# Вера, разум и опыт

Известный автор «Жизни Иисуса» Штраус незадолго до своей смерти издал книгу под названием «Der alte und der neue Glauber («Старая и новая вера»)2, в которой изложил результаты всей своей умственной работы,— то мировоззрение, которое он считает не только своим, но единственным в настоящее время возможным мировоззрением.

В самом содержании этой книги никто не мог указать на что-нибудь оригинальное или глубокомысленное; но довольно замечательна одна общая мысль, выражающаяся уже в заглавии,— старая и новая *вера.* Казалось бы, Штраусу, относящемуся безусловно отрицательно ко всякому сверхчеловеческому откровению, ко всякой религии, следовало, отвергнув старую веру, противопоставить ей не новую *веру,* а разум или науку. Между тем отрицательный критик христианства, разрушив (для себя) эту старую веру, хочет заменить ее не таким мировоззрением, которое было бы основано исключительно на разуме или науке, а другой новой верой. Нам кажется, это не есть случайная неточность выражения, а здесь невольно высказывается, может быть, не совсем ясное для самого Штрауса, признание одной несомненной и столь же важной, сколько простой истины. Эта истина состоит в том, что вера и разум, хотя находятся в постоянном и неизбежном взаимоотношении, представляются, однако, в сущности, говоря математическим языком, величинами несоизмеримыми и поэтому не могущими заменить друг друга, стать одно на место другого. Заменить веру разумом или наукой так же невозможно, как заменить математику историей или музыку скульптурой. Поэтому, собственно говоря, не может быть и борьбы между разумом и верой как такими.

Высказанное мною положение, при всей своей несомненности, конечно, для многих будет неясно или даже покажется совершенно неверным и поэтому требует пояснения.

Несоизмеримость веры и разума основывается прежде всего на том, что деятельность разума, по существу своему, имеет характер чисто формальный или отрицательный. Задача разума — не *производить* что-нибудь или сообщать какие-нибудь положительные данные, а только разуметь или понимать то, что уж дано помимо разума. Разум сам по себе не может иметь производительной силы, которую имеет, например, воля или фантазия. Что мы делаем в самом деле, когда разумеем или постигаем что-нибудь разумом?

Мы только отвлекаем данные посредством чувства факты от их частных и случайных признаков, возводим их в известные общие понятия,— частные, единичные их отношения возводим в отношения всеобщие и необходимые, т. е. *законы.* Такая деятельность, очевидно, есть отрицательная. Мы *разлагаем* данные опыта, *отделяем* или *отвергаем* случайные и преходящие элементы, и в результате получается известное общее представление или понятие, не имеющее само по себе никакого собственного содержания, при выработке которого, следовательно, разум не вносит ничего нового, положительного, а только посредством своей разлагающей, аналитической или отрицательной деятельности выводит общее из частного.

Все материальное *содержание* добытых разумом понятий дается или производится *опытом.* Возьмем, например, всеобщий и необходимый, и в этом качестве добытый разумом закон всемирного тяготения. Очевидно, что все содержание этого закона дается теми явлениями, которые этому закону подчинены, или от которых он отвлечен. Тяготение в сущности есть только общее свойство тел и, следовательно, само по себе, отвлеченно от этих тел, не имеет никакого смысла. Все законы разума суть только законы явлений, а так как явления даются в опыте, то, следовательно, в опыте дается и все содержание этих законов. Разум же вносит только *форму* всеобщности и необходимости, *разум только отрицает явление как частное и случайное и утверждает его как всеобщее и необходимое.*

Короче говоря, деятельность разума есть только *отрицание случайности.* Через это отрицание случайности разум дает общую форму и необходимый порядок явлениям, самые же эти явления, как материальное содержание нашего познания, даются только опытом.

Возвращаясь к отношению разума и веры, мы найдем, что вера и то, что на вере основывается, т. е. религия, по существенному своему характеру и задаче не ограничивается только сообщением известной общей формы и порядка нашему знанию и жизни, но утверждает некоторые положительные начала, которые дают новое положительное содержание нашей жизни и знанию: вера утверждает существование и действие известных вещей и существ, лежащих за пределами нашего обыкновенного олыта. Если таким образом вера сообщает нашему сознанию известные положительные данные, конкретно-определенные, то задача разума по отношению к вере может состоять только в том, чтобы освободить или очистить сообщенные верой данные от элемента случайности и произвола и сообщить им форму всеобщности и необходимости. Таким образом, задача разума относительно веры есть та же, как и относительно опыта; но если известное положительное вероучение или религия стоит за те случайные элементы в ней, которые отрицаются разумом, тогда естественно удары разума падают на самую эту религию.

Таким образом, разум может отрицать известное определенное вероучение или религию, но он не может отрицать религию как таковую, так же как он, отрицая случайные элементы нашего опыта, не может отрицать самого опыта в его существенном содержании,— что было бы убийственно для самого разума, так как он тогда сам лишился бы всякого содержания и остался бы при своей отвлеченной пустоте.

Но если, таким образом, разум не может заменить собой веру, по их несоизмеримости, так как вера дает известные *положительные* начала, а разум только отвлеченные или отрицательные,— то не может ли вера быть заменена опытом, не может ли религиозное мировоззрение быть заменено научным, основанным на опыте?

Посредством опыта мы воспринимаем явления как такие, т. е. то, что совершается в наличной действительности: мы познаем в опыте то, что *бывает.* Это бывающее, данное в опыте, разум очищает от его случайности; но он не вносит никакого нового элемента. Он не может сам собою перейти за пределы бывающего или являемого, и таким образом в опыте, прошедшем через анализ или критику разумной мысли, мы имеем по-прежнему только то, что бывает, но бывает *всегда и необходимо.* Сам по себе опыт дает нам знать только о том, что происходит в самый момент опыта, то, что бывает в данную минуту. С помощью разума мы познаем бывающее как всеобщее и необходимое,— то, что всегда и необходимо бывает. Но ограничиваются ли этим жизненные потребности человеческого духа. Он хочет знать не только то, что бывает (в) данную минуту, и даже не только то, что всегда и необходимо *бывает,* но то, что истинно *есть* само по себе, независимо от всякого обнаружения или явления,— то, *что есть* и *должно быть.* Об этом ни опыт сам по себе, ни разум не дают никакого положительного понятия. Очевидно, из того, что бывает, хотя бы всегда и необходимо, совсем не следует то, что истинно есть и должно быть, а следовательно, удовлетворение настоятельной потребности человеческого- ума не может быть получено ни из разума, ни из опыта. Но именно вера и основанная на ней религия говорят нам о том, что не только бывает или является, но истинно есть само по себе и должно быть, а следовательно, вера и религия, дающие или имеющие задачей дать то, чего по существу своему не могут дать ни разум, ни опыт,— и не могут быть заменены ни основанною на разуме философиею, дающею только отвлеченные понятия и законы, ни основанною на опыте наукой, познающей только явления.— С точки зрения опыта и науки, а также разума и философии нет собственно различия между истиной и ложью и вообще между *нормальным* и *ненормальным*  Такое утверждение может показаться парадоксальным, но между тем аналитически вытекает из самого понятия разума и опыта.

Опыт познает только то, что бывает, но все, что бывает, одинаково необходимо; эту необходимость факта разум взводит в необходимость закона. Но в обоих случаях всякое явление и всякое общее свойство одинаково необходимы, и следовательно, здесь нет места для вопроса, *должно ли* быть это явление или нет, нормально оно или нет, истинно оно или ложно.

Можно, пожалуй, возразить, что и в сфере опыта, и в сфере отвлеченного разума должно различать неистинное, или ложное, а именно, что в области опыта неистинным будет то, чего никогда не бывает, или что не существует, не является,— а в сфере разума неистинным, или ложным, будет то, что *не может* быть, как *немыслимое.* Но несуществующее и невозможное суть *ничто,* а не ложь. Если же, как это обыкновенно делают, предикат неистинности или ложности относить не к предмету познания, а к самому познанию, как действию субъекта, утверждающего или отрицающего что-нибудь,— то и в таком случае различие истины и лжи с точки зрения опыта и естественного разума оказывается несостоятельным, ибо с той точки зрения *всякое* утверждение субъекта — называем ли мы его истинным или ложным — одинаково есть только факт или событие в психической жизни, явление психической природы, безусловно необходимое по естественным законам. Различие нормального от ненормального не есть различие между бывающим и небывающим, но различие в самом бывающем. Из бывающего мы некоторое признаем нормальным, а другое ненормальным. Но с точки зрения опыта и разума такое различие в самом бывающем невозможно; ибо так как разум и опыт сами не выходят за пределы этого бывающего, так как все содержание их дается этим бывающим, то у них и не может быть такого принципа и критерия, который позволял бы отрицать что-нибудь как ненормальное, несмотря на то, что оно *бывает,* ибо для такого отрицания, очевидно, необходимо было бы выйти за пределы этого бывающего (так как судить о чем-нибудь можно, только относясь к нему объективно, т. е. будучи вне его),— следовательно, за пределы разума и опыта.

Можно было бы еще сделать другое возражение, а именно, что с точки зрения разума неистинным или ненормальным является именно та случайность в явлениях или в бывающем, которая отрицается разумом. Но дело в том, что эта случайность вовсе не отрицается разумом, как *ненормальное* или неистинное, а напротив, *объясняется* как необходимое и всеобщее. Отрицание случайности, производимое разумом, есть лишь *превращение* случайности в необходимость, т. е. задача разума в этом отношении состоит в том, чтобы показать необходимость того, что *кажется* случайным, или все равно истинность и нормальность того, что *кажется* неистинным и ненормальным. Таким образом, с точки зрения разума все одинаково истинно и нормально, следовательно, нет ничего ложного и ненормального, и, следовательно, самое это различие упраздняется.

Между тем наша жизнь, и личная и общественная, вся держится на этом различии между нормальным и ненормальным, долженствующим быть и не должным, истиной и ложью, злом и добром.

Если б мировоззрение, основанное на опыте и разуме, было единственно возможным для нас мировоззрением, то практическим исходом явился бы фатализм и квиетизм: мы не имели бы основания ставить себе какие-нибудь цели деятельности, бороться для их достижения, к чему бы то ни было стремиться,— ибо понятие цели совпадает с понятием долженствующего быть. В самом деле, как нравственные существа, мы ставим себе целью то, что по нашему убеждению *должно быть,* и стремимся к тому, чтоб оно и в действительности *было* или сделалось фактом; но если ничего не должно быть, если все только *бывает,* и бывает с одинаковой необходимостью, то по какому праву буду я ставить что-нибудь как цель, или долженствующее быть, и отвергать другое как недолжное. Точно так же, если истинно только то, что бывает, и все бывающее одинаково истинно, тогда всякое явление в области знания будет одинаково оправданно. Тогда не будет ложных и истинных воззрений — всякое воззрение, как факт, как явление, будет иметь одинаковое право на существование со всеми другими, я задача знания будет состоять не в *оценке* истинности или ложности того или другого утверждения или воззрения, а только в генетическом объяснении каждого данного воззрения. Тогда гениальная идея великого мыслителя и бред сумасшедшего, как явления одинаково необходимые и натуральные, будут иметь одинаковое право на существование и вызывать одинаковый теоретический или объективный интерес. (И действительно, заметим мимоходом, под влиянием исключительно натуралистических воззрений очень часто гениальные мысли признаются за бред сумасшедшего и, наоборот, бред сумасшедшего выдается за гениальную идею.)

Далее, с этой точки зрения утратится всякое объективное различие в области эстетики, различие между прекрасным и безобразным,— оно сведется к чисто субъективному факту вкуса. Красота явится исключительно субъективным и относительным фактом, и все художественные произведения будут иметь только исторический интерес — одинаковый для произведений Шекспира и какой-нибудь бездарности. Но если, таким образом, все существующее для нас покроется одинаковой краской безразличия, то, очевидно, деятельность наша во всех сферах утратит свои определенные цели — не к чему будет стремиться, не из-за чего бороться, и жизнь потеряет всю свою цену.

Если б натуралистическое воззрение, ограничивающееся исключительно пределами наличного опыта и отвлеченного разума, получило когда-нибудь господство над человеческим сознанием, то с человечеством случилось бы то, что по теории Томсона и Клаузиуса должно случиться некогда с физическим миром3, а именно: как по этой физической теории все бесконечно разнообразные силы природы, сводимые к различным формам движения, переходя постепенно в одну форму (именно в теплоту), под конец будут все поглощены этой единственной формой движения, и как всякое явление природы состоит в сущности лишь в переходе одной формы движения в другую, то когда не будет *многих* форм, а следовательно, и перехода, то не будет и никаких явлений: всякое движение, всякая жизнь в природе уничтожится, и вселенная погрузится в абсолютное безразличие или небытие; — точно таким же образом, если б те двигатели или побуждения, которыми определяется движение духовного космоса и которые обусловливаются различием форм относительно истины, блага и красоты,— если б вследствие .признанного безразличия в этом отношении эти двигатели исчезли из человеческого сознания, то духовный мир человечества погрузился бы в состояние мертвой косности или небытия. Такая нирвана была бы гораздо естественнее и потому страшнее фантастически-ребяческой нирваны Гартмана, достигаемой, по его теории, коллективным самоубийством человечества4.

Как бы ни был печален подобный результат, его должно было бы, однако, допустить, если б он был необходимым результатом нашего ума. В самом деле, совершенно  недостойно   серьезного  мышления — опровергать   известное теоретическое положение практическим неудобством его результатов; но дело в том, что отрицательное воззрение не только приводит к печальным практическим последствиям, но что оно не имеет никакого теоретического основания, что оно столь же несостоятельно философски, как и нравственно. Оно было бы теоретически состоятельно, если б опыт или разум,— отвлеченная философия или наука могли иметь, по существу своему, право суждения над верою и основанною на вере религиею, если б эта последняя в существе своем могла подлежать философскому анализу и эмпирическому опровержению.

Если бы вера, с одной стороны, и разум с опытом — с другой, принадлежали к одной и той же умственной сфере, если б они утверждали положения одного и того же порядка, если б, одним словом, они были соизмеримы, тогда возможно было бы теоретическое упразднение веры и религии посредством философского разума и опытной науки. Но так как на самом деле вера и религия, по существу своему, дают нечто такое, что не дается и не может быть дано ни разумом, ни опытом, так как они принадлежат к особенной умственной сфере, существенно различной от сферы разума и опыта, то эти последние, будучи, как сказано, несоизмеримы с первыми, не могут ни заменить их, ни даже просто разрушить.

Специфическое различие между религиозной верой, с одной стороны, и философским разумом и опытной наукой — с другой, состоит в том, как сказано, что эти последние дают только *факты,* а именно, опыт дает факты эмпирические или случайные, а разум — факты всеобщие и необходимые, или законы; религиозная же вера дает вовсе не факты, а начала. Если факты философского разума, то есть общие понятия и законы, называть, как это иногда делается, также началами, или принципами, то в таком случае нужно сказать, что эти последние начала суть только отвлеченные, отрицательные, тогда как начала, основанные на вере, суть цельные и положительные; так что специфическое различие во всяком случае сохраняется.

Итак, опыт и основанная на нем наука дают нам факты; разум и основанная на нем рациональная философия дают нам отвлеченные или отрицательные начала; вера и основанная на ней религия дают нам начала цельные или положительные, т. е. такие, которые выражают не то, что бывает, может быть, может являться или необходимо является, а то, что есть безусловно и должно быть. Отсюда ясно, что мы имеем три специфически различные умственные . области, из которых ни одна не покрывает другую и, следовательно, не может заменить другую. Разумеется, это нисколько не мешает тому, что эти три самостоятельные области находятся в постоянных и тесных взаимоотношениях и что то или другое отношение их не безразлично для них самих и для человеческого духа. Несомненно даже, что *формальная* несоизмеримость или разнородность этих трех областей не только не препятствует, но, напротив, обусловливает их конкретное единство в целости духовного организма.

Так сердце, мозг и желудок суть органы разнородные и несоизмеримые — один не может заменить и упразднить другого, но именно вследствие этого они соединены внутреннею неразрывной связью в одном конкретном организме и одинаково необходимы для его целости. В следующей статье я постараюсь показать определенные основания для нормального единства или синтеза веры, разума и опыта, откуда само собою должен следовать синтез религии, философии и положительной науки.

Взаимоотношение трех указанных областей определяется тем, что хотя каждая из них имеет своим предметом особую сторону существующего, но все эти три стороны одинаково принадлежат существующему, одинаково необходимы для него. Одно и то же существующее совмещает в себе эти три стороны, и, следовательно, одно и то же существующее может и должно быть предметом как веры, так равно и разума и опыта. Таким образом, религия, философия и наука, по сущности самого предмета своего, внутренне связаны между собою, хотя и никогда не могут быть смешаны или заменить одна другую. Все, что существует, может быть рассматриваемо, во-первых, в своей собственной безусловной внутренней сущности, как сущее само по себе или Ding an sich, во-вторых, в общих своих свойствах, т. е. в тех своих свойствах, которые общи ему со всем другим и которые, таким образом, составляют необходимое условие его существования для других, или его проявления; эти свойства могут быть названы всеобщими и необходимыми законами существующего. И наконец, в-третьих, существующее может рассматриваться в самом действительном своем проявлении, как оно дается эмпирически, в опыте. Первая сторона, или существующее в его абсолютности, составляет собственно предмет религии, вторая сторона, или существующее в общих законах его бытия (или необходимое условие для возможности его проявления, другими словами, в своей общей отвлеченной сущности), составляет предмет рациональной философии. Наконец, существующее в действительном эмпирическом явлении (и эмпирические законы этого явления) составляет предмет положительной науки. Отсюда очевидно, что эти три умственные области не только не могут исключать друг друга или заменять одна другую, но, напротив, все три одинаково необходимы для полноты наших отношений к существующему или для полноты нашего знания. То самое, что с одной стороны есть предмет религии, то же самое, только с другой стороны, составляет предмет философии и науки. На этом основана возможность нормального их отношения или гармонического синтеза. Отсутствие же этого нормального отношения производило одностороннее самоутверждение каждой из трех сфер и борьбу между собою, а это, в свою очередь, было причиною того, что дух человеческий, несмотря на богатство матерьяльных своих приобретений, доселе не достиг прочных и удовлетворяющих все его требования результатов, как в знании, так и в жизни.

От чего же зависит это ненормальное отношение? Всякая цель, как духовная, так и телесная, для того чтобы достигнуть полного развития, для того чтобы представиться не в безразличном единстве или смешении, а в единстве расчлененном или различенном (дифференцированном), т. е. единстве органическом, а не механическом, требует, чтобы каждая его часть, элемент или орган стремились к возможно большему самоутверждению, становились для себя средоточием или центром всего целого. Так, напр(имер): для того, чтобы человеческое общество, народ или государство представляли не косную безразличную массу, а расчлененный богатый разнообразными индивидуальными проявлениями общественный организм, для этого необходимо, чтобы каждый член этого общественного организма, каждое лицо стремилось к возможно большему утверждению своей индивидуальной особенности, своей личности, чтобы оно достигало наибольшего развития самосознания, т. е.: чтобы оно в известном смысле ставило себя центром всего остального, относило бы все к себе, ибо в этом заключается сущность самосознания.

Если б не было этого стремления, если бы каждое лицо было пассивное, подчиняясь общему и не развивая своего особенного, то общество состояло бы из одиноких однообразных элементов и представляло бы, таким образом, механический агрегат, а не живой организм; но, с другой стороны, очевидно, что если бы это стремление каждого лица к самоутверждению вполне осуществилось, т. е. если б каждое лицо не только для себя или в стремлении было центром всего, но и в действительности стало бы таким центром, то это необходимо уничтожило бы самостоятельность всех других и в результате получился бы такой же мертвый механизм, как и при первом предположении. В самом деле, если бы одно лицо в общественном организме стало бы действительно исключительным центром всего, превратив это все в пассивный предмет своей воли, то не только бы эти все остальные утратили свою самостоятельность, но даже и единичная личность деспота утратила бы возможность развивать свою индивидуальность, потому что такое развитие необходимо предполагает борьбу, борьба же предполагает необходимое равенство борющихся. И в действительной истории мы видим, что там, где осуществляется подобное состояние общественного целого, напр(имер) в восточных деспотиях, не только все подданные представляют косную массу рабов, но и сам деспот утрачивает действительную человеческую свободу и по личному своему достоинству, по содержанию своего сознания ничем не выше своих рабов.

Но если такой исход не есть нормальный или желательный, то, с другой стороны, невозможно, очевидно, чтобы стремление каждого к исключительному самоутверждению одинаково осуществлялось, ибо, очевидно, такое стремление в одном уничтожает своим осуществлением стремление всех других, так как если один станет центром всех, то другие, в том же смысле, уже не могут иметь этого центрального значения. Таким образом, стремление к исключительному самоутверждению необходимо само себя уничтожает в осуществлении: если все одинаково хотят и могут безусловно господствовать, то, очевидно, никто не может быть господином, потому что ему не над кем будет властвовать. Из этого круга невозможно было бы выйти, если бы все элементы или члены целого были бы качественно одинаковы, но так как такой качественной одинаковости нет и не может быть в организме, то исход является тот, что каждый элемент утверждает себя или ставит себя центром не безусловно (каковое безусловное утверждение было бы невозможно в осуществлении), а только в условии своей качественной или специфической особенности, или, проще говоря, что каждый элемент организма утверждает себя только в своей специальности, или в своей особенной функции, а так как эти функции различны для каждого элемента и органа, то самоутверждение их не противоречит друг другу, а, напротив, необходимо для полного осуществления целого.

Здесь каждый элемент организма утверждает безусловно не себя как отвлеченное я, а себя как я определенное, утверждает т. е. свою идею и свое дело.

Таким образом, в развитии всякого органического целого мы имеем три логически необходимые момента. Во-первых, безусловное соединение всех элементов, которые имеют свою особенность только в возможности или в потенции. Во-вторых, развитие силы каждого элемента через стремление его к исключительному и безусловному самоутверждению. И в-третьих, наконец, действительное самоутверждение каждого элемента в пределах его идеи или функции и чрез то осуществление гармонического расчлененного организма.

Этот закон трех моментов развития одинаково применяется и к физическому организму, и к организму общественному, и, наконец, к чисто умственным органическим соединениям, напр(имер), к организму знания,— применяется притом как в отношении к единичным мельчайшим элементам этих организмов, так и в отношении к главному их организму или системе.

Так, согласно сказанному, организм знания в его целости представляет три главные сферы или системы, органически между собою связанные, а именно знание религиозное, знание рационально философское и знание эмпирически научное.

Развитие всего умственного организма по отношению к этим трем сферам подчиняется указанному закону, а именно: мы сначала в первом моменте находим, что эти три сферы или. системы представляют смешанное, безразличное единство. Затем, во втором моменте,—каждая из них стремится к исключительному самоутверждению, стремится стать центром всего знания и исключает две остальные, отрицает их самостоятельность и право на существование. Но так как каждая из трех сфер стремится к этой исключительности, то происходит, разумеется, ожесточенная борьба, в которой каждая из борющихся сторон не хочет и не может уступить, так как все одинаково неправы или, что то же, одинаково правы.

Наконец, в третьем моменте эти три умственные сферы должны прийти к сознанию своей специфической особенности, к сознанию своей идеи, своей задачи, своего дела. И так как эта идея и это дело для каждого различны, то такое сознание ведет к внутреннему примирению.

Каждая из сфер утверждает себя в том, что ей принадлежит, не захватывает права другого, и чрез это осуществляется полное гармонически расчлененное и обособленное существо умственного организма, или организма знания.

Доселе наш ум пережил только два первые момента своего развития, третий находится еще только в стремлении и в предчувствии, но его логическая необходимость совершенно ясна, а как кажется, приближается и действительное осуществление, ибо, с одной стороны, безусловное самоутверждение каждой из умственных сфер, по-видимому, исчерпано. Они пришли к сознанию своего бессилия, а вследствие этого, с другой стороны, является в них и стремление к примирению.

Для того, чтоб подтвердить сказанное, нам нужно бросить взгляд на прошедшее умственной истории, на борьбу трех основных областей знания.

Так как человечество, разделенное на племена и народы, развивалось не везде одновременно, так как культура началась и продолжалась в различных местах земного шара, так как одни народы опережали других в развитии и не всегда находились в тесной связи и постоянных сношениях между собою, то закон развития к действительной истории не может быть применен с такой простотой, как возможно было бы, если б человечество непрерывно развивало одну и ту же культуру. Тем не менее самый закон развития сохраняется везде и всегда неизменно.

Первоначально мы видим на древнем Востоке смешение трех сфер знания в одной системе, которую можно назвать жреческой наукой или теософией. Научные, философские и теологические элементы не обособлены, не образуют своих особых сфер. Знание о явлениях, знание о их общих условиях и законах и знание о существенном вообще перемешаны между собою, и всеми этими знаниями занимаются одни и те же лица, именно жрецы. Но так как и безразличное состояние требует непременно единства, единство же невозможно без принципа единства, то и здесь является принципом единственно религиозный интерес, религиозное знание.

Эта древняя философия есть прежде всего религиозное или богословское знание — знание о божественных вещах, и затем уже к нему примешиваются, без всякой самостоятельности, те или другие философские идеи и эмпирические наблюдения.

Носители знания суть прежде всего жрецы и богословы; характер же философов и ученых принадлежит им только случайно, per accidens. Но на том же Востоке, именно в Индии, мы уже встречаем начало обособления натурального знания от знания религиозного, встречаем, следовательно, уже начало второго момента в умственном развитии. Должно заметить, что обособление трех умственных сфер совершается не разом, а что сначала вторая и третья вместе, в качестве натурального знания, обособляются или освобождаются от первой, как знания сверхъестественного, и вместе ведут борьбу против него — и только достигнувши известной самостоятельности распадаются на собственно философию, или рациональное знание, и положительную науку, или знание эмпирическое; причем не все культурные народы достигают этого второго обособления.

В Индии разум, освободившись от веры, создал целый ряд блестящих философских систем, со смелым отрицанием относившихся к религиозной системе, дотоле господствовавшей. Но в последней из этих философий — философии Санхья — разум пришел к сознанию своего практического бессилия, и результатом явилась новая вера — буддизм, в котором мы находим те же отрицательные принципы по отношению к старой вере, как и в философии Санхья, но который вместе с тем усвоил себе как религию все положительное содержание прежней веры, и соединенные таким образом положительные, или существенные, и отрицательные, или отвлеченные, элементы явились более полною и совершенною религиею, чем браманизм, и потому мог успешно с ним бороться.

Хотя из Индии буддизм и был вытеснен, но он обладал (?) всей Средней Азией, распространившись на 500 000 000 людей, и в самой Индии насильственная победа браманизма была смертью индийской культуры.

Эти факты уже позволяют нам сделать некоторый поучительный вывод, а именно тот, что рациональное мышление, при всей своей силе и плодотворности, какую оно обнаружило в индийской философии — самой глубокомысленной и богатой философии всех времен и народов, тем не менее по существу своему, как чисто отвлеченное и отрицательное, не имеющее собственно положительного содержания, не может само по себе не только вытеснить или заменить положительную религию, но не может даже нанести ей сколько-нибудь чувствительный удар; что сделать это оно может, только когда его результаты будут усвоены некоторой новой, положительной верой, войдут в состав этой веры, которая и может вытеснить и заменить собою старую.

Произошло ли обособление натурального знания и религиозного у других народов Востока и к каким оно привело результатам, по недостатку источников судить нельзя. Вероятно же, однако, что у этих народов жрецы и жреческое знание до конца оставалось исключительно господствующим.

Продолжение умственной истории мы находим только у греков. Здесь мы видим то же явление, как и в Индии: свободное или натуральное знание, породив множество философских систем, осуществивших отвлеченное мышление во всех направлениях, приходит в неоплатонизме к сознанию своего бессилия, к отвлеченному  мышлению,  необходимости  положительного  религиозного содержания, и притом нового религиозного содержания, так как все пройденное философское развитие сделало старую религию несоответствующею требованию ума. И вот эта новая, требуемая как необходимость религия действительно является в виде христианства. Христианство представило, с одной стороны, такое или еще более положительное и существенно религиозное содержание, как и старая вера, будучи по преимуществу откровением и осуществлением божественных вещей; с другой стороны, оно усваивает себе идеальные результаты свободного знания греческой философии в ее последнем и высшем проявлении — неоплатонизме. Таким образом, они является, с одной стороны, более разумною религиею, нежели древняя мифология, а с другой стороны, более сильным и положительным воззрением, нежели неоплатоническая философия. И то, чего эта последняя не могла сделать, т. е. заменить старую неразумную веру новою, то христианство могло сделать и сделало.

Из умственной истории индийского и греко-римского мира мы можем заключить, во-первых, как сказано, о бессилии какой бы то ни было философии упразднить какую бы то ни было религию или заменить ее собою, во-вторых, о необходимости для всякой новой высшей религии усвоить себе результаты предшествовавшего философского развития, чтобы тем получить умственное преимущество над старою религией, и, в-третьих, о том, что философское сознание несостоятельности старой религии и необходимости новой совпадает с действительным появлением такой новой религии.

Обращаясь теперь к истории христианского мира, мы заметим в нем, только с большею полнотою и отчетливостью, те же явления, как и в древнем мире.

Хотя христианство усвоило себе результаты греческой философии, именно платонической, но представители исторического христианства не допускали в принципе необходимости философского и тем не менее научного знания как особых самостоятельных умственных сфер. Они признавали некоторые платонические идеи, но только потому, что эти идеи совпадали с данными христианского откровения. Они признавали истинность греческой философии, поскольку она, во-первых, отрицательно относилась к языческому многобожию, и, во-вторых, поскольку она так же отрицательно относилась к чувственному бытию вообще, указывая на иной, идеальный мир, но они вовсе не допускали потребности в рациональном оправдании и научном подтверждении религиозных данных. Для них греческая философия являлась только полезным педагогическим средством для подготовления язычников к принятию христианства, но затем вся философия являлась излишнею, так как христианство само по себе, по их убеждению, давало гораздо больше того, что могло быть дано какою-нибудь философией: и в известном смысле это, конечно, справедливо — христианство, как религия, в своей религиозной сфере, дает не только раньше {?) то, что может дать какая-нибудь философия, но все, что оно дает в этой сфере, даже совсем не может быть дано никакою философией.

Но из этого не следует, чтоб не было еще таких умственных потребностей, которые бы создавали свою особенную умственную область, в которой философия имеет не только право на существование, но и исключительное право, в котором отношение является обратным, а именно: здесь уже религия не может дать того, что дается философией. Религия дает нам необходимое знание об абсолютном сущем и об его существенном взаимодействии со всем существующим. Через это религия сообщает абсолютное сознание и безусловное начало нашей жизни и знанию. Но объяснение этого содержания, показание условия его возможности или его общих законов и форм, это есть прямо дело свободного мышления, осуществляющегося в философии. И религия сама по себе, как такая, как положительное откровение, здесь ничего дать не может и не должна.

Первое время в истории христианства, когда оно еще боролось с древним миром *и когда его существование было еще живою действительностью,* чисто религиозный интерес поглощал собою все остальные. Вопросы о жизни и смерти не давали места никаким чисто теоретическим философским вопросам. В век апостолов и мучеников все второстепенные интересы человеческого духа бледнели перед вновь открывшимся миром чудес и подвигов. Нельзя сказать, чтоб в'»это время религиозное знание подчиняло себе или подавляло знание философское и научное,— нельзя сказать, потому что этих последних просто не существовало, о них никто не думал в христианском мире. Но когда сверхчеловеческий импульс, данный миру с появлением Христа, распространяясь все шире и шире, тем самым утрачивал свою напряженность или интенсивность, необходимо должно было исчезнуть и исключительное преобладание религиозного интереса.

Если даже оставаться на безусловной супранатуралистической ортодоксальной точке зрения, т. е. признавать, что основной факт христианства был чисто сверхъестественным, что явление Христа вносило в мир некоторый совершенно новый элемент из иного, божественного мира, то и тогда нельзя не допустить, что этот элемент, будучи усвояем человеческим духом, ограниченным по существу и сверх того еще более ограниченным данными историческими условиями, данными формами его жизни, данною степенью его развития,— что этот дух, воспринимаемый божественным элементом положительного откровения, должен был наложить на него эти присущие ему самому (т. е. воспринимающему духу) ограничения. Если даже признавать, что христианское откровение упало прямо с неба, то ведь оно упало на землю и, следовательно» должно было смешаться с прахом земли. И действительно, мы видим, что уже очень рано исторические проявления и деятельность христианских начал в человеческом мире не вполне соответствуют самой сущности этих начал.

Вступив в борьбу с древним языческим миром, христианство в этой борьбе очень недолго держало себя так, как должно было держать в силу нравственного принципа, данного в Евангелии, именно принципа любить врага своего и делать добро ненавидящим.

Уже во II-м веке, например), один из представителей христианства, знаменитый Тартулиан 5, в одном из своих сочинений со злобным наслаждением описывает, как язычники, преследующие христиан, в будущей жизни будут мучиться в аду и как их мучения будут увеличивать вечное блаженство христианских праведников. Едва ли даже мы ошибемся, если скажем, что главная практическая причина, почему учение о вечном аде, так явно противоречащее началу абсолютной любви, тем не менее утвердилось навсегда в христианстве,— что причина эта, говорю я, лежит главным образом в этой ожесточенной борьбе христианства с языческим миром, в которой христианство не смогло удержаться на высоте христианского нравственного идеала.

До IV века христиане в борьбе со своими врагами могли отвечать им только угрозами будущих мучений в загробной жизни,— угрозами, которые могли более доставить удовольствия самим христианам, нежели устрашить их врагов, так как эти последние в будущую жизнь не верили. Но с IV века противохристианское отношение христиан к язычникам могло выразиться в действительных преследованиях, которые качественно, если не количественно, ничем не уступали прежним преследованиям самих христиан со стороны их врагов. Веря в то, что каждый {не) христианин навеки осужден, христиане не могли уважать ни жизни, ни свободы этих осужденных врагов Божиих, и хотя к IV и V веку язычество и вся древняя культура сами по себе уже одряхлели, но все-таки смерть этой культуры была насильственной, и последние удары были нанесены ей мстительной рукой вождей христианской церкви, знаменитое разрушение Сераписова храма и трагическая смерть Гиппатии были явлениями не единичными.

Христианство, которое по существу своему должно быть абсолютным всепримиряющим началом, в своем историческом проявлении приняло характер исключительности, стало одним из борющихся страждущих начал в истории, вместо того чтоб быть разрешителем и примирителем всякой вражды.

Когда языческий мир совсем исчез с исторической сцены, вражда и борьба продолжались в среде самого христианства между так называемыми ересями и ортодоксией. Ортодоксия есть вера, переставшая быть живым всеобъемлющим убеждением, определяющим собою все нравственное существо человека, а ставшая только известным утверждением ума, основанным на предании или на признании известного авторитета.

Когда чисто христианский элемент был преобладающим в христианстве, когда предметы веры были живою действительностью, тогда не было никакого внешнего авторитета, а следовательно, и ортодоксии.

Вслед за изменением, происшедшим вследствие ожесточенной борьбы с язычеством и насильственного уничтожения этого последнего, когда христианство стало в ряду внешних исторических сил, явилась потребность в известном внешнем авторитете, который установлял бы, чему должно и чему не должно верить. Очевидно, что когда вера есть живое, в глубине духа коренящееся состояние, тогда в таком авторитете нет никакой надобности. Искомый авторитет явился сначала в виде так называемых Вселенских соборов, которые постановили догматы веры и осудили учение, этим догматам противоречащее, как ересь, причем за так называемым осуждением необходимо началось преследование еретиков и насильственное истребление ереси. Но, как опыт показал, такие соборы представляют слишком неопределенное двусмысленное средство для выражения церковного авторитета, так как трудно с точностию и определенностию указать признаки настоящего вселенского Собора, которые бы отличали его от собора ложного, или еретического, и потому практический Запад инстинктивно нашел более определенную и постоянную форму церковного авторитета в образе видимого главы Церкви, или Папы.

При существовании внешних авторитетов, догматически определяющих то, что истинно, и то, что ложно, отношение религиозного знания или теологии, определяемое этими авторитетами, к свободному философскому знанию необходимо является как безусловно насильственное подчинение этого последнего первому. Такого подчинения, как было указано, не могло быть при живой всецелой вере, потому что при такой вере свободное мышление или совсем не возбуждается, вследствие внутреннего безусловного господства религиозного интереса, или если же оно возбуждается, то оно, по внутренней или свободной необходимости, согласно с религиозной верой, так как эта вера составляет тогда внутреннюю основу всех духовных проявлений. Но когда вера является в форме церковного догматизма, основанного на внешнем традиционном авторитете, тогда свободное мышление, во-первых, необходимо возбуждается, потому что так как эта внешняя вера не наполняет внутреннего существа человека, то это последнее необходимо ищет себе другого исхода; и, во-вторых, это свободное мышление, будучи возбуждено и обнаружившись, вызывает против себя внешнее насильственное действие традиционного авторитета:  насильственно  им подавляется. Но такое подавление очевидно не может быть окончательным. Так как свободное мышление имеет в человеческом духе известные внутренние основания или корни, а традиционный авторитет действует против него только внешним насильственным образом, то он не может уничтожить этих внутренних оснований или умственного корня мышления, а уничтожает только его внешние обнаружения. Церковь могла жечь мыслителей и их книги, но она не могла сжечь самой мысли, которая после каждого насильственного уничтожения или проявления производила новые, еще более сильные. Всякому очевидно, что бороться огнем и мечом, т. е. чисто вещественными орудиями, против мысли и стремления человеческого духа есть совершенное безумие, и между тем на этом безумии основан всякий внешний традиционный авторитет, так как других средств, кроме вещественных, у него не может быть: он не может бороться убеждением, так как сам основан не на убеждении, а на требовании слепой веры. Но такая вера есть только непосредственный факт, который не может, раз исчезнув, быть снова вызван.

Таким образом, значение и власть церковного авторитета являются в зависимости от фактического существования слепой веры в большинстве членов церкви, являются, следовательно, в зависимости от количественного отношения верующих к неверующим. Каждая свободная мысль, являющаяся сначала в единичных лицах, распространяется на большинство; традиционный авторитет теряет свою единственную опору и необходимо рушится.

Отсюда ясно, что всякий раз, когда возникает борьба между известной религией, как традиционным авторитетом, и свободной мыслью, эта последняя неизбежно с безусловной необходимостью рано или поздно является победительницей. Так что со стороны традиционного авторитета борьба ведется в сущности не в надежде действительной и окончательной победы, а только в надежде возможно большего продолжения своего существования. Разумеется, эта борьба чрезвычайно усложняется тем обстоятельством, что нет безусловно резкой границы между живой религиозной верой и слепой верой в авторитеты.

Значительная часть приверженцев традиционного авторитета признает его не безусловным, а только как выразителем или историческим носителем живой религиозной действительности. И такое только признание, такие только приверженцы дают силу традиционному авторитету. Дело в том, что, как мы прежде видели, философское мышление, восстановляя по-прежнему против определенной религии в ее произвольности и случайности, как внешнего традиционного авторитета, и подрывая ее в этом качестве, не может, однако, заменить ее, не может дать того, что дает религия, хотя бы и в искаженной форме. Поэтому те люди, которые ясно видят безусловную необходимость религиозной веры не только как личного убеждения, но и как начала, определяющего   историческую   действительность,   общественную   жизнь человечества,— эти люди, признавая такую необходимость и вместе с тем не находя другого исторического и общечеловеческого проявления религиозной веры, в данный исторический момент, кроме существующего церковного авторитета, считают себя вынужденными признать этот авторитет не потому, чтоб он вполне соответствовал внутреннему религиозному идеалу и удовлетворял вполне потребности общечеловеческого вселенского осуществления религиозного начала, но только потому, что другого исторического выражения, другого положительного осуществления религиозного начала, одним словом, другой церкви они не находят.

Лучшие люди, таким образом, между приверженцами традиционного авторитета признают его только как pis aller, за неимением ничего лучшего. Но очевидно, что такое признание, скрывая в себе и необходимо требуя некоторой неискренности, в конце концов само себя уничтожает.

Традиционное начало, как верховный авторитет, необходимо предполагает безусловность. Условный верховный авторитет есть контрадикция.

Самая потребность в религиозном начале заключает в себе требование чего-то безусловного, стоящего выше всякого сомнения и ограничения, поэтому условное признание религиозного авторитета, по результатам своим, равняется прямому его отрицанию и в действительности условно.

Приверженцы церковного авторитета либеральные католики всегда признавались со стороны самого этого авторитета одинаково, если даже не более опасными его врагами, чем прямые протестанты и атеисты.

Таким образом, промежуточное положение, которое человек ума может занимать между абсолютным авторитетом традиционного религиозного начала и свободными проявлениями духа, хотя усложняет борьбу между двумя этими началами и замедляет окончательный исход ее, но никак не может предотвратить этот исход, который заключается во внутреннем падении первого начала и торжестве свободной мысли.

Внешний церковный авторитет должен пасть, потому что заключает в себе внутреннее противоречие: с одной стороны, он требует, и в качестве религиозного начала должен требовать, признания своей безусловности, своего абсолютного верховного знания, но с другой стороны, как авторитет традиционный, т. е. основанный на историческом предании, он может иметь только условный временный ход исторического развития, определенные опоры: он опирается только на известных исторических фактах. Таким образом, его безусловность в притязаниях, или в том, чем он должен быть, прямо противоречит его условности в действительности, или в том, что он есть. И как только это противоречие ясно сознано, его притязания на безусловность, как не основанные ни на чем действительном, признаются несостоятельными, и он теряет внутреннюю силу и власть над умами. Но разум, всесильный против внешней ограниченности религиозного начала в его историческом проявлении, раскрывающий эту ограниченность, совершенно бессилен против самой сущности религиозного начала, которое коренится в таких потребностях человеческого духа, которые лежат глубже формальной потребности разумного мышления. Поэтому представители свободной мысли, разделавшись со старою формой религиозной веры, приходят к сознанию необходимости новой. Но при этом, вследствие того общего закона всякого развития, о котором было сказано выше и который состоит в том, что для достижения окончательной, вполне органической формы бытия, в которой все элементы находятся в нормальном взаимоотношении и взаимодействии, необходимо, чтобы эти элементы сначала утверждали себя исключительно каждый как центр всего. Вследствие этого закона отвлеченное разумное мышление пытается сначала утверждать себя как безусловный центр всей умственной сферы человечества, заменить собою или стать на место того, чем прежде была религия.

Как прежде религиозное знание или богословие в ортодоксальной церкви хотело быть всеобщим знанием, исключало и насильственно подавляло самостоятельные философские и научные интересы, делало, по известному выражению, философию своей служанкой6, так теперь эта последняя, освободившись от незаконной власти, своего прежнего господина, вместо того чтоб войти в свободные нормальные отношения к другим представителям умственной области, стремится занять исключительно центральное положение, стать единственным истинным знанием. Но это для нее еще менее возможно, чем для ее предшественницы, ибо рациональное мышление, образующее отвлеченную философию, само по себе имеет характер чисто формальный, не имеет никакого собственного безусловного содержания, живет и питается только тем материалом, который получает из опыта или из веры. Отказываясь же от этого материала, утверждая свою безусловную самостоятельность, это мышление становится так называемым чистым мышлением, т. е. лишенным всякого содержания, мышлением, в котором ничего не мыслится.

Утверждение такого мышления как единственной истинной формы умственной деятельности выразилось, как известно, с полной ясностью в гармоническом философском рационализме, в особенности в системе Гегеля. В этой системе действительное абсолютное знание приписывается такому чистому мышлению, т. е. пустой форме мышления, без всякой материи и содержания. И не только утверждается такое мышление как единственное, истинное знание, но ему приписывается определяющее значение и для всего бытия, как человеческого духа, так и природы.

Все действующее с этой точки зрения является только как логически необходимый переход к осуществлению этого чистого мышления или абсолютного самосознания логической мысли.

Философия Гегеля есть высшее торжество отвлеченного разума и вместе с тем его решительное падение, ибо чем последовательнее и яснее было выражение собственно формальной сущности разума, тем очевиднее стало его бессилие, не только в качестве верховного начала всего существующего, но даже в качестве верховного принципа в области знания.

Когда стало ясно, что разум сам по себе, отделенный от всего постороннего материала, сводится к пустой логической форме, то тем самым обнаружилось несоответствие формы субъективного притязания разума и его объективного знания. И, как мы знаем, после краткого господства гегелианства начинается решительное отрицание не только этой философии, но и отвлеченной философии вообще, которой последним окончательным выражением была философия Гегеля.

Первоначальное возбуждение свободной мысли против традиционного авторитета не заключало еще в себе различения в этой свободной мысли двух элементов: формально представляемого отвлеченно философского мышления и материального или эмпирического, представляемого положительной наукой и основанным на ней реальным мышлением.

Первоначально, в конце средних веков и в начале новых, философия вместе с наукой или, лучше сказать, философия, заключая в себе и научный элемент, еще не выделившийся, борется против традиционного начала; но с дальнейшим ходом развития выделение и обособление этих двух элементов совершаются, и когда отвлеченный философский элемент достиг своего крайнего напряжения и оказался сам по себе несостоятельным, то эмпирически научное начало, уже выделившееся и обособившееся, является во всеоружии, чтоб занять его место. Тут мы видим то же явление: это начало стремится, так же как и два предыдущие, к исключительному самоутверждению, к отождествлению себя с целою областью знаний, т. е. к утверждению, что оно только, эмпирически научное знание, есть истинное подлинное знание, что всякое другое, т. ё. как религиозное или богословское, так же равно и отвлеченно философское или метафизическое, есть знание призрачное или ложное, долженствующее навсегда исчезнуть. И опять точно так же это самоутверждение не ограничивается даже всею областью знаний или умственной сферой человеческого духа, но переходит и в другие сферы.

Эмпирическая наука стремится быть верховным, определяющим началом во всей жизни человечества, и опять-таки, по замечательному определению исторической судьбы, эти притязания на абсолютность совпадают с выяснением относительного, чисто эмпирического характера положительной науки.

Как отвлеченная философия только в крайнем своем развитии могла объявить притязание на абсолютность, но самое это крайнее развитие ее состояло в выяснении чисто формального характера или мышления, не допускающего ее быть не только абсолютным, но и каким бы то ни было самостоятельным началом,— так что высочайшее ее поднятие было вместе с тем и глубочайшим ее падением,— точно так же и эмпирическая наука могла заявлять притязание на абсолютное значение только в крайнем своем развитии, т. е. в окончательном выделении и обособлении себя от всех посторонних элементов, философских и религиозных. Но именно в этом-то обособлении собственно и обнаружилась ограниченность эмпирического начала самого по себе, так как, в своей чистоте, лишенное всяких логических и религиозных опор, оно сводилось исключительно к познанию явлений как таких, т. е. к констатированию факта в его материальной действительности. Причем невозможность эмпирической науки, в этом смысле, в этой ее исключительности, стать верховным началом жизни и знания является очевидной, так что и здесь высшее субъективное поднятие одностороннего начала является главнейшим объектом его падения.

Это крайнее самоутверждение и вместе с тем крайний упадок эмпирического положительного начала мы находим в действительности в системе позитивизма, которая для эмпирического знания есть то же, что и философия Гегеля для знания отвлеченно разумного и схоластическая средневековая теология для знания религиозного.

Позитивизм, с одной стороны, утверждает, что единственное правильное нормальное знание есть знание эмпирическое, основанное исключительно на опыте, и что это знание, образующее систему положительной науки, должно иметь определяющее значение для всей жизни человечества. Все остальные формы знания признаются позитивизмом как временные переходные ступени к знанию положительному, имевшие свое условное значение, но совершенно несостоятельные и ложные сами по себе.

Смысл всего исторического развития человечества, по позитивизму, состоит в том, что положительное знание и основанные на нем формы жизни должны окончательно заменить и уничтожить знание теологическое и отвлеченно философское, или метафизическое, равно как и те формы жизни или общественных отношений, которые на этих знаниях основывались.

С другой стороны, определяя самую сущность положительного знания, позитивизм сводит его исключительно к познанию внешних явлений в их соотношениях, подобии и последовательности.

Всякое познание есть только познание факта, причем все общие факты называются законами явлений, а факты частные суть явления в тесном смысле. Этими словами, таким образом, отрицается всякая всеобщность и необходимость в области нашего знания, ибо факт как такой есть нечто частное и случайное.

Из того, что в данный момент или даже в течение целого ряда моментов, доступных нашему опыту, происходят такие-то и такие явления, не следует, чтобы эти явления имели какую-нибудь всеобщность и необходимость, чтоб что-нибудь должно было быть всегда и везде. Далее, познание факта как такого или внешнего явления не заключает в себе познания его причины, и на самом деле позитивизм отказывается от познания каких бы то ни было причин, как действующих, так и конечных, или целей. Это познание причин признается им столь же невозможным для нас, как и познание сущности вещей; между тем всякая необходимость и всеобщность в нашем познании сводится именно к причинности или к закону некоторой связи между явлениями, и потому отрицание причинного познания и отрицание необходимости и всеобщности в наших познаниях неразрывно между собою связаны и требуются логическою последовательностью системы.

Но если, таким образом, положительное научное или эмпирическое познание сводится только к констатированию факта, то оно, очевидно, не может дать никаких начал для знания и жизни, ибо факт и начало (fact et principe) суть понятия в известном смысле противуположные и не могущие быть тождественными.

Факт как такой никогда не может быть началом или принципом, точно так же как начало или принцип никогда не может быть только фактом.

Таким образом, выяснение собственно характера положительного научного знания, которое (выяснение) мы находим в позитивизме, прямо обнаруживает несостоятельность этого знания в его исключительности и, следовательно, совершенную несостоятельность его притязаний на абсолютное значение не только в области знания, но и во всех областях существования.

Но если каждая из трех форм или степеней знания, именно знание религиозное, знание отвлеченно философское, или метафизическое, и знание положительно научное, или эмпирическое, в своем исключительном самоутверждении оказываются несостоятельными и не могут удовлетворить в этой исключительности даже потребностям своих относительных сфер, не говоря уже о потребностях всецелого знания, то отсюда следует, что они могут быть состоятельными и удовлетворять вполне теоретической (?) потребности человеческого духа только в своей совместности, или поскольку они, сохраняя свое различие или действуя каждое в своей определенной сфере, вместе с тем или тем самым не исключают друг друга, а находятся а нормальном взаимодействии, определяемом самим взаимоотношением их сфер.

Таким образом, мы видим, что умственное развитие в христианском мире прошло два необходимые момента всякого развития, состоящего в обособлении и исключительном самоутверждении различных элементов развивающегося организма, и должно вступить в третий окончательный и нормальный момент развития, состоящий в гармоническом соотношении или свободном взаимодействии этих различных элементов согласно их особым функциям.

Прежде чем перейти к рассмотрению этого окончательного синтетического состояния, мы должны указать на общий исторический ход в развитии других областей или сфер, так как доселе мы ограничивались только одной умственной областью. Между тем именно в третьем моменте развития все различные области, которые в первом моменте находились в слитном состоянии, а во втором обособились и враждовали между собой, все они в третьем моменте вступают в нормальное взаимоотношение, обусловливают друг друга, определяются гармонически одно другим, и, следовательно, отдельное рассмотрение одного из них, напр{имер), умственного, без отношения к другим является невозможным.

##### Примечания

Текст I части статьи публикуется по изд.: *Гражданин.* Газета-журнал политики и литературы. 1877. 25 дек. №№ 41—44. С. 886—888, Текст II части публикуется по рукописи: *РГАЛИ.* Ф. 446. On. 2. Ед, хр. 17. Лл. 76—96. Данная публикация предваряет издание Полного собрания сочинений В. С. Соловьева (в 20 тт.), готовящееся Институтом философии РАН.

1 *Штраус  Давид Фридрих*  (1808—1874)—нем.  философ-младогегельянец,  основатель тюбингенской школы протестантского богословия. В кн. «Жизнь Иисуса, критически переработанная» (Bd. 1—2, Tiibingen. 1835—36; рус. пер.: Лейпциг — СПб., 1907) рассматривал Христа как историческую личность, а чудеса — как мифы, отражающие духовную субстанцию исторической эпохи.

2 «Старая и новая вера» (Leipzig, 1872; рус. пер.: СПб., 1906) представляет собой предсмертную исповедь автора; состоит из четырех глав: «Христиане ли мы еще?», «Имеем ли мы еще религию?», «Как понимаем мы мир?», «Как устраиваем мы нашу жизнь?». Л. И. Толстой писал Н. Н. Страхову (26—27 нояб. 1877 г.): «...желал бы знать Страуса — не Жизнь Христа, а последнюю, где он, как помнится, предлагает новую религию» *(Толстой Л. Н,* ПСС. Т. 62. С. 353).         •

3 *Томсон Уильям, лорд Кельвин* (1824—1907) — англ. физик; в 1851 г. исходя из второго начала термодинамики высказал гипотезу «тепловой Смерти вселенной».

*Клаузиус Рудольф* (1822—1888) — нем. физик; в 1865 г. ввел понятие энтропии. В кн. «Духовные основы жизни» (1882—84) Соловьев возвращается к теории Томсона—Клаузиуса: «В довершение всего, наука, занимающаяся общими законами и свойствами вещественных явлений (физика), приходит в наиболее интересных своих обобщениях к тому выводу, что (...) всякие явления в мире неизбежно прекратятся и вся вселенная разрешится в одно безразличное и неподвижное бытие. (Здесь я имею в виду известную теорию Томсона и Клаузиуса. Краткое изложение этой интересной теории можно найти у Гельмгольца в его «Populare wissenschaftliche Vertrage».)»

4 *Гартман Эдуард фон* (1842—1906) —нем. философ; имеется в виду его работа «Философия бессознательного» (1869; рус. пер.: Сущность мирового процесса или философия бессознательного. Изложение А. А. Козлова. Вып. 1—2. М., 1873—75). О нирване у Гартмана см.: *Соловьев В. С.* Кризис западной философии (1874)//Его же. Собрание сочинений. 2-е изд. Т. 1. СПб., 1911. С. 149—150.

5 *Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс* (ок. 160, Карфаген — после 220, там же) — ритор и юрист в Риме, после крещения в 196 г.— апологет и полемист (в Карфагене). Утверждение о вечных мучениях язычников в аду встречается в ряде сочинений Тертуллиана, напр.: К язычникам (Творения Тертуллиана. Ч. 1. Киев, 1910. С. 15, 35); Апология, или защищение Христиан против язычников (Творения Тертуллиана. Ч. 1. СПб., 1847. С. 43, 100—101); О плоти Христовой (Там же. Ч. 3. СПб., 1850. С. 116).

6 Источником фразы является суждение «философия должна служить Священному писанию, как служанка своей госпоже», принадлежащее теологу *Петру Дамиани* (ок. 1007—1072).

Публикация и примечания Н. В. Россиной и И. В. Борисовой