмъ существенный элементъ и, быть можетъ, даже основу религіи. Всякая интенсивная религіозная жизнь мистична; мистицизмъ есть тотъ источникъ жизни, въ которомъ обновляются религіи, когда схоластика и формализмъ угрожаютъ имъ окостенѣніемъ.

Но есть мистицизмъ абстрактный и бесплодный, и мистицизмъ положительный и плодотворный. Первый пытается жить однимъ только чувствомъ, якобы освободившись отъ „тиранніи“ догматовъ и обрядовъ. Но изолируясь отъ интеллекта и внѣшнихъ актовъ, чувство не расцвѣтаетъ, а хирѣетъ. Наоборотъ, направляемое и оплодотворяемое мыслью и дѣйствіемъ, чувство дѣйствительно способно широко распуститься и развернуть свою творческую мощь; активный мистицизмъ есть та незамѣнимая сила, которую мы находимъ въ основѣ всѣхъ великихъ движеній человѣчества: религіозныхъ, моральныхъ, политическихъ, социальныхъ.

Религіозное чувство, направленное и конкретизированное вѣрованіями и обрядами, можно опредѣлить по сравненію съ чисто естественной и философской добродѣтелью, какъ превращеніе терпимости въ любовь.

Философы и политики считали нужнымъ предписывать людямъ относиться терпимо другъ къ другу. Какое право имѣю я требовать для себя свободы, разъ я отказываю въ ней себѣ подобнымъ? Но такое разсужденіе правильно скорѣе формально, чѣмъ реально. Доказано ли, что свобода другихъ равноцѣнна моей свободѣ? Быть можетъ это и такъ, если разумѣть подъ свободой голую способность хотѣть и не хотѣть. Но такая свобода есть схоластическая абстракція. Всякая реальная свобода неразрывно связана съ опредѣляющими ее идеями, познаніями, склонностями, привычками. И въ дѣйствительности такая свобода лучше всякой другой, основанной на болѣе высокихъ принципахъ. Какимъ же образомъ всѣ виды свободы могутъ имѣть одинаковыя права? Имѣетъ ли заблужденіе, порокъ и невѣжество тѣ же самыя права, какъ истина, добродѣтель и знаніе? И развѣ всѣ наши современные познанія, какъ духовныя, такъ и физическія, не претендуютъ на одинаковую научную достовѣрность? Если истина должна терпѣть заблужденіе, то очевидно лишь временно, лишь до истеченія того срока, который данъ послѣднему для освѣдомленія и исправленія.

Вообще принципъ терпимости нельзя признать удачной формулой: это презрительное снисхожденіе, мысленный отказъ отъ того, что наружно признается. Совершенно непонятно, какимъ образомъ терпимость можетъ быть оправдываема или, хотя бы только терпима, разъ мы рассматриваемъ всѣ вещи исключительно съ точки зрѣнія положительной науки.

Но религія какъ разъ требуетъ, чтобы на ряду съ точкой зрѣнія науки была признана точка зрѣнія чувства и вѣры. Для нея цѣнность свободъ не измѣряется количествомъ научныхъ познаній, на которыя каждая изъ нихъ ссылается. Индивидуальность, какъ таковая, индивидуальность невѣжи такъ же, какъ и индивидуальность ученаго, индивидуальность преступника такъ же, какъ и индивидуальность честнаго человѣка, имѣетъ самостоятельную цѣнность. Для религіознаго человѣка міръ, въ которомъ царствуетъ личность, свобода грѣха и паденія, диссонансы на ряду съ гармоніей, лучше, прекраснѣе, ближе къ божественному совершенству, нежели міръ, въ которомъ все было бы основано на механическомъ приложеніи единой и неизмѣнной формулы. Для конечнаго существа единственный способъ подражать безконечному—это дифференцироваться до безконечности.

Вотъ почему религіозный человѣкъ, встрѣчаясь съ другими людьми, больше всего цѣнитъ въ нихъ не то, что у нихъ есть общаго съ нимъ, а то, чѣмъ они отъ него отличаются. Онъ не только терпимо относится къ этимъ различіямъ. Послѣднія составляютъ въ его глазахъ неотъемлемую принадлежность вселенской гармоніи; въ нихъ онъ видитъ сущность другихъ людей, и именно поэтому они являются въ то же время условіемъ развитія его собственной личности.

„Взгляните,—говорилъ башмачникъ Яковъ Беме,—на птицъ въ нашихъ лѣсахъ; онѣ хвалятъ Господа каждая на свой ладъ, всяческими голосами и во всѣхъ тонахъ. И что же? Вѣдь не прогниваетъ же Бога это разнообразіе, не заставляетъ же онъ умолкнуть эту разноголосицу. Всѣ формы бытія одинаково дороги безконечному существу“.

Религія предписываетъ намъ любить другихъ, и любить ихъ для нихъ самихъ. Будучи смѣлѣе философіи, она видитъ въ любви

долгъ, долгъ по преимуществу. Она предписываетъ людямъ любить другъ друга въ Богѣ, т. е. совместно восходить къ общему источнику бытія и любви. Людямъ естественно любить другъ друга, разъ всѣ они братья.

* * *

Несмотря на взаимную связь, наука и религія остаются и должны оставаться обособленными. Если бы не было другого способа рационально упорядочить вещи, какъ сведенія различнаго къ единству, путемъ ли уподобленія, или путемъ исключенія, то судьбы религіи могли бы казаться сомнительными. Но конфликты, порождаемые противоположностями, въ жизни разрѣшаются иначе, чѣмъ въ наукѣ или области логическихъ разсужденій. Когда борются двѣ силы, одинаково жизненныя и плодотворныя, онѣ развиваются и растутъ благодаря самому ихъ конфликту. И разъ выясняется, что обѣ онѣ одинаково цѣнны и неразрушимы, разумъ изыскиваетъ средства сблизить борющіяся стороны и создать изъ ихъ союза бытіе болѣе богатое и болѣе гармоничное, чѣмъ каждая изъ нихъ въ отдѣльности.

Такъ обстоитъ дѣло съ наукой и религіей. Борьба закаляетъ и ту и другую, и, если разумъ получить преобладаніе, ихъ отдѣльные специфическіе принципы, сдѣлавшись шире, сильнѣе и пластичнѣе, породятъ новую форму жизни, болѣе полную, богатую, глубокую, свободную, прекрасную и разумную. Но эти двѣ автономныя силы могутъ лишь стремиться къ миру, согласію и гармоніи, никогда не удастся имъ осуществить эту цѣль вполнѣ: такова уже природа человѣческая.



ОГЛАВЛЕНИЕ.

Введение	с. 21
ИСТОРИЧЕСКИЙ ОБЗОРЪ ОТНОШЕНІЙ МЕЖДУ РЕЛИ- ГИЕЙ И НАУКОЙ СЪ АНТИЧНЫХЪ ВРЕМЕНЪ ДО СО- ВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ	с. 21
I. Религія и философія въ древней Греціи .	с. 21
II. Средніе вѣка.—Христіанство; схоластики; ми- стики	с. 27
III. Наука и религія послѣ возрожденія.—Воз- рожденіе.—Новѣйшая эпоха: раціонализмъ; романтизмъ.— Наука отдѣляется отъ религіи непроницаемой переборкой. .	с. 31

Часть первая.

НАТУРАЛИСТИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНІЕ	с. 52
---	-------

Глава первая.

ОГЮСТЬ КОНТЪ И ЕГО РЕЛИГІЯ ЧЕЛОВѢЧЕСТВА. .	с. 52
I. Доктрина Огюста Конта относительно науки и религіи.—Обобщеніе идеи науки и организація наукъ: наука и философія.—Философія и религія: религія человѣчества.	с. 55
II. Анализъ доктрины.—Соціологія и религія: что прибавляетъ послѣдняя къ первой.—Логическое отношеніе философіи къ религіи у Конта: противорѣчитъ ли послѣдняя первой?	с. 71
III. Цѣнность доктрины.—Наука стѣсняетъ религію и религія стѣсняетъ науку.—Человѣчество—понятіе двусмы- сленное.—Человѣкъ, какъ существо, стремящееся себя пре-	



взойти: это и есть религія.—Внутреннее противорѣчіе позитивизма с. 83

Глава вторая.

ГЕРБЕРТЪ СПЕНСЕРЪ И ЕГО „НЕПОЗНАВАЕМОЕ“ . с. 89

I. Доктрина Герберта Спенсера относительно науки, религіи и ихъ взаимоотношенія.—Непознаваемое, наука и религія.—Эволюціонизмъ, религіозная эволюція с. 89

II. Анализъ доктрины.—Мотивы, руководившіе Спенсеромъ.—Отношеніе теоріи религіозной эволюціи къ теоріи непознаваемого.—Отрицательное и положительное непознаваемое.—Гербертъ Спенсеръ и Паскаль. с. 99

III. Цѣнность доктрины Не является ли непознаваемое Герберта Спенсера лишь остаткомъ религіи?—Цѣнность чувства по Герберту Спенсеру.—Впрочемъ доктрина его имѣетъ рациональное основаніе.—Слабый пунктъ системы: непознаваемое разсматривается съ чисто объективной точки зрѣнія.—Гербертъ Спенсеръ приписываетъ ему или слишкомъ много, или слишкомъ мало с. 112

Глава третья.

ГЕККЕЛЬ И ЕГО МОНИЗМЪ с. 121

I. Доктрина Геккеля относительно религіи и науки.—Конфликты между религіей и наукой.—Эволюціонистскій монизмъ, какъ научное и рациональное рѣшеніе тѣхъ загадокъ, которыя даютъ религіямъ право на существованіе.—Религіозная потребность.—Послѣдовательный переходъ отъ того, что можетъ быть использовано въ существующихъ религіяхъ, къ эволюціонистскому монизму, какъ религіи с. 123

II. Цѣнность доктрины.—1. Идея научной философіи: какимъ образомъ переходитъ Геккель отъ науки къ философіи?—2. Научная философія, какъ отрицаніе и замѣна религіи: какимъ образомъ переходитъ Геккель отъ монизма, какъ философіи, къ монизму, какъ религіи? с. 128

III. Научная философія и научная мораль въ современную эпоху.—Научная философія: не-

ясность и расплывчатость этого понятія.—Мораль солидарности: двусмысленность этого термина.—Тамъ, гдѣ дѣло идетъ объ отношеніи человѣка къ вещамъ, дуализмъ сохраняется с. 150

Глава четвертая.

ПСИХОЛОГИЗМЪ И СОЦІОЛОГИЗМЪ с. 160

Природа и явленія природы: попытка вмѣсто объектовъ религіи разсматривать религіозныя явленія с. 160

I. Психологическое объясненіе религіозныхъ явленій.—Религіозныя явленія съ субъективной и объективной точекъ зрѣнія.—Историческая эволюція религіознаго чувства.—Объясненіе религіозныхъ явленій общими законами психической жизни с. 163

II. Соціологическое объясненіе религіозныхъ явленій.—Преимущества соціологической точки зрѣнія.—Сущность религіозныхъ явленій: догматы и обряды.—Недостаточность психологическаго объясненія; религія, какъ соціальная функція с. 172

III. Критика психологизма и соціологизма.—Притязанія этихъ системъ.—Являются ли дѣйствительно научными тѣ объясненія, которыя онѣ предлагаютъ?—Можно ли человѣческое „я“ и человѣческое общество приравнивать къ механическимъ причинамъ?—Психологизмъ не въ состояніи объяснить чувство религіозной обязанности.—Соціологизмъ апеллируетъ не только къ реальному, но и къ идеальному обществу с. 181

Часть вторая.

СПИРИТУАЛИСТИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНІЕ с. 197

Глава первая.

РИЧЛЬ И ЕГО РѢШИТЕЛЬНЫЙ ДУАЛИЗМЪ с. 197

Въ настоящее время религія не можетъ не считаться съ наукой с. 197

I. Ричлианство.—Ричль: религіозное чувство и религіозная исторія.—Вильгельмъ Германъ: различіе между

основаніемъ и содержаніемъ вѣры.—Огюсть Сабатье: различіе между вѣрой и вѣрованіемъ. с. 198

II. Оцѣнка ричліанства.—Развитіе специфически религіознаго элемента.—Подводный камень антиинтеллектуализма: безсодержательный субъективизмъ.—Постиженіе внутренняго міра внѣ его отношеній къ міру внѣшнему есть задача химерическая с. 205

Глава II.

РЕЛИГІЯ И ГРАНИЦЫ НАУКИ. с. 212

Догматическое и критическое понятіе науки с. 212

I. Апологія религіи, опирающаяся на границы науки.—Опытъ, какъ единственный принципъ научнаго познанія.—Выводы: границы науки въ теоретической и практической области.—Научные законы представляютъ изъ себя только методы изслѣдованія.—Границы и значеніе соотвѣтствія научныхъ познаній съ фактами.—Свобода, предоставляемая религіозному развитію наукой, при такомъ ея пониманіи.—Духъ и буква: случайный и относительный характеръ религіозныхъ формулъ с. 214

II. Трудности, на которыя наталкивается вышеизложенное ученіе.—Полемика, возгорѣвшаяся по поводу, такъ называемаго, „банкротства“ науки.—Въ какомъ смыслѣ признаетъ наука свои границы.—Непрочность той позиціи, которую занимаетъ въ этой системѣ религія . . . с. 229

III. Наука, рассматриваемая какъ союзница религіи.—Религіозныя ученія намѣчаются въ предѣлахъ самой науки; трудность отстоять эту точку зрѣнія.—Природа границъ науки: онѣ носятъ не только отрицательный характеръ, но предполагаютъ потустороннее сверхъ-научное бытіе, какъ предпосылку самого научнаго объекта с. 232

IV. Не устраненныя трудности.—Автономія науки и автономія религіи остаются скомпрометированными.—Недостаточность чисто критическаго метода с. 245

Глава III.

ФИЛОСОФІЯ ДѢЙСТВІЯ. с. 247

I. Прагматизмъ.—Научное понятіе, какъ гипотетическій императивъ, прагматическое опредѣленіе истины . . . с. 248

II. Идея философіи человѣческаго дѣйствія.—Наука, какъ человѣческое творчество.—Религія, какъ осуществленіе глубочайшей воли человѣческой души.—Догматы, какъ чисто практическія истины.—Религія и наука, какъ источникъ и орудіе дѣйствія с. 251

III. Критическія замѣчанія.—Трудности, присущія понятію чистой активности.—Необходимость и для науки и для религіи начала, разумнаго въ собственномъ смыслѣ этого слова с. 267

Глава IV.

ВИЛЬЯМЪ ДЖЕМСЪ О РЕЛИГІОЗНОМЪ ОПЫТѢ . . . с. 272

I. Ученіе В. Джемса о религіи.—Точка зрѣнія В. Джемса: религія, какъ личная и внутренняя жизнь.—Методъ: радикальный эмпиризмъ.—Психо-физиологическая почва, порождающая религіозное чувство.—Мистицизмъ. Религіозный опытъ въ собственномъ смыслѣ этого слова; элементарное вѣрованіе.—Цѣнность религіознаго опыта. Прагматическая точка зрѣнія. Теорія подсознательнаго „я“, какъ научный опорный пунктъ сверхъ-вѣрованія с. 273

II. Ученіе В. Джемса объ отношеніи между религіей и наукой.—Религія и наука два ключа къ сокровищницѣ природы.—Психологія поля сознанія вмѣсто психологіи состояній сознанія.—Религія отличается отъ науки, какъ конкретное отъ абстрактнаго с. 288

III. Критическія замѣчанія.—Интересная попытка возстановить права религіи и неприступная позиція по отношенію къ наукѣ.—Слабый пунктъ: имѣетъ ли религіозный опытъ объективное значеніе? Универсальный субъективизмъ не можетъ быть признанъ рѣшеніемъ вопроса.—Вѣра—интегральный элементъ всякаго опыта.—Существенная роль символовъ.—Значеніе соціальной стороны религіи. с. 295

ЗАКЛЮЧЕНІЕ с. 307

Необходимое сопоставленіе.—Строго говоря, конфликтъ имѣетъ мѣсто между духомъ науки и духомъ религіи . . . с. 307

I. Отношенія между духомъ науки и духомъ религіи.—1. Духъ науки.—Какъ устанавливаются факты, законы, теоріи.—Эволюціонизмъ.—Эмпирический догматизмъ.—2. Духъ религіи.—Совмѣстимъ ли онъ съ духомъ

науки?—Различіе между наукой и разумомъ.—Наука и человекъ: непрерывный переходъ отъ первой ко второму.—Постулаты жизни: совпаденіе ихъ съ принципами религіи . с. 311

II. Религія.—Мораль и религія: что прибавляетъ послѣдняя къ первой.—Жизненность и пластичность религіи, какъ положительнаго духовнаго начала.—Значеніе интеллектуальнаго и духовнаго элемента. Роль смутныхъ идей въ жизни человека.—Догматы.—Обряды.—Превращеніе терпимости въ любовь с. 334

ИЗД «ШИПОВНИКЪ». СПБ. В. КОНЮШЕННАЯ 17.

ЛИТЕРАТУРНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ АЛЬМАНАХИ:

КНИГА ПЕРВАЯ.

I.

А. СЕРАФИМОВИЧЪ. У ОБРЫВА.—А. КУПРИНЪ. БРЕДЪ.—
С. СЕРГѢЕВЪ-ЦЕНСКИЙ. ЛѢСНАЯ ТОПЬ.—Н. ГАРИНЪ.—
КОГДА-ТО...—БОР. ЗАЙЦЕВЪ. ПОЛКОВНИКЪ РОЗОВЪ.

II.

ГОРОДЪ: В. БРЮСОВЪ. ГОРОДЪ. (СТИХОТВОРЕНІЕ).
М. ДОБУЖИНСКИЙ. ГОРОДЪ. БУДНИ. ПРАЗДНИКЪ. (РИСУНКИ)
Л. БАКСТЪ. УЛИЦА (РИСУНОКЪ). Н. РЕРИХЪ. ГОРОДЪ (РИСУНОКЪ)

III.

ЛЕОНИДЪ АНДРЕЕВЪ. ЖИЗНЬ ЧЕЛОВѢКА.

КНИГА ВТОРАЯ.

I.

В. МУЙЖЕЛЬ. ПОКА...—А. КОЙРАНСКИЙ. ХОЛОДЪ.—
И. БУНИНЪ. У ИСТОКА ДНЕЙ.—БОР. ЗАЙЦЕВЪ. МАЙ.

II.

СТИХИ.

ИВ. БУНИНЪ. ПЕТРОВЪ ДЕНЬ. ПРОВОДЫ. ГЕЙМДАЛЬ.
АЛЕКСАНДРЪ ВЪ ЕГИПТѢ.
СЕРГ. ГОРОДЕЦКИЙ. РУСЬ. ВЕСНЯНКА.
АЛ. БЛОКЪ. Н. Н. ВОЛОХОВОЙ. ЛЕГЕНДА.

III.

АЛЕКСАНДРЪ БЕНУА. „СМЕРТЬ“ 6 рис.

IV.

СЕНТЬ ЖОРЖЪ ДЕ-БУЭЛЬЕ. КОРОЛЬ БЕЗЪ ВѢНЦА.

РАЗРѢШЕННЫЙ АВТОРОМЪ ПЕРЕВОДЪ СЪ ФРАНЦУЗСКАГО
ЗИН. ВЕНГЕРОВОЙ и В. БИНШТОКА.



ЛИТЕРАТУРНО-ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ АЛЬМАНАХИ

КНИГА ТРЕТЬЯ.

I.

ЛЕОНИДЪ АНДРЕЕВЪ. ТЬМА.—ИВ. ВУНИНЪ. АСТМА.—
БОР. ЗАЙЦЕВЪ. СЕСТРА.—А. КУПРИНЪ. ИЗУМРУДЪ.—
А. СЕРАФИМОВИЧЪ. ПЕСКИ.

II.

АЛ. БЛОКЪ. стихи.
Г. ЧУЛКОВЪ. ЗОЛОТАЯ НОЧЬ. стихи.

III.

ӨЕДОРЪ СОЛОГУБЪ. ТВОРИМАЯ ЛЕГЕНДА. романъ.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ.

I.

БОР. ЗАЙЦЕВЪ. АГРАФЕНА.—СЕМЕНЪ ЮШКЕВИЧЪ.
ПОХОЖДЕНІЯ ЛЕОНА ДРЕЯ.

II.

ВАЛЕРІЙ БРЮСОВЪ. ИСПОЛНЕННОЕ ОБЪЩАНІЕ. поэма.
АЛ. БЛОКЪ. КЛЕОПАТРА. ТЫ И Я. стихотворенія.

III.

ЛЕОНИДЪ АНДРЕЕВЪ. СМЕРТЬ ЧЕЛОВѢКА.

КНИГА ПЯТАЯ.

I.

ШАЛОМЪ АШЪ. САББАТАЙ ЦЕВИ.

II.

К. БАЛЬМОНТЪ. ЛИТВА.

III.

С. СЕРГѢЕВЪ-ЦЕНСКІЙ. БЕРЕГОВОЕ.—ЛЕОНИДЪ АНДРЕЕВЪ. РАЗСКАЗЪ О СЕМИ ПОВЫШЕННЫХЪ.

КНИГА ШЕСТАЯ.

ЛЕОНИДЪ АНДРЕЕВЪ. МОИ ЗАПИСКИ. (повѣсть).—К. БАЛЬМОНТЪ. I. РЕВНОСТЬ (РАЗСКАЗЪ). II. КРИКЪ ВЪ НОЧИ (РАЗСКАЗЪ).—АНДРЕЙ БѢЛЫЙ. ГОЛОСА ВЪ ПОЛЯХЪ (стих.)—Н. МИНСКІЙ. ТРЕУГОЛЬНИКЪ (стих.). ВИДѢНІЕ (стих.).—МОРИСЪ МЕТЕРЛИНКЪ. СИНЯЯ ПТИЦА.

КНИГА СЕДЬМАЯ.

ЛЕОНИДЪ АНДРЕЕВЪ. ЧЕРНЫЯ МАСКИ.—ПЕТРЪ НИЛУСЪ. НА БЕРЕГУ МОРЯ.—АНАТОЛЬ ФРАНСЪ. РАЗСКАЗЫ ЖАКА ТУРНЕВРОША.—ӨЕДОРЪ СОЛОГУБЪ. НАВЪИ ЧАРЫ. романъ. ЧАСТЬ ВТОРАЯ. КАПЛИ КРОВИ.

КНИГА ВОСЬМАЯ.

ЛЕОНИДЪ СЕМЕНОВЪ. I. У ПОРОГА НЕИЗБѢЖНОСТИ. II. ЛИСТКИ.—М. РОЗЕНКОПЪ. ГОРОДЪ.—А. ЧАПЫГИНЪ. ПРОЗРѢНІЕ. — ВѢРА ЯРОВАЯ. ТРИ КОМНАТЫ. — СЕРГѢЙ ГОРОДЕЦКІЙ. I. КРОТЫ. II. ОСЫ. — ВЛАДИМИРЪ ВОЛКЕНШТЕЙНЪ. ЮАННЪ ГРОЗНЫЙ.

КНИГА ДЕВЯТАЯ.

С. СЕРГѢЕВЪ-ЦЕНСКІЙ. ПЕЧАЛЬ ПОЛЕЙ.—БОР. ЗАЙЦЕВЪ. СНЫ.—ЛЕОНИДЪ АНДРЕЕВЪ. СЫНЪ ЧЕЛОВѢЧЕСКІЙ. — А. БЛОКЪ. ПѢСНЯ СУДЬБЫ.

КНИГА ДЕСЯТАЯ.

МОРИСЪ МЕТЕРЛИНКЪ. МАРІЯ МАГДАЛИНА. — өЕДОРЪ СОЛОГУБЪ. НАВЪИ ЧАРЫ. романъ. ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ. КОРОЛЕВА ОРТУДА.—А. БЛОКЪ. НА КУЛИКОВОМЪ ПОЛѢ.

КНИГА ОДИННАДЦАТАЯ.

БОР. ЗАЙЦЕВЪ. ВѢРНОСТЬ. — П. ГИРШБЕЙНЪ. ОБРУЧЕНІЕ. Ю. СЛОВАЦКІЙ. ГЕЛІОНЪ. — ЭОЛІОНЪ.—ЛЕОНИДЪ АНДРЕЕВЪ. АНФИСА.

КНИГА ДВѢНАДЦАТАЯ (печатается).

„СЪВЕРНЫЕ СБОРНИКИ“.

КНИГА ПЕРВАЯ.

(2-ое изданіе).

Іенсъ Петеръ Якобсенъ. Могенсъ (пер. А. Острогорскій). Пусть розы здѣсь цвѣтутъ (пер. А. Блока).—**Зельма Лагерлёфъ.** Семь смертныхъ грѣховъ (пер. С. Городецкаго).—**Августъ Стриндбергъ.** Преступникъ (пер. С. Городецкаго).—**Германъ Бангъ.** Четыре бѣса. Ея Высочество (пер. Ѳедора Сологуба).—**Оскаръ Левертинъ.** Зельма Лагерлёфъ (статья).—**Теодоръ Вольфъ.** Іенсъ Петеръ Якобсенъ (статья).

Цѣна книги 1 рубль.

КНИГА ВТОРАЯ и ТРЕТЬЯ.

А. Нупринъ. О Кнутъ Гамсунъ.—**Кнутъ Гамсунъ.** Мистеріи (пер. А. Острогорской).—**Ола Гансонъ.** *Sensitiva amorosa* (пер. Ю. Балтрушайтиса). Цѣна 1 руб. 50 коп.

КНИГА ЧЕТВЕРТАЯ.

Іенсъ Петеръ Якобсенъ. Нильсъ Луне. Романъ (переводъ С. Городецкаго).—**Гаральдъ Гефдингъ.** Потомокъ Гамлета (статья о Киркегоръ).—**Серенъ Киркегоръ.** I. Несчастнѣйшій. II. Афоризмы (пер. Ю. Балтрушайтиса). Цѣна 1 руб. 20 коп.

КНИГА ПЯТАЯ.

І. Альмквистъ. Мельница въ Шельнуръ.—**Августъ Стриндбергъ.** I. Высшая цѣль. II. Сказка о Сенъ Готардъ. III. Полъ-листа бумаги. IV. Соната призраковъ.—**Я. Седербергъ.** I. По теченію. II. Мелкій дождь. III. Сатана, маіоръ и придворный проповѣдникъ. IV. Воздаяніе за грѣхъ. V. Бездомная собака. VI. Тѣнь. Цѣна 1 рубль. Пер. Ю. Балтрушайтиса.

КНИГА ШЕСТАЯ.

Пѣснь о Сигурдъ. Отрывокъ изъ Эдды.—**Гуннаръ Гейбергъ.** I. Балконъ. II. Трагедія любви.—**Іонасъ Ли.** Черная птица. **Петеръ Нансенъ.** Освѣщенное окно. **Амалія Скрамъ.** I. Лѣто. II. Страна Майка.—**Дѣтство и юность Ибсена** (по Iегеру). Пер. К. Д. Бальмонта. Цѣна 1 руб. 10 коп.

КНУТЪ ГАМСУНЪ.

СОБРАНІЕ СОЧИНЕНІЙ

въ двѣнадцати томахъ.

Съ портретомъ автора и критико-біографическимъ очеркомъ.

Переводы исключительно съ норвежскаго

при влижайшемъ участіи:

К. Бальмонта, Ю. Балтрушайтиса и С. Полякова.

- Томъ I. Духовная жизнь совр. Америки. Ц. 1 р.
" II. Голодъ. Ц. 1 р.
" III. Мистеріи. Ц. 1 р. 25 к.
" IV. Редакторъ Люнге. Ц. 1 р. 25 к.
" V. Панъ. Сіеста. Ц. 1 р. 25 к.
" VI. У вратъ царства. Драма жизни. Вечерняя заря. Ц. 1 р. 25 к.
" VII. Викторія. Въ сказочной странѣ. Ц. 1 р. 40 к.
" VIII. Новь. Ц. 1 р. 25 к.
" IX. Поросль. Ц. 1 р.
" X. Царица Тамара. Въ странѣ полумѣсяца. Ц. 1 р. 25 к.
" XI. Мечтатель. Воинствующая жизнь. Ц. 1 р. 25 к.
" XII. Подъ осенними звѣздами. Ц. 1 р. 25 к.

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ

Габріэля Д'Аннунціо

въ 9 томахъ съ портретомъ автора и вступительной статьей
З. Венгеровой.

Переводы исключительно съ оригинала Ю. Балтрушайтиса,
Вал. Брюсова, Вяч. Иванова, Маріи Ватсонъ,
Зин. Венгеровой и М. Сюннерберга.

Томъ I. Джованне Эпископо. Сонъ въ весеннее утро.

Сонъ осенняго заката. Ц. 1 р. 25 к.

„ II. Неповинный. Ц. 1 р. 25 к.

„ III. Разказы изъ Пескары. Ц. 1 р. 25 к.

„ IV. Торжество смерти. Ц. 1 р. 25 к.

„ V. Наслажденіе. Ц. 1 р. 25 к.

„ VI. Пламя. Ц. 1 р. 25 к.

„ VII. Джіоконда. Слава. Мертвый городъ.

„ VIII. Дѣвы горъ. Ц. 1 р. 25 к.

„ IX. Франческа да Римини. Ц. 1 р. 25 к.

„ X. Корабль. Сильнѣ любви. Ц. 1 р. 25 к.

„ XI. Безумная мать. Огонь подъ спудомъ. Ц. 1 р. 25 к.

„ XII. Поэмы и стихи. Ц. 1 р. 50 к.

СОБРАНИЕ СОЧИНЕНИЙ

Д. Р. УЭЛЛСА

въ 9 томахъ подъ редакціей В. Г. ТАНА съ портретомъ и
предисловіемъ автора къ русскому изданію и вступительной
статьей В. Г. ТАНА.

Переводы исключительно съ оригинала Н. А. Морозова,
В. Г. Тана, К. Чуковского и др.

Томъ I. Станные разказы. Ц. 1 р. 25 к.

» II. Когда спящій проснется. Ц. 1 р. 25 к.

» III. Грядущіе дни. Машина времени. Ц. 1 р. 25 к.

» IV. Первые люди на лунѣ. Ц. 1 р. 25 к.

» V. Въ дни кометы. Ц. 1 р. 25 к.

» VI. Любовь и мистеръ Льюисъ Эмъ. Ц. 1 р. 25 к.

» VII. Пища боговъ. Ц. 1 р. 25 к.

» VIII. Невидимка. Островъ д-ра Моро. Ц. 1 р. 25 к.

» IX. Предвкушенія. Ц. 1 р. 25 к.

Леонидъ Андреевъ. Царь голодъ	1 —
Анатэма	1 —
В. Муйжель. Разказы, т. I.	1 —
Маркъ Нриницкій. Разказы, т. I.	1 —
Н. Новальскій. Разказы	1 —
Г. Чулковъ. Разказы т. I	1 —
„ т. II	1 25
Анатолю Франсъ. Островъ Пингвиновъ	1 40
Байронъ. Каинъ	— 75
Иліада Гомера. Въ перев. Н. Минскаго.	1 25
Н. Д. Бальмонтъ. Птицы въ воздухѣ	2 —
Н. Д. Бальмонтъ. Зеленый вертоградъ	2 —
Андрей Бѣлый. Пепель	2 —
Сборникъ. Ссылнымъ и заключеннымъ	1 —
Сборникъ Итали.	1 —
Сборникъ. Книга о театрѣ	2 —
С. Рафаловичъ. Отвергнутый Донъ-Жуанъ	— 60
С. Рафаловичъ. На вѣсахъ справедливости. (Романъ)	1 50
Франкъ Ведекиндъ. Т. I (пьесы).	1 20
Франкъ Ведекиндъ. Т. II (пьесы).	1 25
Ал. Блокъ. Три пьесы	1 20
Евг. Чириковъ. Марія Ивановна. Комедія.	— 60
С. Найденовъ. Хорошенькая. Комедія.	— 60
Г. Гауптманъ. Потонувшій колоколъ.	— 65
Александръ Бенуа. Гойя.	2 —
А. Серафимовичъ. Дѣтскіе разказы	1 —
А. Ремизовъ. Морщинка. Сказка.	— 50
Г. Плехановъ. Н. Г. Чернышевскій	3 —
Н. Марксъ. Къ критикѣ политич. экономіи	— 90
Н. Каутскій. Античный міръ, іудейство и христіанство.	2 —
А. Луначарскій. Религія и социализмъ т. I.	1 50
Г. Лягардель. Революціонный синдикализмъ	— 40
Іозефъ Петцольдтъ. Введеніе въ философію чистаго опыта	2 —
Іозефъ Петцольдтъ. Проблема міра	1 —
Парвусъ. По тюрьмамъ	— 75
Н. Троцкій. Туда и обратно	— 60
А. Амфитеатровъ и Е. Аничковъ Побѣдоносцевъ	— 50
А. Луначарскій. Пять фарсовъ	— 40

Библиотека современной философіи.

Вып. I. В. Джемсъ. Прагматизмъ	1 50
„ II. Г. Гефдингъ. Учебн. ист. пов. фил.	1 75
„ III. Бутру. Наука и религія	2 50



Ц. 2 Р. 25 К.

ТИП. „ ГЕРОЛЬДЪ “, 7 РОТА, 26.

12096

Э. Бутру

Наука и Религия

Б. Г. Д.