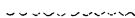


ЛЕКЦІИ

Ф И Л О С О Ф І И



Профессора Московской Духовной Академіи

Θ А. Голубинскаго.

Выпускъ четвертый.

МОСКВА, 1886.

Типографія Л. Θ. Снегирева. Остоженка, Савел. пер., д. Снегиревой.

ЛЕКЦІИ ФИЛОСОФІИ



Профессора Московской Духовной Академіи

Ө. А. Голубинскаго.

Выпускъ четвертый.

МОСКВА, 1884.

Типографія Л. Ө. Снегирева. Остоженка, Савел. пер., д. Снегиревой.

Изъ книжки. «Чтеція» въ Общ. Люб. Дух. Просвѣщенія.

Лекціи философіи.

Ө. А. Голубинскаго.

УМОЗРИТЕЛЬНОЕ БОГОСЛОВІЕ ¹⁾).

(Theologia rationalis, seu naturalis).

ВВЕДЕНІЕ.

Исторія науки.

За ученіемъ о Безконечномъ, коимъ заключаются изслѣдованія Онтологіи, естественно слѣдуетъ переходъ къ Богословію; или точнѣе, гносеологическое и онтологическое ученіе о Существовѣ Абсолютномъ составляетъ основаніе всего послѣдующаго метафизическаго ученія о Богѣ, въ Его бытіи, свойствахъ и дѣйствіяхъ. Онтологія раскрываетъ намъ ученіе

¹⁾ Лекціи по Умозрительному Богословію Ө. А. Голубинскаго, составлявшія средоточіе его академическаго курса, печатаются главнымъ образомъ въ подробной редакціи покойнаго протоіерея В. Г. Назаревскаго, которая представляла сводъ его собственноручной записи за Ѳедоромъ Александровичемъ съ другими краткими записями воспитанниковъ Московской Духовной Академіи разныхъ курсовъ. Въ настоящее время редакція Чтеній располагаетъ тремя рукописями Умозрительнаго Богословія, изъ коихъ одна есть собственно ручной но къ сожалѣнію весьма краткій набросокъ Ө. А. Голубинскаго. Эти-то рукописи и послужатъ матеріаломъ для дополненія Умозрительнаго Богословія, которое было издано въ 1868 году на средства Общества Любителей Духовнаго Просвѣщенія, полученнаго отъ приснопамятнаго митрополита Фларета не задолго до его кончины, и которое теперь стало библиографической рѣдкостью. Послѣ того, какъ помѣщаемый въ настоящей книжкѣ отдѣлъ Умственного Богословія былъ приготовленъ къ печати, получена изъ Смоленска отъ А. Н. Троицкаго, бывшаго инспектора народныхъ училищъ, принадлежащая его братьямъ П. и А. Троицкимъ, бывшимъ слушателямъ Ө. А. Голубинскаго. Сличивъ печатаемое съ присланнымъ редакціи уже начала пользованіе означенною рукописью.

о сущемъ, главныя всеобщія свойства или категоріи существъ и доходитъ до того послѣдняго заключенія, что всеобщаго перваго начала нельзя искать въ конечномъ. Рассматривая вообще бытіе, Онтологія различаетъ бытіе феноменальное и бытіе постоянное, замѣчаетъ, что первое не составляетъ еще самостоятельнаго бытія; Онтологія отъ явленій различаетъ основанія явленій, причины, силы вещей; силы хотя въ дѣйствіяхъ касаются чувствъ, но имѣютъ нѣчто такое, что отъ чувствъ сокрывается. Такимъ образомъ уже въ силахъ мы возвышаемся надъ чувствами. Далѣе, вникая въ основанія Онтологіи, замѣчаетъ, что силы имѣютъ постоянные законы, коихъ основаніемъ служитъ мысль могущественная. Съ законами соединено понятіе дѣли. Силы, законы и дѣли надъ чувствами возвышаются, отъ нихъ зависятъ явленія, но они постигаются мыслию. Но первую силою и началомъ всякаго закона является Существо Абсолютное.

Но и этимъ Онтологія не ограничивается, по закону достаточнаго основанія, она ищетъ высшей причины. Вещи чувственныя, ихъ силы, законы и дѣли, и совокупность ихъ полнаго бытія не имѣетъ; невозможно восхожденіе конечныхъ причинъ въ безконечность; такимъ образомъ по категоріи основанія бытія мы доходимъ до причины послѣдней, самобытной, независимой.

Далѣе, въ Онтологіи есть путь восхожденія, по категоріи качествъ. Качества имѣютъ также нужду въ достаточномъ основаніи, и оно уже не должно имѣть никакого недостатка. Въ вещахъ конечныхъ есть смѣшеніе совершеннаго съ несовершеннымъ, границы пространства и времени, и безсиліе. Ни одно изъ существъ съ качествами смѣшанными, съ недостатками, послѣднимъ началомъ качествъ быть не можетъ. Начало качествъ, чтобы быть ихъ источникомъ и основаніемъ полнымъ въ себѣ, вполне должно заключать качества, заключать всякое совершенство въ высшей степени.

По категоріи количества мы видимъ единство и множество, связанное и раздробленное; все въ мірѣ подчинено какой-нибудь связи. Какъ же представлять эту связь? Нѣкоторые мыслители предполагали множество началъ, напр.

атомисты. Но разумъ, требующій достаточнаго основанія, спрашиваетъ: чѣмъ же это многое поддерживается?

Такимъ образомъ разсматривая категоріи: бытія, основанія, качества, количества, мы находимъ для всего единое, самобытное, совершенное, словомъ сказать Безконечное начало.

Когда же возвышаемся въ область идей: истины, добра и красоты, то здѣсь еще болѣе раскрывается таже увѣренность, что предметомъ ихъ должно быть тоже Безконечное Существо.

Итакъ Онтологія служитъ руководствомъ къ Теологіи,

Разсматривая исторію религіи, ясно можемъ видѣть, что она существовала тогда, когда не было систематическаго ученія о Богѣ. Еще прежде, чѣмъ человѣкъ сталъ заниматься философіею, онъ зналъ и чтилъ Бога. Чувство религіи всегда составляло душу человѣчества. Человѣкъ не могъ жить безъ Бога. Брожденное человѣку чувство религіи, основанное на идеѣ ума, не могло остаться безъ всякаго удовлетворенія и заставляло искать Существа достойнаго поклоняемаго. Дѣятельность разума къ уясненію сего чувства явилась уже въ послѣдствіи времени. У первыхъ народовъ, не имѣвшихъ Божественнаго откровенія, источникомъ богопознанія были, съ одной стороны, идея ума о Безконечномъ, охраняемая внутреннимъ религіозно-нравственнымъ чувствомъ (Рим. 1, 19, 2, 14. 15), а съ другой—предметы внѣшніе. Мысль о Богѣ, какъ единомъ Создателѣ и Правителѣ природы и человѣческаго рода, долго сохранялась въ древнихъ религіяхъ. Но когда чувственность и воображеніе, ничѣмъ не обуздываемые, при недостаточномъ раскрытіи познавательныхъ силъ, при неопытности человѣческаго разума и наконецъ при сильномъ возбужденіи страстей, вмѣшались въ дѣло религіи: тогда мысль о единомъ Богѣ распалась на множество представленій, религія наполнилась грубыми суевѣріями и предрасудками, явилось многобожіе: и чѣмъ болѣе раздроблялось единство идеи въ различныхъ образахъ воображенія, тѣмъ болѣе унижалась самая религія. Сначала стали обоготворять существа наиболѣе благодѣтельные и могущественныя; потомъ воображеніе, простершись далѣе, наполнило весь міръ божествами: даже неодушевленные

вещи и нравственныя злыя силы стали предметами благоговѣнія и поклоненія, принадлежащихъ Безконечному Существому. Все въ мірѣ было богомъ, кромѣ истиннаго Бога, говорить Боссюэтъ. Изъ древнѣйшихъ религій различныхъ народовъ чище другихъ находимъ одну только Зороастрову. Во всѣхъ другихъ видимъ болѣе или менѣе обожаніе природы (пантеизмъ), низведеніе Божества въ низшую сферу. Религія-же Зороастра приближается къ теизму; въ ней Богъ не представляется всеобъемлющею повсюду разлитую силою, но, признается полнымъ Владыкою міра, людей и добрыхъ духовъ, и даже побѣдителемъ враговъ, коихъ глава Ариманъ. Въ ученіи Зороастра яснѣе, чѣмъ у другихъ, раскрыты свойства Божіи: благость, премудрость и любовь. У другихъ народовъ религія обезображена была множествомъ несообразностей, большею частію происшедшихъ отъ извращенія преданій и истинныхъ понятій первобытной патріархальной религіи. Впрочемъ такое униженіе религіи чрезъ многобожіе не доказываетъ того, чтобы идея о Богѣ была совершенно изглажена въ умѣ человѣческомъ, напротивъ, подтверждаетъ существованіе сей идеи. Человѣкъ не могъ жить безъ Бога; онъ искалъ Его повсюду, хотѣлъ лучше обратиться къ существамъ низшимъ, недостойнымъ и воздавать имъ поклоненіе, нежели представлять Божество несуществующимъ, отрѣчься отъ мысли, что есть Богъ. Такимъ образомъ исканіе Бога въ основаніи своемъ имѣло идею о Безконечномъ, но удовлетвореніе сему стремленію въ познаніи Бога, будучи весьма различно и разнообразно, уразнообразило и самую религію; хотя преобладаніе чувственности и воображенія унизило религію до многобожія и всебожія, но исканіе единого Бога никогда не исчезало въ родѣ человѣческомъ. Особенно замѣчательно то, что сами люди чувствовали, конечно, неудовлетворительность и несообразность своей религіи, когда обращались къ новымъ и новымъ божествамъ. Когда-же наконецъ неудовлетвореніе духа человѣческаго, ищущаго единого истиннаго Первоначала, болѣе и болѣе возрастая, обратилось въ нѣкоторыя въ сильное требованіе и исканіе непремѣннаго удовлетворенія себѣ; тогда пробудилась крѣпость разума и заставила его войти въ дѣло религіи, чтобы повѣрить ее по своимъ законамъ и отдѣлить истинное отъ измышленнаго фантазією.

Въ слѣдствіе сего у греческихъ философовъ началось систематическое образованіе философіи религіи. Они сдѣлали полезное для религіи, очистивъ многія чувственныя и аналогическія понятія о Божествѣ. Такъ въ школѣ Іонійской, въ которой главное вниманіе обращено было на изслѣдованіе силъ природы, сильно потрясено многобожіе. Но здѣсь, если частныя силы природы лишены были чести Божества, за то природа въ главныхъ своихъ стихіяхъ удостоена имени Бога: такъ у иныхъ вода, у другихъ огонь, или воздухъ или другое что матеріальное признано за первое начало всего существующаго. Ксенофанъ и Элеатики, очищая понятія о Богѣ, дошли до крайности; онъ не только не признавалъ за божества чувственныхъ существъ, не только отвергъ грубый антропоморфизмъ, но, впадая въ излишнюю утонченность, уничтожилъ и понятіе о Богѣ живомъ; отсѣкая ограниченныя признаки въ Божествѣ, онъ ввелъ новое бездушное понятіе о единомъ непостижимомъ, имѣющемъ исключительное бытіе, — о субстанціи абсолютной. Съ уничтоженіемъ грубаго антропоморфизма и высшій антропоморфизмъ былъ уничтоженъ, т. е. живое понятіе о Богѣ, какъ существѣ, имѣющемъ къ намъ близкое отношеніе. Такимъ образомъ въ древнѣйшихъ Греческихъ школахъ хотя и изглажены прежнія грубыя понятія о Богѣ, но не введено новыхъ лучшихъ въ замѣнъ прежнихъ, не дано нищѣ религіозному чувству; можно даже сказать, что оно охлаждено было умствованіями разума. Въ древнѣйшихъ восточныхъ религіяхъ Божество представляемо было въ ближайшемъ отношеніи къ человѣку, какъ источникъ блага, какъ Существо, имѣющее собственную личность и обладающее духовными совершенствами; но въ ученіяхъ первыхъ Греческихъ философовъ эти понятія почти вовсе не находятъ себѣ мѣста. Понятіе о Богѣ живомъ удержалось только въ школѣ Пифагора; лучшее въ его ученіи по предмету богопознанія есть то, что онъ, во время своихъ путешествій, заимствовалъ у Египетскихъ мудрецовъ. Онъ училъ, что Богъ не есть какое-нибудь бездушное существо, но духъ разумный, свободный и всесильный, начало и цѣль всего существующаго, источникъ духовъ, царь и устроитель всего, мудрый геометръ, который устроилъ міръ числомъ, мѣрою

и вѣсомъ. Вниманіе Пифагора обращено было не только на матерію, сколько на форму, на соразмѣрное, стройное, цѣлесообразное расположеніе частей вселенной, и такое устройство приписывалъ онъ единому премудрому Виновнику. Правда, и въ ученіи Пифагора остались тѣни нечистаго антропоморфизма, по которому представлялся Богъ источникомъ свѣта и теплоты, изливающимъ ихъ на всѣ физическія существа. Пифагорово ученіе не совсѣмъ еще очищено было и отъ политеизма; впрочемъ, здѣсь многобожіе имѣло особенное значеніе. Богъ представляемъ былъ нѣкоторымъ образомъ душою міра, и всѣ сотворенныя духовныя существа истеченіями божества, которыя, по очищеніи, должны были возвратиться къ Нему, какъ свосму источнику—чистыя, лучшія, возвышенныя, богоподобныя души удостоивались безсмертія, становились божествами: но единымъ верховнымъ Правителемъ и Владыкою всѣхъ ихъ былъ признаваемъ Богъ. Очищеніе нравственнаго чувства, устроеніе честной, строгой, воздержной, человѣколюбивой и дружественной жизни особенно способствовало Пифагору и его послѣдователямъ къ тому, чтобы возвыситься до болѣе чистыхъ понятій о Богѣ. Впрочемъ во все это время не было построено системы Богословія.

Въ слѣдующемъ періодѣ сдѣлано болѣе для Богословія. Сократъ и Платонъ, какъ наиболѣе ощущавшіе въ себѣ Бога, еще болѣе очистили понятія о нравственныхъ и духовныхъ совершенствахъ Существа Высочайшаго. Въ разсужденіяхъ ихъ, особенно въ школѣ и сочиненіяхъ Платона, полно и хорошо раскрытъ физикотеологическій доводъ бытія. Бытія, заимствуемый изъ премудраго и стройнаго устройства вселенной. Наболѣе одушевлявшая Платона мысль была та, что Богъ, какъ премудрый художникъ, сотворилъ все по плану, отъ вѣчности предначертанному въ умѣ Яго; посему сотворенный міръ есть выраженіе и отпечатокъ идей божественныхъ. И мысль о правосудіи и благодати Божіихъ весьма ясно излагается въ сочиненіяхъ Платона: онъ называетъ Бога *Ἄγαθος*, а идею о Немъ *ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ*. Вообще должно сказать, что сочиненія Платона заключаютъ богатый запасъ для умозрительнаго Богословія. Идея о Богѣ есть краеугольный камень, на которомъ онъ построилъ систему своей философіи. Послѣ Сократа и Платона въ другихъ греческихъ

школахъ умозрительное Богословіе не получило значительнаго приращенія. Лучшую услугу оказала сей наукѣ школа Неоплатониковъ. Въ ней Богословіе обогащено новыми метафизическими познаніями; изъ идеи объ Отрѣшенномъ развиты, такъ называемыя, физическія свойства Божіи: неизмѣняемость, вѣчность, вседѣйствіе, безразличіе свойствъ, простота чистѣйшая; эти свойства особенно объяснены въ сочиненіяхъ Плотина и его послѣдователей. Въ Неоплатонической школѣ есть много умствованій и объ отношеніи міра къ Богу, о дѣйствіяхъ и явленіяхъ Бога въ мірѣ. Впрочемъ и здѣсь встрѣчаются нѣкоторыя довольно грубыя понятія, показывающія еще господство суевѣрія, или вообще преобладаніе фантазіи. А что есть лучшаго, то большею частію взято изъ чистѣйшаго христіанскаго ученія современныхъ Отцевъ Церкви, особенно тѣхъ, которые жили въ первые вѣка христіанства. Съ появленіемъ христіанства, ученіе о Богѣ явилось въ истинномъ своемъ видѣ на землѣ; казалось, небо соединилось съ землею, когда явилась на ней Истина—Едиnorodный Сынъ Отца свѣтовъ; до Него никто не смѣлъ назвать Бога Отцемъ своимъ. Ученіе о Богѣ, принесенное съ неба Иисусомъ Христомъ, послѣ вѣренно было служителямъ Церкви, дабы они раскрывали, изъясняли его въ умудреніе и назиданіе себя и другихъ. Принимая озареніе свыше, послѣдователи ученія Христова служили ему и естественными своими силами; развивая ихъ, они приводили ученіе о Богѣ въ яснѣйшій видъ, приближали его къ естественному разумѣнію. Но это ученіе не входитъ въ составъ умозрительнаго Богословія, потому что здѣсь участвовали не одни естественныя пособія. Впрочемъ, чистое ученіе о Богѣ, заключающееся въ христіанской религіи, сохраняло свою чистоту, единство и силу дотолѣ, пока духъ человѣческій, духъ служителей Церкви связывался любовію въ истинное единство. Но съ раздѣленіемъ душъ раздѣлился и свѣтъ сего ученія, смѣшался съ тьмою и потерялъ первобытную силу. Это стало особенно ощутительно въ VII, VIII и IX вѣкахъ на Западѣ, когда ученіе религіи начали принимать и изслѣдывать раздѣленными силами духа человѣческаго, прилѣпились болѣе къ наружному и не хотѣли проникать во внутреннее. Въ періодъ христіанской схоластической философіи обращено было осо-

бенное вниманіе на образованіе Умственнаго Богословія. Но какъ не цѣлымъ духомъ, не внутреннѣйшими силами, не сердцемъ относились къ дѣлу богопознанія, а только логическимъ разсудкомъ, и въ самой истинѣ искали какъ бы упражненія, игры для разсудка: то единныя, простыя истины стали раздроблять на множество частныхъ, мелкихъ, бесполезныхъ вопросовъ; отъ того Умозрительное Богословіе наполнялось множествомъ излишнихъ, утонченныхъ изысканій, которыми, какъ бы нѣкоторымъ грузомъ, подавленъ былъ духъ живой и дѣятельной религіи, и Богословіе обратилось бы въ бесполезную, безсодержательную науку, еслибы живое чувство религіи, таившееся въ мистическихъ богословахъ, не оживляло сего ученія. Понятія о Богѣ чище и возвышеннѣе были у тѣхъ, которые обращали истины въ жизнь, размышляя о Богѣ, учили болѣе по чувствамъ сердца, чѣмъ по разуму. Таковы были: Тома Аквинатъ † 1274 г., Іоаннъ Таулеръ † 1340 г., Ансельмъ † 1100 г.; послѣднимъ открытъ онтологическій доводъ бытія Божія, составлявшій въ послѣдствіи времени предметъ опроверженія и подтвержденія для разныхъ мыслителей. Во времена Декарта Умозрительное Богословіе отдѣлено отъ откровеннаго. Схоластики смѣшивали то и другое; въ подтвержденіе своихъ положеній приводили свидѣтельства Св. Писанія, Отцевъ Церкви и наряду съ ними умствованія философовъ, какъ то Аристотеля и другихъ. Декартъ и его послѣдователи, признавши такое смѣшеніе сбивчивымъ, нашли, что для умозрительнаго Богословія должны быть особенные источники и особый предметъ. Но въ школахъ Декарта встрѣчаемъ слишкомъ утонченныя понятія о всесовершенствѣ и всевѣдѣніи Божию, такъ что этими понятіями подрывалась даже самостоятельность существъ. Изъ послѣдователей Декарта, издавшихъ сочиненія по предмету умозрительнаго Богословія, заслуживаетъ вниманія Фенелонъ † 1715 г. Хотя главнымъ образомъ онъ руководился собственнымъ благочестивымъ чувствомъ, но расположеніе частей и основныя мысли заимствовалъ у Декарта, только изложилъ ихъ сильнѣе и живѣе, чѣмъ самъ Декартъ. Разсужденіе Фенелона „о бытіи Божию“ есть одно изъ лучшихъ пособій для умозрительнаго Богословія. Тоже должно сказать о сочиненіяхъ Пуарета † 1719 г.,

образовавшагося въ этой же школѣ. Хотя они не представляютъ полной системы, но содержатъ много живыхъ, оригинальныхъ мыслей о свойствахъ Божіихъ. Прежде же того у Спинозы, какъ и у древнихъ пантеистовъ (въ особенности Платониковъ) вмѣсто понятія о живомъ Богѣ, образовалось умствованіе о слѣпной вседѣйствующей силѣ; вмѣсто существъ дѣйствительныхъ, субстанцій, допущено въ міръ множество феноменовъ, исчезающихъ призраковъ, отрицаній Существа высочайшаго; вмѣсто понятія о необходимости единой религіи, на которой основывается чистая нравственность, утвердилось понятіе о судьбѣ (*fatum*), которая не даетъ мѣста ни чистѣйшей свободной любви, ни вмѣненію чловѣческихъ дѣйствій. Въ послѣдствіи времени это понятіе о единой все-существенной силѣ, какъ понятіе тонкое, замѣнено совокупностью вещей, т. е. міръ сталъ одно съ Богомъ. Отсюда происходилъ пантеизмъ грубый. Засимъ ученіе Лейбница направлено было къ утвержденію вѣры въ Бога на началахъ философіи. Это было ученіе теизма; въ школѣ Лейбница довольно сдѣлано для Умозрительнаго Богословія, особенно для изложенія его въ систематической формѣ. Важнѣйшее твореніе въ семъ родѣ есть Теодицея Лейбница, которая имѣетъ предметомъ своимъ апологію славы высочайшаго Существа, примиряющую съ совершенствами Его существованіе зла въ мірѣ, хотя, должно сказать, цѣль сія не совсѣмъ достигнута. Въ школѣ Лейбница сильны были космологическія понятія о Богѣ, какъ Существо самобытномъ и необходимомъ. Изъ послѣдователей его Вольфъ пытался вывести всѣ положенія Умозрительнаго Богословія одно изъ другаго въ строгомъ порядкѣ; но система сія, не смотря на видимую стройность, совсѣмъ почти не имѣла живаго духа. Въ позднѣйшее время Кантъ далъ совсѣмъ иной видъ Богословію; признавши понятія о Богѣ предшественниковъ недостаточными, онъ поставилъ важнѣйшимъ нравственное понятіе о Немъ. Руководствомъ къ богопознанію для сего философа служило уясненіе потребностей практическаго ума, и все Богословіе основано на доводѣ нравственномъ (*argumentum ethico--theologicum*) и вообще на нравственности. Впрочемъ Кантъ не много сдѣлалъ этимъ къ усовершенствованію Богословія; имъ потрясены только многіе сильные до-

воды бытія Божія, но замѣнены основаніями односторонними и потому слабыми. По ученію его, истина бытія Божія вытекаетъ изъ понятія о необходимости того, чтобы добродѣтель соединена была съ соотвѣтствующею ей мѣрою блаженства; а какъ только Богъ можетъ установить гармонію между добродѣтелію и блаженствомъ, то изъ сего Кантъ выводилъ понятія о свойствахъ Божіихъ. Но истинный порядокъ понятій долженъ быть обратный, по которому чистая нравственность должна основываться на религіи, а не религія на нравственности; нравственность должна быть подпорою религіи, но не основаніемъ; не идея о нравственномъ добрѣ, тѣмъ менѣе о мздовоздаяніи, служитъ началомъ познанія о Богѣ, а наоборотъ. Послѣ Канта какъ вообще философія, такъ и Умозрительное Богословіе не приведены еще въ стройную систему. Въ системѣ Шеллинга Богъ хотя признается источникомъ бытія духовнаго и физическаго, но самое понятіе о Немъ не вѣрно; потому что Богъ смѣшивается съ силою физическою, сливается съ самою природою, высокія нравственныя понятія о Богѣ затемняются и уничтожаются, словомъ въ этой школѣ господствуетъ идеалистическій пантеизмъ. Лучшія понятія о Богѣ образовались въ тѣхъ системахъ, въ которыхъ возстановляется ученіе Платона, какъ-то у Якобія и его послѣдователей. Якобіи признаетъ, что къ возвышеннымъ понятіямъ о Богѣ ведетъ очищенный, здравый антропоморфизмъ, гдѣ аналогія силъ духа человѣческаго принимается за способъ къ уясненію совершенствъ божественныхъ. Впрочемъ должно сказать, чтовообще во всѣхъ этихъ системахъ, не исключая и лучшей изъ нихъ, Якобія, неправильно объясняется отношеніе естественнаго Богословія къ откровенному. Со времени Канта стали почитать естественныя понятія о Богѣ высшею мѣрою, по которой должно повѣрять всякую религію, являющуюся на землѣ; Умозрительное Богословіе стали почитать идеаломъ и масштабомъ религіи, и чѣмъ ближе какая религія подходитъ къ умственной, тѣмъ болѣе истины видѣли въ ней. Слѣдовательно, по такому взгляду и откровенное богопознаніе потому имѣетъ высшее достоинство и превосходство, что оно наиболѣе приближается къ чистой умственной религіи.

Изъ этого краткаго историческаго обзорѣнія ученія о Богѣ видно, что стремленіе къ познанію Божества есть общее достояніе всѣхъ человѣковъ, которые, хотя сколько-нибудь, обращались къ размышленію; съ другой стороны открывается, что ученіе о Богѣ было столько же разнообразно, сколько было различныхъ мыслителей. Впрочемъ нигдѣ не видимъ вполне чистаго и достаточнаго богопознанія. Въ слѣдствіе сего, имѣя предметомъ познаніе Бога, столь намъ естественное, но для сего не имѣя одного вѣрнаго руководства, мы должны идти своимъ путемъ, на основаніи извѣстныхъ началъ, принимая то, что найдется лучшаго у различныхъ мыслителей, и отвергая то, что въ ихъ ученіи несогласно съ началами здраваго разсума.

Умозрительное Богословіе есть систематическое познаніе о Богѣ, т. е., о бытіи, свойствахъ и дѣйствіяхъ Его, которое можетъ быть составлено подъ руководствомъ идей ума съ помощію наблюденій внутренняго и внѣшняго опыта.

Въ семъ опредѣленіи указываются а) источники умственнаго Богословія и б) предметъ его.

Источниками Умозрительнаго Богословія служатъ: а) идея ума о Безконечномъ и б) наблюденія опыта внутренняго и внѣшняго. Одно безъ другаго (идея безъ наблюденій опыта) не можетъ быть понятно намъ. Можно представить себѣ первую, какъ душу, а послѣднія, какъ запасъ частныхъ матеріаловъ богопознанія, которые, бывъ обняты, проникнуты и оживлены идеею ума, (такъ какъ безъ нея они не могутъ изъяснять сами себя), образуютъ цѣлую систему познаній о Богѣ. Въ ученіи о Безконечномъ, которое излагаетъ Онтологія, нужно было нисходить въ область опыта для того, чтобы показать, что прирожденное нашему духу стремленіе къ Безконечному не можетъ быть изъяснено изъ опыта, но необходимо предполагаетъ идею о Безконечномъ, прежде опыта существенно намъ принадлежащую, которой долженъ соответствовать дѣйствительно существующій предметъ, — Существо Безконечное. Въ Умозрительномъ Богословіи, при свѣтѣ сей идеи, направляясь по закону, вытекающему изъ нея, должно показать, какъ въ бытіи и свойствахъ вещей, наблюдаемыхъ опытомъ, открываются слѣды бытія и совершенствъ Божіихъ. Тамъ опытъ отсылаетъ отъ себя искать въ духѣ

нашемъ высшаго основанія, на которомъ должно утверждаться богопознаніе, чрезъ неудовлетвореніе конечнымъ пробуждаетъ въ насъ идею о Безконечномъ. Здѣсь же, при пособіи опыта, разумъ строитъ на семъ основаніи различныя, но связанныя другъ съ другомъ доводы, относящіеся къ богопознанію, объясняющіе и подкрѣпляющіе свидѣтельство идеи о Безконечномъ.

Къ объясненію и раскрытію изъ опыта идеи о Безконечномъ разумъ употребляетъ три способа. Первый изъ нихъ, называемый путемъ причинности (*via causalitatis*), состоитъ въ томъ, что разумъ, не находя въ конечномъ и условномъ начала и основанія бытія его, ищетъ сего начала по пути восхожденія отъ конечнаго къ Безконечному. Этимъ путемъ онъ доходитъ до увѣренности въ бытіи Существа самобытнаго, которое существуетъ отъ себя, чрезъ себя и для себя, тогда какъ существа конечныя и въ бытіи и въ дѣйствованіи и въ цѣляхъ условливаются другъ другомъ. Путь отрицанія (*via negationis*), какъ другой путь къ приобрѣтенію богопознанія въ опытѣ при свѣтѣ идеи о Безконечномъ, состоитъ въ томъ, что разумъ въ существахъ конечныхъ отдѣляетъ все несовершенное, противоположное идеѣ о Безконечномъ, какъ-то: случайность, зависимость, раздробленность и слабость силъ, неполное наслажденіе жизнью, страданіе и смѣшеніе зла съ добромъ. Всѣ эти несовершенства, когда прилагаются къ идеѣ, представляютъ собою предметы ей противоположныя и чрезъ то даютъ понятіе о неостижимости, несравненности, неограниченности Божества. Но въ предметахъ, представляемыхъ опытомъ, есть и однородное съ идеею Божества, какъ-то: стройность, сообразность съ законами естественными, бытіе чуждое разрушенія, мудрое направленіе средствъ къ благимъ цѣлямъ, словомъ: все, что въ существахъ конечныхъ есть основнаго, чистаго, истиннаго, благаго и совершеннаго. Отдѣляя все сіе, какъ приличное Существу Безконечному, очищая по возможности и возвышая въ безконечную степень, раскрываемъ и какъ бы наполняемъ идею положительными свойствами, достойными Существа Безконечнаго. Этотъ путь, восходящій отъ конечнаго къ Безконечному, какъ отъ образа къ первообразу, есть путь превосходства (*via eminentiae*). Всѣ сіи пути, плотно

примыкая одинъ къ другому, равно необходимы для раскрытія въ насъ идеи о Бесконечномъ. Первый, т. е., путь причинности, по которому разумъ восходитъ отъ причины къ причинѣ, и наконецъ къ высочайшей причинѣ всѣхъ условныхъ, зависящихъ причинъ, есть основной путь, поелику ничто конечное не имѣетъ въ себѣ начала ни бытія, ни совершенствъ, и отсылаетъ искать высшаго начала и первообраза въ Бесконечномъ. Путь же превосходства есть не что иное, какъ видоизмѣненіе перваго. Путь отрицанія также есть путь восходящій, потому что представленіемъ несовершенствъ, на немъ открывающихся, заставляетъ насъ возвышаться надъ ними, изглаждать ихъ, чтобы не приписать оныя, какъ несвойственныя, Бесконечному Существо.

Сія пути опыта, чтобы быть очищенными, ведущими къ боговѣдѣнію, должны имѣть начало въ глубинѣ сердца, исходить изъ опыта внутренней, духовной жизни и быть повѣряемы ею. Идея есть не иное что, какъ только сѣмя, еще не развившееся въ насъ и притомъ сокрытое отъ насъ; она требуетъ полной, живой и стройной дѣятельности духа, гармоніи всѣхъ силъ духовныхъ, чтобы постепенно развиться въ опредѣленныхъ понятіяхъ. Чѣмъ съ болѣе разрозненными силами человѣкъ приступаетъ къ богспознанію, тѣмъ попытка его будетъ неудачнѣе, безуспѣшнѣе. Тогда удовлетвореніе жаждѣ духа своего онъ можетъ заимствовать изъ превратныхъ источниковъ. Тѣ, у которыхъ было сильно воображеніе, а разумъ слабъ, почитали за Божество существа, сильно поражающія чувства. Здѣсь обширный путь къ заблужденіямъ. Если воображеніе и чувства преобладаютъ надъ прочими силами, то человѣкъ не можетъ имѣть чистыхъ понятій о Богѣ; но если и разумъ, не оживляемый чувствованіями сердца, одинъ будетъ дѣйствовать по своимъ законамъ, то понятія его о Богѣ будутъ холодны и бесплодны, не произведутъ въ духѣ поклоненія Существо Высочайшему; логическія умствованія могутъ только предостерегать отъ заблужденій, но не могутъ дать живаго ощущенія. Пока человѣкъ не приведетъ въ дѣйствіе высшихъ нравственныхъ силъ, отъ которыхъ зависитъ гармонія нашего духа, дотолѣ онъ не имѣетъ посредствующихъ ступеней, по которымъ могъ бы восходить къ познанію Бога и совершенствъ Его.

По той только мѣрѣ, какъ человѣкъ живетъ сообразно съ нравственнымъ закономъ, въ немъ болѣе и болѣе возбуждается стремленіе къ высочайшему Первообразу всякаго совершенства; онъ живѣе ощущаетъ въ себѣ недостатки, яснѣе видитъ высшіе дары и совершенства. Законодательство и судъ совѣсти, не подкупный ни для какихъ низшихъ влеченій, возвышающійся изъ глубины нравственнаго уклоненія, даютъ ему мощное свидѣтельство о томъ, что истинно, совершенно, и что ложно и не совершенно, такъ что при руководствѣ совѣсти человѣкъ не можетъ почитать недостатки за совершенства и наоборотъ. Такимъ образомъ идея о Богѣ естественно раскроется въ чертахъ чистыхъ и безпримѣсныхъ, наполнится свойствами истинными, отрѣшенными отъ всякаго несовершенства, богоприличными, словомъ, тогда чище, яснѣе и дѣйствительнѣе познаніе о Богѣ, когда идея о Немъ принимается полнымъ сердцемъ и чрезъ сіе дѣйствуетъ на весь духъ, т. е., когда человѣкъ весь занятъ ею. Отсюда раждается чистое богопознаніе и истинная религія.

Впрочемъ, разсматривая настоящее состояніе душевныхъ нашихъ силъ, особенно нравственныхъ, мы не можемъ не видѣть, что весьма многіе покровы связываютъ умственно-нравственную жизнь нашу: тьма, ослѣпленіе и испорченность лежатъ на нашемъ умѣ и сердцѣ. Самъ по себѣ человѣкъ не можетъ снять съ себя этихъ покрововъ. Для сего необходимо содѣйствіе высшаго Существа; Самоисточное начало всѣхъ силъ духовныхъ должно возбуждать и оживлять начала нашей духовной жизни, глубоко погребенныя въ насъ. Отъ сего-то содѣйствія мы должны ожидать и чистаго богопознанія. Гдѣ обширнѣе разливается это содѣйствіе, тамъ яснѣе сіяетъ свѣтъ откровенія.

Истинный источникъ богопознанія въ самомъ Богѣ. По той мѣрѣ, какъ человѣкъ въ дѣятельности своей выражаетъ сердечное исканіе Бога, Богъ благоволитъ сообщать человѣку познаніе о Себѣ. Высочайшій даръ богооткровенія всегда долженъ соразмѣряться съ дѣятельною жизнію человѣка. Итакъ основнымъ начаткомъ богопознанія служитъ дѣятельное исполненіе того назначенія, чтобы жизнь нравственнаго существа была непрестаннымъ исканіемъ Бога. Еслибы (Платонъ въ Федрѣ) Высочайшая благодать и мудрость открыва-

лись безъ всякаго со стороны человѣка стремленія къ тому и увлекали его за собою: то не было бы ни свободы, ни святости въ нашихъ поступкахъ. Но и при самомъ откровеніи, сообщаемомъ самимъ Богомъ, наше познаніе о Немъ не можетъ быть полнымъ, всеисчерпывающимъ; Богъ открываетъ то, чего человѣкъ посредствомъ своего разума не можетъ постигнуть, что впрочемъ необходимо для него и спасительно. Но за необходимымъ для познанія человѣческаго есть нѣчто бесконечно высочайшее, чего не можетъ вмѣстить конечный умъ. Никто вопль не знаетъ Бога, кромѣ самого Бога. Кто бы захотѣлъ такъ познать Бога, какъ онъ знаетъ самого себя, тотъ захотѣлъ бы измѣрять бесконечное конечною мѣрою. Поэтому и самое откровеніе приспособляется къ вмѣстимости существъ ограниченныхъ. Въ дѣйствіяхъ и явленіяхъ, гдѣ исходитъ непостижимая сила, устроая единство въ многочисленности, Богъ не можетъ всецѣло открыть Себя: иначе произошло бы другое безопечное. Итакъ человѣкъ сколь-бы ни совершенное приобрѣлъ познаніе о Богѣ, сколь-бы при опытѣ внутренней жизни, при самомъ содѣйствіи откровенія, ни уяснялъ и ни раскрывалъ существенно принадлежащую ему идею о Бесконечномъ, прилагая ее къ области дѣйствительнаго бытія: все будетъ только малѣйшая часть того, что есть въ Бесконечномъ Существовѣ, только раскрытіе идеи; вполне же уяснить опытомъ то, что бесконечно и превышаетъ всякаго опыта, невозможно для человѣка.

Между тѣмъ остается несомнѣннымъ, что идея о Бесконечномъ останется пустою, не наполненною опредѣленными понятіями, будетъ теряться въ нашемъ сознаниі, если не будетъ прилагаема къ познанію предметовъ конечныхъ. Одна идея, взятая сама въ себѣ, не заключаетъ въ себѣ никакого опредѣленнаго познанія, но есть болѣе потребность, побуждающая разумъ къ приобретенію такого познанія. Съ другой стороны не могло бы быть этой потребности, если бы не было идеи о Бесконечномъ; безъ нея не было бы побужденія ни восходить отъ причины къ причинѣ и для конечнаго искать причины въ Бесконечномъ, ни отдѣлять все несовершенное отъ существъ ограниченныхъ, соединять все совершеннѣйшее и возвышать ~~содержанность~~ сего въ беско-

нечную степень. Существа, не имѣющія въ душѣ своей идеи, довольствуются даннымъ конечнымъ; такъ неразумныя животныя привязаны къ одной точкѣ времени, живутъ въ одной минутѣ, не беспокоятся о высшемъ. Только идеи свойственно побуждать человѣка къ исканію начала, первообраза и цѣли всего конечнаго въ Безконечномъ и поддерживать въ насъ стремленіе къ дальнѣйшему совершенству, не давая успокоиться. Какъ бы изящными ни представлялись внутреннему чувству высокія черты добродѣтели; но отъ идеи о Безконечномъ зависитъ, что надъ всѣми совершенствами въ нашемъ сознаніи бесконечно возвышается первообразъ совершеннѣйшей чистоты, святости и любви всеобъемлющей; ибо всѣ совершенства въ существахъ конечныхъ суть мѣра ограниченная, которою нельзя измѣрять Безконечное. Слѣдовательно, чтобы было сознаніе о томъ, что они дѣйствительно въ комъ либо существуютъ въ безкопечной степени, для сего необходима идея о Безконечномъ; короче, идея о Безконечномъ заставляетъ искать Существа всесовершеннаго, какъ начала, первообраза и цѣли всякаго совершенства, при самомъ исканіи руководить къ тому, чтобы отдѣлять однородное съ нею отъ разнороднаго, и это собирать и совокуплять, и не позволяеть останавливаться въ исканіи на конечномъ. Дѣло же опыта — представлять въ дѣйствительной жизни слѣды, свидѣтельствующіе о Божествѣ, коими полна какъ внѣшняя видимая, такъ и внутренняя природа наша, и при посредствѣ сей идеи разсѣянные и многообразныя сіи слѣды приводятъ въ единство. Такимъ образомъ опытъ внѣшній и внутренній служитъ къ тому, чтобы собрать то, что способствуетъ къ раскрытію идеи о Безконечномъ.

И во 1-хъ, опытъ внѣшній важенъ потому, что въ природѣ видимой находится весьма много слѣдовъ Творца ея. Но здѣсь все смѣшано; есть совершенное, есть и несовершенное какъ по физическимъ силамъ, такъ и по исполненію законовъ физическихъ и законовъ существъ свободныхъ. Когда усматривается въ бытіи и совершенствахъ существъ конечныхъ недостаточность, случайность, зависимость, раздробленіе и слабость силъ, неполное наслажденіе жизнью, страданія, борьба порядка съ разрушеніемъ, добра со зломъ, и когда все сіе прилагается къ свѣту идеи о Безконечномъ:

то человекъ побуждается не останавливаться на семъ, но восходить далѣе и далѣе, мыслить о такомъ Существовѣ, къ которому всѣ несовершенства и недостатки относились бы, какъ отрицанія. Съ другой стороны наблюденія внѣшняго опыта открываютъ много добра, много совершеннаго, открываютъ стройность и однообразность, что не подвержено разрушенію въ законахъ физическихъ, направленіе къ благимъ вѣлямъ, мудрыя распоряженія, по которымъ нѣтъ ничего излишняго и все есть нужное. Такъ внѣшняя природа представляетъ намъ благо, хотя и въ ограниченномъ видѣ, расточныя картины, разливающія миръ въ душѣ, тѣмъ самымъ возбуждаетъ въ насъ мысль о благѣ неограниченномъ, въ которомъ полнота совершенствъ и блаженства. Такимъ образомъ внѣшній опытъ, представляя отрицанія и недостатки, цаставляетъ насъ возвышаться къ совершеннѣйшему, неимѣющему никакого недостатка; представляя доброе, совершенное, побуждаетъ восходить къ началу сего добра.

Далѣе—2) опытъ внутренній еще важнѣе для богопознанія; потому что ближайшіе и яснѣйшіе слѣды совершенствъ божественныхъ впечатлѣны въ духъ человеческомъ. Пока человекъ не приводитъ въ дѣйствіе высшихъ силъ духа своего, онъ не имѣетъ какъ-бы посредствующихъ ступеней, по которымъ могъ восходить къ познанію нравственныхъ, духовныхъ совершенствъ Существа Высочайшаго. Но по той мѣрѣ, какъ онъ начинаетъ раскрывать въ дѣятельности законы силъ своихъ, жить духовно и выражать сію жизнь, дѣятельно будетъ восходить къ познанію о Богѣ, какъ первообразѣ духовныхъ совершенствъ. Приводя въ движеніе какъ умственныя, такъ и нравственныя силы, увидитъ онъ и здѣсь съ одной стороны недостатки, а съ другой—совершенства. При сближеніи совершеннаго и несовершеннаго съ идеею Безконечнаго начинается въ человекѣ исканіе высшаго, совершеннѣйшаго. Онъ видитъ въ себѣ высокіе дары духа—умъ, не довольствующійся наружными видами, но усиливающійся проникнуть въ сущность вещей, обнять и постигнуть все; тогда естественно рождается въ немъ вопросъ: откуда эта высшая сила его. Приводя въ движеніе силы нравственныя, находитъ въ себѣ мощное свидѣтельство о Богѣ—законодательство и судъ совѣсти, неподкупный для

низшихъ влеченій и склонностей, возвышающійся изъ глубины униженія нравственнаго: откуда сія совѣсть? откуда законъ нравственный? Съ другой стороны, усматривая недостатки умственныхъ и нравственныхъ силъ: ограниченность, забвеніе, а въ нравственныхъ силахъ немощь въ побѣжденіи препятствій, уклоненіе воли отъ закона совѣсти, человѣкъ не можетъ быть спокоенъ, не можетъ остановиться и сказать: „во мнѣ полное совершенство духа“, но побуждается искать Существа, въ которомъ силы и совершенства были бы источникомъ силъ и совершенствъ и для всѣхъ другихъ слабѣйшихъ существъ.

Итакъ опыты доставляютъ намъ матеріалы и недостаточные и совершенные; но въ томъ и другомъ случаѣ человѣкъ не можетъ остановиться на видимомъ высокомъ, но всегда ищетъ высочайшаго.

Предметъ Умозрительнаго Богословія вообще есть Божество, Существо высочайшее, разсматриваемое въ своихъ совершенствахъ и въ явленіи оныхъ въ дѣйствіи.

Итакъ въ умозрительномъ Богословіи должно обратить вниманіе: 1) на бытіе, 2) на совершенства и 3) на дѣйствія Божія или на проявленіе божественныхъ совершенствъ въ мірѣ видимомъ и невидимомъ.

Весьма естественно нашимъ разсужденіямъ слѣдовать въ такомъ порядкѣ. Такимъ образомъ изъ сего ясно открываются и части умственнаго Богословія.

Послѣ того можно опредѣлить и отношеніе Богословія умственнаго къ Богословію откровенному. Первое должно быть предуготовленіемъ къ послѣднему. Всего съ одними естественными пособіями постигнуть нельзя. Необходимое (богопознаніе), за что всѣ подлежатъ отвѣтственности, можно обрѣсти и на пути естественномъ; и если не обрѣтаетъ, то безотвѣтенъ: но за необходимымъ—всеобщимъ есть многое не всѣмъ доступное, высочайшее, что не иначе можетъ быть познано, какъ только изъ ближайшаго общенія съ Божествомъ. Еще въ необразованномъ, не очищенномъ состояніи у всѣхъ народовъ видна потребность религіи. Дѣло философіи, лучшее, что можетъ быть обрѣтено язычникомъ по пути естественному, собрать и изложить въ ясныхъ и твердыхъ понятіяхъ; то, съ чѣмъ мы родимся, то одно само по себѣ

недостаточно къ познанію Бога, надобно, чтобы врожденныя направленія и законы раскрылись въ дѣятельности, въ жизни, и при томъ не иначе, какъ при дѣйствиі вспомогательствующаго откровенія. Необходимо умственное Богословіе для христіанина для того, чтобы въ природѣ и духѣ видѣть рациональное подтвержденіе истинъ откровенія и вѣры; необходимо особенно тогда для христіанина, когда онъ сообщаетъ другимъ откровенное ученіе.

Отдѣленіе первое.

О бытіи Божіемъ *).

Какъ въ порядкѣ существъ нѣтъ ни одного выше Безконечнаго, такъ и въ ряду знаній человѣческихъ не можетъ быть выше этого начала, что „Богъ есть“. Это есть такая первая и главная истина, на которой весь рядъ другихъ истинъ основывается. Поелику Богъ есть начало всякаго бытія и всякой сущности, то и познаніе о бытіи Его есть первое и основное знаніе, изъ коего всѣ прочія заимствуютъ свою силу. Потому, при выводѣ доказательствъ бытія Божія, мы не беремъ на себя доказать сію истину изъ какого нибудь *высшаго* начала. Непосредственная неизгладимо присущая разумнымъ существамъ увѣренность въ бытіи Бога, заключающаяся въ идеѣ о Безконечномъ, есть *principium indemonstrabile* (начало которое нельзя доказывать), *axioma conscientiae* (аксіома сознанія); идея о Божествѣ есть глубочайшее основаніе высшей разумно-правственной жизни нашей. Есть разныя пути къ тому, чтобы дойти до этой идеи развить ее въ своемъ сознаніи. Въ комъ ея нѣтъ, тому ни какія доказательства не замѣнятъ и не дадутъ увѣренности въ бытіи Божіемъ. Въ человѣческомъ духѣ идея есть нѣчто сро-

*) Этотъ трактатъ воспроизводится въ редакціи протоіерея В. Г. Назаревскаго съ дополненіями изъ двухъ другихъ рукописей лекцій философіи О. А. Голубинскаго, именно А. И. Смирнова и воспитанника XIV курса М. Д. Академіи протоіерея В. Н. Троицкаго.

двое со своимъ предметомъ — Существомъ Безконечнымъ, органъ къ принятію Его откровеній и самыхъ воздѣйствій Его на нашъ духъ. Если-бы не было въ умѣ человѣка идеи, то самое даже присутствіе Безконечнаго существа не было-бы познаваемо нами, и откровеніе о Немъ, на какомъ-бы ни было пути естественномъ, или вышеестественномъ, не могло-бы быть принято и усвоено человѣкомъ. Такъ какъ выше, первѣе идеи Безконечнаго въ духѣ человѣческомъ нѣтъ начала, то и сознаніе самихъ себя не можетъ быть названо высшимъ началомъ, изъ котораго можно было-бы выводить истину бытія Божія. Какъ разумѣть самосознаніе? Если разумѣть его, какъ сознаніе только себя, и не вмѣстѣ, какъ сознаніе своего Виновника и Первообраза, то это будетъ конечное, отъ котораго нѣтъ перехода къ Безконечному. Другое дѣло, если такъ разумѣть самосознаніе, чтобы оно было непосредственнымъ созерцаніемъ не только своего бытія, но и Виновника его, всѣхъ Его дѣйствій въ поддержаніи и устроеніи нашей духовной жизни, то конечно, это былъ-бы первый, ближайшій и вѣрный путь къ увѣренію въ истинѣ бытія Божія. Это значило-бы тоже, что войти въ глубину самосознанія и въ немъ открыть непререкаемое свидѣтельство о предметѣ идеи ума. Такъ нельзя-ли изъ самосознанія увѣриться въ бытіи Божіемъ, не принимая въ пособіе другихъ посредствующихъ частныхъ доказательствъ сей истины? Нельзя. Если-бы всѣ люди находились въ непрерывномъ самосознательномъ общеніи съ Виновникомъ своего бытія, непосредственно созерцали Бога, какъ того требуетъ предназначеніе ихъ, то, конечно, не было-бы нужды въ посредствующихъ доводахъ бытія Его; непосредственное созерцаніе предмета идеи Безконечнаго замѣняло-бы ихъ. Но къ сему созерцанію мы должны только стремиться и не можемъ похвалиться, чтобы оно открылось въ каждомъ изъ насъ въ естественномъ нашемъ состояніи. Необходимымъ условіемъ къ раскрытію непосредственнаго созерцанія Бога служить цѣльная непрерывная жизнь въ общеніи съ Нимъ. Но ея не находимъ въ родѣ человѣческомъ, какъ въ прошедшія, такъ и въ настоящія времена; какъ въ самихъ себѣ, такъ и въ другихъ, если мы разсматриваемъ себя и другихъ въ естественномъ состояніи. Если даже перешедшіе въ высшее, благодатное состояніе только надѣются и ожидаютъ блаженнаго лицезрѣнія

Высочайшаго, то тѣмъ болѣе далекъ отъ него человѣкъ въ естественномъ своемъ состояніи.

Необходимость доводовъ истины бытія Божія.

Если же человѣкъ въ настоящемъ своемъ состояніи не созерцаетъ Бога лицомъ къ лицу, то для него необходимы пособія естественныя къ проясненію и раскрытію идеи о Безконечномъ, которая служитъ органомъ къ общенію съ Нимъ. Какъ эта первоначальная идея, такъ и основывающіяся на ней идеи истиннаго, добраго и прекраснаго, не представляются вдругъ нашему сознанію во всей очевидности и полнотѣ, а сначала даютъ знать о себѣ нѣкоторыми частными дѣйствіями, возбужденіемъ нѣкоторыхъ частныхъ потребностей, которыя не удовлетворяются ничѣмъ конечнымъ, и побуждаютъ насъ доискиваться внутри самихъ себя, что такое Безконечное, которое должно удовлетворять всѣмъ стремленіямъ, что такое идея о Немъ въ полномъ своемъ содержаніи. Такъ въ раскрытіи идеи о Безконечномъ, въ приближеніи къ сознанію нашему совершенствъ Его, нужно намъ принимать въ пособіе разсмотрѣніе нѣкоторыхъ частныхъ дѣйствій и потребностей духа нашего, чтобы чрезъ разсмотрѣніе ихъ восходить къ коренному ихъ началу, то есть къ идеѣ, на которой они основываются. Тѣмъ необходимѣе такое разсмотрѣніе при увѣреніи другихъ въ истинѣ бытія Божія, или при защищеніи противъ сомнѣвающихся или отвергающихъ ее. При увѣреніи другихъ, было-бы недостаточно говорить это одно: „бытіе Божіе непосредственно извѣстно, мы въ самихъ себѣ непосредственно опускаемъ увѣренность въ сей истинѣ; войди въ себя, и ты узнаешь“. Противъ этого могутъ сказать: „твое ощущеніе — только субъективное, частное, я не сознаю его въ себѣ: ты можешь обманываться, когда говоришь, что сознаешь въ себѣ“. Многие говорятъ о субъективныхъ своихъ ощущеніяхъ, которыя впрочемъ въ послѣдствіи оказываются самсобольщеніемъ. Когда хочешь доказывать истину для всѣхъ, покажи согласіе субъективныхъ ощущеній съ предметомъ, который пораждаетъ ихъ. Такимъ образомъ, нельзя обойтись безъ посредствующихъ доводовъ той истины, которая лежитъ первою въ глубинѣ духа нашего. Ученіе о Богѣ, бытіи и свой-

ствахъ Его нельзя основывать и на одномъ чувствѣ, по принятому нѣкоторыми мнѣнію, что религія есть предметъ только сердца. Нѣтъ, ученіе о Богѣ, какъ и вообще религія, есть необходимая потребность для всего духа человѣческаго, какъ для чувства и свободной дѣятельности, такъ и для знанія. А въ знаніи нельзя основываться на субъективныхъ ощущеніяхъ, надобно показать предметную ихъ силу.

Но какъ ни необходимы посредствующіе доводы бытія Божія, они имѣютъ значеніе, не какъ первыя основанія сей истины и не могутъ быть названы въ точномъ значеніи слова доказательствами (*demonstrationes*), гдѣ отъ высшаго начала нисходимъ къ зависящимъ отъ него слѣдствіямъ, а имѣютъ обратную силу (*vim regressivam*). Мы выводимъ истину бытія Божія изъ глубины духа нашего, надобно обратно войти во внутреннѣйшее основаніе его. Но при этомъ нужны пособія, посредствующія къ раскрытію истины, подкрѣпленію, представленію въ чистотѣ, къ огражденію отъ превратнаго пониманія и къ утверженію ея противъ опроверженій. Приводимъ тѣ же общія положенія относительно истины бытія Божія и ея доводовъ и въ краткой редакціи:

Первый предметъ, обращающій вниманіе въ Богословіи Умственномъ, есть доказательство бытія Божія. Говоря собственно, истина бытія Божія доказана быть не можетъ. Есть доказательства двоякаго рода: *восходящія* и *нисходящія*. Первыми изъ низшаго доказывается высшее, изъ полнаго цѣлаго свойства частей. Въ послѣднихъ чрезъ сознаніе о *низшемъ* доходимъ до познанія о *первомъ основномъ*, *нижнемъ* условливающимъ. Сей только послѣдній родъ доказательствъ имѣетъ мѣсто относительно истины бытія Божія. Это есть такая первая и главная истина, на коей весь рядъ другихъ истинъ основываться долженъ. Поскольку Богъ есть начало всякаго бытія, всякой существенности, то и познаніе о бытіи Его есть первое основное знаніе, изъ коего всѣ прочіе заимствуютъ свою прочность. Слѣдовательно если что знаемъ мы ближе о сей истинѣ, то оно должно вести насъ только къ объясненію и подтверженію оной, а самою высшею основною истинною быть не можетъ. Итакъ доводы бытія Божія служатъ не къ доказательству, но къ объясненію и подтверженію сей истины, которая должна быть первоначально всѣмъ извѣстна, и смотря на дѣйствительный опытъ, нельзя сказать, чтобы сія истина открывалась здѣсь въ настоящемъ первомъ своемъ видѣ. Это есть идея въ глубинѣ души лежащая прежде всякаго опыта, которая можетъ только постоянно уясняться и раскрываться, но вполнѣ никогда не изчерпывается. И не разумъ прежде всего свидѣтельствуетъ объ оной, но чувство, не объемлющее оной, а только ее прилагающее ко вѣшнему, что имѣетъ съ нею нѣкоторую сообразность. Оно приходитъ прежде нежели разумъ. Оно-то съ самаго начала дѣйствовало и увѣряло, что есть Богъ, еще въ первыхъ возрастахъ человѣка. Богъ еще не извѣстенъ духу, но извѣстна потребность и необ-

ходимость Существа, предъ коимъ бы поклонялися и благоговѣли. Такъ было еще въ первые времена человѣческаго рода: ни одинъ народъ не былъ лишень сего чувства. И это чувство хотя нетвердое и блуждающее служить доказательствомъ неоспоримымъ, что вѣра въ Бога есть одна изъ главныхъ потребностей духа человѣческаго. Но также сіе не должно препятствовать философскимъ размышленіямъ о истинѣ бытія Божія. Если онѣ не основываютъ сію истину, то подтверждаютъ оную, объясняютъ и предохраняютъ отъ превратныхъ изъясненій.

Болѣе общіе доводы бытія Божія, порядокъ и названіе ихъ въ науку.

Безчисленно много дѣлъ Божіихъ; посему можетъ быть весьма много тѣхъ точекъ, съ которыхъ духъ человѣческой можетъ доходить до увѣренности въ бытіи Божіемъ. Впрочемъ, наука сокращаетъ многообразное чрезъ возведеніе частнаго къ болѣе общему. При обобщеніи частнаго, при указаніи наиболѣе общихъ дѣйствій или проявленій Высочайшаго Существа, въ бытіи коихъ всѣ были-бы убѣждены, открываются намъ немногіе, но твердые пути къ подтвержденію истины бытія Божія. Первый главный путь, или доводъ наиболѣе общій, есть путь отъ идеи къ Виновнику ея. Доводы, заимствуемые изъ опыта, имѣютъ твердость и силу чрезъ свое прикрѣпленіе къ идеѣ; потому что ни одиной изъ нихъ не доводитъ до полнаго понятія о Богѣ, изъ котораго раскрылись бы всѣ свойства и совершенства Его, а приводитъ къ частнымъ только представленіямъ тѣхъ или другихъ изъ нихъ. Полное же *), совокупное понятіе о свойствахъ и совершенствахъ Божіихъ, можно вывести только изъ идеи о Богѣ. Она заключаетъ въ себѣ это убѣжденіе, что все совершеннѣйшее, вѣдомое и недовѣдомое намъ, должно быть въ Существовѣ Высочайшемъ. Если частныя понятія разсудка далеко не обнимаютъ предмета идеи: все же не раздѣльна съ нею увѣренность, что нѣтъ ни одного совершенства, котораго начало, первообразъ и цѣль не были бы въ Богѣ. Такъ самое общее, главное свидѣтельство о Богѣ заключается въ идеѣ ума нашего о Существовѣ Безконечномъ. Посему доводъ бытія Божія, выводимый изъ нея, долженъ занимать первое мѣсто въ ряду другихъ. За нимъ должны

*) Полное разумѣемъ не въ строгомъ значеніи; полное для насъ, хотя мы не можемъ сказать, чтобы сообщенная намъ идея о Богѣ, даже при правильномъ и тщательномъ ея раскрытіи, могла вполнѣ показать все, что есть въ Безконечномъ

слѣдовать частные доводы: ихъ можно раздѣлить на два ряда: одни заимствуются изъ разсмотрѣнія внѣшняго міра, другіе изъ разсмотрѣнія природяженныхъ намъ стремленій къ Бесконечному, законовъ высшихъ нашихъ силъ, которые побуждаютъ человѣка искать Бесконечнаго Существа. При разсмотрѣніи міра вообще, доводы истины бытія Божія заимствуются путемъ отрицательнымъ, изъ разсмотрѣнія случайнаго бытія конечныхъ существъ, и путемъ положительнымъ, изъ разсмотрѣнія порядка и цѣлесообразнаго устройства въ мірѣ. По первому пути доходимъ до убѣжденія въ бытіи Существа безусловно необходимаго, самобытнаго, безъ котораго ничто случайное не могло бы получить и продолжать бытія, по второму — до увѣренности въ бытіи Существа высочайше мудраго и благаго, безъ котораго нельзя объяснить повсемѣстнаго порядка въ мірѣ. Доводы другаго рода заимствуются изъ разсмотрѣнія врожденныхъ человѣку потребностей истины, блаженства и святости. Наболѣе общій доводъ изъ разсмотрѣнія идеи Существа Высочайшаго называется въ наукѣ *онтологическимъ* (*argumentum ontologicum*). За нимъ слѣдуетъ поставить доводъ, заимствуемый изъ разсмотрѣнія случайности бытія конечныхъ существъ, называемый *argumentum cosmologicum*, иначе—*a contingentia mundi*, потомъ—изъ разсмотрѣнія порядка въ мірѣ, называемый *physico—theologicum*. Остальные можно было бы назвать антропологическими, въ числѣ которыхъ заключается и доводъ, раскрытый, хотя и не вновь открытый Кантомъ и названный *ethico—theologicum*, гдѣ разсматриваются въ нераздѣльности потребность нравственнаго совершенства и потребность полнаго, истиннаго счастья.

Изложеніе онтологическаго довода различными мыслителями.

У мыслителей древнихъ, среднихъ и новыхъ временъ находимъ различныя изложенія онтологическаго довода, выводимаго изъ идеи о Богѣ, какъ Существовѣ Бесконечномъ по бытію и совершенствамъ. Въ болѣе полномъ изложеніи находимъ его у Ансельма, архіепископа Кентерберійскаго. Этотъ достопочтенный искатель истины, XI столѣтія, особенно заботился о томъ, чтобы вывести истину бытія Божія не изъ Священнаго только Писанія: „прежде должно вѣрить, говорилъ онъ, потомъ принимаемое вѣрою приводить въ

яснѣйшее сознаніе; было бы признакомъ ума лѣниваго (ignavae rationis) не желать знать то, чему вѣримъ“. При такомъ направленіи, всего болѣе занимала его мысль — объяснить истину бытія Божія согласно съ разумомъ. Обозрѣвъ довольно доказательствъ сей истины, составленныхъ прежними мыслителями, и замѣтивъ недостатки у многихъ изъ нихъ, Анзельмъ предположилъ, что должно же быть сильнѣйшее и полное доказательство, которое служило бы основаніемъ и для прочихъ. По собственному признанію его, онъ такъ былъ озабоченъ этимъ, что не имѣлъ покоя, гдѣ бы ни находился, въ кельѣ ли, или въ церкви; эта забота прерывала сонъ его даже ночью. Однажды онъ почувствовалъ какъ будто внезапное внутреннее озареніе, которое и раскрыло для сознанія его рядъ мыслей, утверждающихъ вѣру въ бытіе Божіе. Этотъ рядъ мыслей (argumentum existentiae Dei ontologicum) сначала образовался въ умѣ его въ такой формѣ: „Всѣ вещи, у которыхъ есть общіе признаки, обладаютъ ими на основаніи самаго общаго; все доброе добрѣе чрезъ самое добро, все прекрасное прекрасно чрезъ самое прекрасное, все великое велико чрезъ самое высочайшее, все существующее существуетъ чрезъ бытіе Отрѣшенное, которое уже само чрезъ себя, и это Отрѣшенное Анзельмъ назвалъ Maximum — величайшимъ и высшимъ всего *) Такимъ образомъ необходимо должно быть Высочайшее бытіе, и оно должно быть прекраснѣйшее (maximum—optimum)“. Другое изложеніе сего довода, которое послѣ раскрыто и признано Анзельмомъ за самое твердое, состоитъ въ слѣдующемъ: „Существо все-совершенное потому есть все-совершенное, что оно не только въ мысляхъ представляется совершеннѣйшимъ, но и въ самомъ дѣлѣ таково. Изъ сего слѣдуетъ, что Существо совершеннѣйшее необходимо существуетъ. Всякій, даже и тотъ безумный, который сказалъ: „нѣтъ Бога“, признаетъ, что въ умѣ нашемъ есть представленіе о такомъ благѣ, выше котораго нѣтъ и представить ничего нельзя. Но когда въ умѣ есть всеобщее представленіе о такомъ благѣ, то необходимо должно существовать и на самомъ дѣлѣ благо, выше котораго нѣтъ; потому что, если бы оно заключалось въ одномъ умѣ только, оно не было бы высочайшимъ. Выше его было

*) Въ этомъ философствованіи мы видимъ развитіе мыслей Платона,

бы то благо, которое не только въ одномъ умѣ, но и на самомъ дѣлѣ существуетъ; и умъ устремился бы къ этому благу, сознавая, что благо, представляемое только въ умѣ, но не существующее реально, не есть высшее. До тѣхъ поръ умъ будетъ находить неудовлетворенною потребность—искать наилучшаго, совершеннѣйшаго, пока не остановится на такомъ всесовершенномъ, которому принадлежитъ и дѣйствительное бытіе“. Въ другомъ мѣстѣ Ансельмъ выражаетъ эти мысли нѣсколько яснѣе: „Если можемъ представить въ мысляхъ такое существо, которое нельзя и мыслить несуществующимъ, то оно, безъ сомнѣнія, больше или выше того, которое можемъ представить еще несуществующимъ на самомъ дѣлѣ. Если бы мы представили высшее, впрочемъ, несуществующее реально: то это было бы не то, выше чего не могло бы быть другое. Въ такомъ представленіи заключалось бы противорѣчіе. Изъ сего слѣдуетъ, что Существо, выше котораго нельзя представить, необходимо должно быть представляемо существующимъ реально, и не можетъ быть мыслимо несуществующимъ. А такое существо есть Господь Богъ нашъ“.

Дѣйствительно, скажемъ мы, если бы умъ нашъ могъ представить что-либо выше Бога, въ такомъ случаѣ твореніе стало бы выше своего Творца. Потому что если бы Высочайшее Существо заключалось только въ представленіи нашего ума, но не имѣло дѣйствительнаго бытія внѣ его: оно было бы порожденіемъ нашего ума, обнималось, вмѣщалось бы въ немъ. А это значитъ, что твореніе было бы выше Творца.

Онтологическій доводъ повторяли мыслители въ различныхъ выраженіяхъ. Александръ изъ Галеса (Alexander Halensis † 1245) такъ выражалъ его: „Наилучшее есть наилучшее, слѣдовательно оно существуетъ; потому что въ понятіи наилучшаго содержится бытіе. Наилучшее есть то, выше и лучше котораго нѣтъ ничего. Но дѣйствительное, безъ сомнѣнія, выше и лучше, нежели только возможное“.

Другой средневѣковой мыслитель (?) такъ объяснялъ это: Наилучшее (optimum), которое бы не существовало, посему самому не было бы наилучшимъ. Недостатокъ дѣйствительнаго бытія разрушаетъ понятіе наилучшаго, потому что это есть недостатокъ истиннаго совершенства; ибо таково дѣй-

ствительное бытіе, оно есть благо, небытіе есть зло. Но понятіе наилучшаго существуетъ въ насъ необходимо. Слѣдовательно наилучшему, совершеннѣйшему Существу необходимо принадлежитъ бытіе дѣйствительное.

Въ послѣдующія времена этотъ доводъ и опровергали и подкрѣпляли. Еще въ концѣ XI столѣтія Ганелонъ (Gaunilo), схоластическій мыслитель, возставалъ противъ него, поставляя силу возраженія въ томъ, что здѣсь выводится заключеніе отъ представленія мысленнаго къ бытію дѣйствительному,—а такое заключеніе не имѣетъ силы.

Другіе защищали этотъ доводъ, напр. Декартъ, Лейбницъ и его послѣдователь—Мендельсонъ. „Какъ необходимо, говорилъ Декартъ, при представленіи треугольника мыслимъ мы, что три угла, взятые вмѣстѣ, равны двумъ прямымъ, или, какъ въ понятіи круга заключается представленіе о равномъ отстояніи всѣхъ точекъ окружности отъ центра: такъ душа необходимо ясно видитъ, что въ понятіи совершеннѣйшаго (perfectissimum) Существа необходимо заключается понятіе бытія“. Въ другомъ мѣстѣ (de principiis Philos.) Декартъ выражается: „Когда душа моя размышляетъ, что въ числѣ различныхъ идей, содержащихся въ ней, есть идея о Существѣ могущественнѣйшемъ, совершеннѣйшемъ, высочайшемъ, и что она превосходнѣе всѣхъ другихъ идей: то вмѣстѣ съ тѣмъ душа познаетъ, что въ семъ Существѣ необходимо и бытіе, не возможное, не случайное только, какое принадлежитъ другимъ предметамъ другихъ идей, являющихся въ нашемъ сознаніи, но бытіе необходимое и вѣчное“. Обращая вниманіе на происхожденіе высшей предъ прочими идеи о Существѣ совершеннѣйшемъ, и разсматривая свою душу, Декартъ находилъ, что она сама не могла породить сію идею; потому что она есть существо несовершенное, только стремящееся къ совершеннѣйшему, но имѣющее въ себѣ и недостатки. Слѣдовательно Виновникомъ сей идеи должно быть такое Существо, въ которомъ не было бы несовершенствъ; отъ Него должна происходить идея. Такъ Декартъ считалъ необходимымъ дополнить Ансельмовъ доводъ бытія Божія разсужденіемъ о происхожденіи идеи въ душѣ нашей.

Лейбницъ поддерживалъ также онтологическій доводъ. „Ансельмовъ доводъ, говорилъ онъ, можно короче выразить

такъ: то существо, изъ сущности котораго необходимо слѣдуетъ бытіе, непремѣнно должно существовать, если только оно возможно, если въ сущности его не заключается противорѣчія. Но всѣ совершенства (realitates) таковы, что не разрушаютъ другъ друга, совмѣстны одни съ другими (compossibiles sunt). Итакъ, нѣтъ никакого противорѣчія въ понятіи о Существовѣ совершеннѣйшемъ“. Объяснивъ это, Лейбницъ находилъ твердымъ все прочее, чтò прежде доказалъ Ансельмъ.

Возраженія Канта противъ онтологическаго довода.

Кантъ возсталъ противъ онтологическаго довода (онъ и вообще возсталъ противъ доводовъ бытія Божія, составленныхъ теоретическимъ разумомъ; находя всѣ ихъ недостаточными, замѣнилъ ихъ однимъ доводомъ, выведеннымъ изъ требованій практическаго разума). Кантъ указывалъ на два недостатка въ доводѣ изъ идеи ума о Безконечномъ: а) въ самомъ опредѣленіи признавалъ неправильнымъ то, что къ совершенствамъ сего существа причисляется бытіе. Но бытіе никогда не надобно смѣшивать съ совершенствами. Онъ такъ излагалъ онтологическій доводъ: „Существо Высочайшее, по самому понятію своему, обладаетъ всѣми совершенствами. Но бытіе есть совершенство *). Слѣдовательно совершеннѣйшее Существо необходимо имѣеть дѣйствительное бытіе. Первый недостатокъ въ этомъ доводѣ, по мнѣнію Канта, заключается въ меньшей послылкѣ, въ которой утверждается, что бытіе есть совершенство: бытіе не есть какое нибудь качество, оно не прибавляетъ ничего новаго къ совершенствамъ. Такъ, на примѣръ, въ понятіи монеты цѣною въ сто таллеровъ не прибавляется ничего, если скажу, что я дѣйствительно владѣю ею; отъ того она не будетъ въ 101 таллеръ; она одинаково будетъ монетою въ 100 таллеровъ, стану ли я представлять оную только какъ возможную въ счисленіи мысленномъ, или на самомъ дѣлѣ буду владѣть ею. Этимъ примѣромъ Кантъ хотѣлъ пояснить ту мысль, что бытіе не должно включатьъ въ сумму качествъ. Это, по мнѣнію Канта, первая неправиль-

*) Мы и видѣли, что одинъ средневѣковой мыслитель называлъ бытіе совершенствомъ, когда говорилъ: бытіе есть благо, совершенство; небытіе есть зло.

ность онтологическаго довода. б) Вторая неправильность въ томъ, что дѣлается заключеніе отъ мысленнаго представленія къ бытію реальному. А такъ заключать нельзя, потому что есть и субъективныя представленія, которымъ не соответствуетъ бытіе дѣйствительныхъ предметовъ; есть и такія мысли, гдѣ необходимо связывается субъектъ съ предикатомъ, такъ что, гдѣ субъектъ положенъ, тамъ необходимо положить и предикатъ. Такъ именно въ математическихъ опредѣленіяхъ, когда полагается треугольникъ, то необходимо, чтобы три угла его были равны двумъ прямымъ. Но можетъ быть, что и субъектъ не будетъ существовать: тогда не будетъ и предикатовъ“.

Опроверженіе возраженій.

Опроверженіе довода, представленное Кантомъ, что отъ представленія мысленнаго дѣлается заключеніе къ бытію реальному, довольно подробно разбиралъ еще Декартъ. Онъ различалъ истины разнаго рода. „Въ умѣ нашемъ, говорилъ онъ, точно есть такія представленія, которыя не заключаютъ въ себѣ никакой необходимости. Таковы представленія химерическія Изъ нихъ не должно дѣлать заключенія къ бытію. Потому есть представленія, которымъ, впрочемъ, принадлежитъ необходимость условная (*necessitas hypothetica*). Выше всѣхъ ихъ въ умѣ нашемъ есть такое представленіе, которому принадлежитъ необходимость безусловная (*necessitas absoluta*). Такъ заключеніе необходимое, впрочемъ условное: когда есть субъектъ, необходимо предикатъ, или, если выразить это предложеніе въ примѣрѣ: когда есть гора, то и долина есть; но можетъ быть, что нѣтъ горы, нѣтъ и долины. Съ этими понятіями, которымъ принадлежитъ условная необходимость, не должно смѣшивать идеи о совершеннѣйшемъ; потому что въ ней есть необходимость безусловная. Здѣсь представляется невозможнымъ, чтобы субъектъ—Существо совершеннѣйшее—не существовалъ; иначе, вмѣстѣ съ симъ разрушилась бы сущность ума, и мы ни въ чемъ не нашли бы бытія, если бы не было Высочайшаго, перваго бытія, служащаго основаніемъ для всякаго другаго. Тутъ идеѣ о Существовѣ совершеннѣйшемъ принадлежитъ необходимость безусловная; а таково въ умѣ нашемъ представленіе и Существовѣ совершеннѣйшемъ“.

Подобныя сужденія о семь доводѣ находимъ у Гегеля, который говорилъ: „Упрекаютъ Анзельма въ томъ, что онъ изъ подлежательнаго мышленія выводилъ заключеніе о подлежательномъ бытіи; а такъ заключать нельзя; потому что въ подлежательномъ мышленіи встрѣчается и ложное. Но упрекавшіе Анзельма въ непослѣдовательномъ выводѣ заключенія совсѣмъ не поняли его. Онъ говоритъ не о подлежательномъ какомъ либо предметѣ, а о вѣчномъ, непреходящемъ созерцаніи ума, которое по сему самому имѣетъ подлежательность. Дѣйствительно, въ этомъ одномъ случаѣ совершенно справедливъ переходъ отъ мышленія къ бытію.

Въ самомъ дѣлѣ, если не усвоить мышленію человѣческому понятія о Существовѣ необходимомъ, то не будетъ основанія для увѣренія въ какомъ бы ни было бытіи. Всякое бытіе, случайное или условно необходимое, не можетъ быть безъ основанія. А основаніе это можетъ быть только въ бытіи необходимомъ, какъ въ такомъ, котораго нельзя не мыслить. Идея о Существовѣ, въ которомъ все совершеннѣйшее соединено съ дѣйствительнымъ бытіемъ, въ духѣ нашемъ есть идея безусловно необходимая, которую не властенъ я изгладить: не я породилъ или составилъ изъ какихъ нибудь умозаключеній; потому что я не имѣлъ бы ни силы, ни права, ни основанія выводить понятіе о чемъ-то совершеннѣйшемъ, противоположномъ случайному, ограниченному. Если бы въ духѣ человѣческомъ, вмѣстѣ съ устройствомъ его, не была насаждена идея о совершенно необходимомъ, Безконечномъ: то невозможенъ былъ бы переходъ въ мысли отъ случайнаго къ необходимому, отъ конечнаго къ безконечному; потому что это прямо противоположныя понятія. Такъ если идея о совершенно необходимомъ необходимо существуетъ въ нашемъ духѣ, то предметъ ея имѣетъ реальное бытіе. Въ этомъ исключительно одномъ случаѣ заключеніе отъ мышленія къ бытію совершенно вѣрно.

Что касается до другаго Кантова опроверженія, то оно не крѣпко и не заслуживаетъ вниманія, какъ привязка только къ слово-выраженію. Анзельмъ не называлъ бытія качествомъ; онъ только выражалъ, что въ понятіи наилучшаго Существа неразрывно соединены—и полнота совершенствъ, и реальное бытіе. Если не приписать бытія Существо, совмѣщающему въ себѣ полноту совершенствъ, Оно не будетъ совер-

шеннѣйшимъ; совершеннѣе, выше Его будетъ то существо, которое имѣетъ дѣйствительное бытіе. Нѣтъ спора, что бытіе не есть качество; оно, какъ субстратъ, относится ко всѣмъ частнымъ качествамъ, или совершенствамъ Божиимъ, оно объемлетъ ихъ; такъ и возможное бытіе не будетъ особеннымъ качествомъ, а, такъ сказать, состояніемъ, относящимся къ каждому изъ качествъ. Хотя вѣрная эта мысль Канта, но въ силѣ довода, представленнаго Анзельмомъ, она и неключается, а выражается только та мысль, что въ идеѣ о Существовѣ совершеннѣйшемъ, Высочайшемъ (*optimum, maximum*) содержатся два элемента — и полнота совершенствъ (*Ens realissimum, perfectissimum, optimum*), и бытіе дѣйствительное. Поэтому поясненія Анзельма нельзя не признать вѣрными. Онъ говоритъ, что если бы мы довольствовались только идеаломъ совершенствъ, не имѣющимъ дѣйствительнаго бытія, умъ нашъ не удовлетворился бы этимъ. Имѣя представленіе о дѣйствительно существѣ, совершеннѣйшемъ Существовѣ, онъ призналъ бы соотвѣтствующему сему представленію только то существо, которое, при всѣхъ совершенствахъ, имѣетъ реальное бытіе внѣ мысленныхъ представленій. Потому что какъ бы прекраснымъ ни представляли мы воображаемый идеаль совершенствъ, но если онъ заключается только въ мысляхъ, онъ есть нѣчто конечное, произведеніе ограниченаго нашего ума, и имъ вполне обнимается, (*fundamentum ejus et saedes est in intellectu entis finiti*). Итакъ, изъ того, что въ духѣ человѣческомъ необходимо существуетъ идея о Существовѣ, которое съ полнотою совершенствъ соединяетъ и реальное бытіе,—необходимо слѣдуетъ заключеніе, что сіе Существо должно существовать не въ умѣ только, но и на самомъ дѣлѣ.

Значеніе онтологическаго довода.

Доводъ истины бытія Божія, выводимый изъ идеи о Существовѣ безконечно-совершенномъ, превосходнѣе, полнѣе другихъ. Онъ ведетъ къ раскрытію не частныхъ только представленій о тѣхъ или другихъ свойствахъ, но полнаго понятія о Богѣ, какъ Существовѣ Безконечномъ по бытію и совершенствамъ. Впрочемъ нельзя называть его въ строгомъ смыслѣ слова доказательствомъ (*demonstratio*); потому что въ немъ дѣлается заключеніе не отъ начала къ послѣдствію

но отъ дѣйствія къ причинѣ (ab effectu ad causam). Существующая въ духѣ человѣческомъ идея Божества есть произведеніе (effectus) Божества. Сила сего довода состоитъ въ томъ, что онъ съ твердостію доводитъ до сознанія въ себѣ представленія о Существовѣ безконечно-совершенномъ, и показываетъ, что если это сознаніе раскрылось въ комъ, тотъ не можетъ сомнѣваться въ дѣйствительномъ бытіи предмета, соотвѣтствующаго идеѣ. Если же сія идея заглушена будетъ въ комъ нибудь превратными умствованіями или безнравственною жизнію, такъ что нельзя было бы внушить ему о томъ, что другіе сознаютъ въ глубинѣ своего духа: то и этотъ доводъ не будетъ убѣдителенъ для такого человѣка. Если же кто согласится, что есть во всѣхъ людяхъ необходимая, неизгладимая идея о Безконечномъ, какъ такомъ существѣ, въ которомъ съ полнотою совершенствъ неразрывно соединено необходимое бытіе; тотъ не можетъ не признать твердости заключенія о самой истинѣ бытія Божія. Но можетъ найдтись много такихъ людей, которые, увлекаясь или превратными умствованіями, или безнравственною жизнію, не проникаютъ сознаніемъ въ глубочайшее основаніе своего духа: такіе люди не согласятся признавать въ насъ бытіе идеи о Существовѣ Безконечномъ. Впрочемъ, подобное несогласіе не есть еще опроверженіе того, безъ чего человѣкъ не былъ бы человѣкомъ. Если отвергать въ себѣ эту идею, то надобно будетъ вмѣстѣ съ симъ отказываться отъ правильнаго объясненія происхожденія религіи въ родѣ человѣческомъ, то-есть, надобно будетъ съ матеріалистами производить ее изъ обмана жрецовъ и народоправителей; за симъ отвергнуть всѣ частныя, прирожденные духу человѣческому, вытекающія изъ идеи о Безконечномъ, потребности, стремленія къ отрѣшенной истинѣ, высочайшему благу и полному блаженству. Но безъ этихъ высшихъ стремленій чѣмъ останется человѣкъ? Надобно будетъ признать его стоящимъ на одной съ животными степени бытія, какимъ признаютъ его матеріалисты. Но это значитъ прямо противорѣчить сознанію наибольшей, лучшей части человѣческаго рода, то есть, не только тѣхъ, которые съ яснымъ самосознаніемъ проникаютъ въ глубочайшее основаніе своей природы, но и тѣхъ, которые, руководясь чувствомъ, при здоровомъ смыслѣ, легко удостовѣряются въ необходимости

всѣхъ прирожденныхъ стремленій духа человѣческаго къ превышечувственному, и, наконецъ, въ потребности и необходимости религіи. Впрочемъ, въ самыхъ умствованіяхъ матеріалистовъ можно замѣчать, что они не останавливаются на одномъ представляющемся чувствѣ, но возвышаются разумомъ за предѣлы чувственного, конечнаго. Многіе изъ нихъ находили пужнымъ предполагать силу матеріальную, безсознательную, но всемогущую, могущество которой было бы достаточно для поддержанія всей вселенной. Это показываетъ, что и въ умствованіяхъ матеріалистовъ одною частію уже отражается дѣйствіе идеи Безконечнаго. Такимъ образомъ, какъ скоро, при правильномъ разсмотрѣніи онтологическаго довода, уяснено въ сознаніи, что идея Высочайшаго, совершеннѣйшаго Существа необходима, неизгладима и даетъ свидѣтельство о Существовѣ Безконечномъ, не только по совершенствамъ, но и по бытію, и что она не можетъ быть произведена ничѣмъ конечнымъ, — ни природою внѣ насъ, ни нами самими, ни другими: то изъ сего съ твердостью слѣдуетъ заключеніе о бытіи Бога, какъ виновника и первообраза идеи.

Когда утверждень доводъ истины бытія Божія, выводимый изъ идеи о Безконечномъ, то и прочіе частные доводы, прикрѣпляясь къ нему, имѣютъ свою силу. Частные сіи доводы, какъ мы прежде сказали, заимствуются изъ разсмотрѣнія міра и различныхъ потребностей и законовъ высшихъ силъ человѣческаго духа. Разсмотрѣніе міра представляетъ намъ два новые пути восхожденія къ истинѣ бытія Божія: а) чрезъ разсмотрѣніе бытія міра вообще, б) чрезъ разсмотрѣніе его устройства.

Космологическій доводъ бытія Божія.

По первому пути образуется доводъ, такъ называемый, космологическій, который прежде извѣстенъ былъ подъ именемъ довода отъ случайности міра (*argumentum a contingentia mundi*). Вотъ полное изложеніе его: Все, существующее въ мірѣ, должно имѣть достаточную причину, почему оно лучше существуетъ, нежели не существуетъ. Мы не найдемъ достаточной причины существованія міра, если, наконецъ, не остановимся на такомъ Существовѣ, которое имѣетъ достаточную причину бытія своего не въ другомъ, но въ самомъ

себѣ, въ своей сущности, и посему есть Существо независящее, необходимое. Но существуетъ міръ какъ видимый, такъ и не видимый. Существуетъ міръ невидимый, потому что существуютъ души; непосредственное сознаніе наше есть неопровержимое ручательство существованія душъ. Бытіе видимаго міра доказывается дѣйствованіемъ его на нашу душу. Не допуская дѣйствительнаго бытія внѣшняго міра, никакъ не можемъ объяснить, почему душа наша изъ пустаго, однообразнаго, ненаполненнаго состоянія познающей своей силы переходитъ въ одинаковое состояніе, наполненное многообразными представленіями предметовъ чувственныхъ. Изъ свойствъ души нельзя вывести основанія, почему въ ней по времени начали раждаться и размножаться различныя чувственные представленія, которыхъ прежде не было въ ней. Причина сего заключается въ дѣйствіи на насъ предметовъ внѣшняго міра, бытія котораго поэтому нельзя оспаривать, какъ дѣлають это идеалисты. Итакъ, если несомнѣнно бытіе міра, то должна быть достаточная причина сего бытія. Надобно искать сей причины или въ самомъ мірѣ, или внѣ его. Но въ мірѣ нельзя найти ея; потому что во всемъ мірѣ нѣтъ такого существа независящаго, отъ котораго происходило бы бытіе всѣхъ прочихъ существъ. Чтò само зависитъ, само опредѣляется, ограничивается дѣйствіемъ другихъ тѣлъ или силъ, то не можетъ быть достаточною причиною міра. Оно есть вмѣстѣ и причина, и зависитъ отъ другихъ причинъ, принимаетъ на себя дѣйствіе ихъ и чрезъ то ограничивается, посему не можетъ быть достаточною причиною всѣхъ прочихъ существъ. Такимъ образомъ ни предположеніе физиковъ іонійскихъ, ни предположеніе атомистовъ не могутъ удовлетворительно объяснять происхожденіе міра. Первые признавали одну какую вибудь стихію причиною бытія всѣхъ прочихъ вещей, а послѣдніе (атомисты), придумавъ безчисленное множество малѣйшихъ, неудободѣлимыхъ тѣлъ (атомовъ), объясняли изъ нихъ происхожденіе всѣхъ сложныхъ тѣлъ и всего міра. Предположить ли одну какую либо стихію или безчисленное множество атомовъ: все они зависямы, ограничиваются прочими, и потому не могутъ быть полною, достаточною причиною существующаго. И въ мірѣ невидимомъ не можетъ быть необходимаго и независящаго существа. О неразумныхъ субстанціяхъ природы нечего и говорить: онѣ ниже нашихъ

душъ, болѣе ихъ связываются окружающими субстанціями; душа наша, по крайней мѣрѣ, силою своей свободы возвышается надъ физическимъ спѣпленіемъ вещей, а неразумныя субстанціи не могутъ стать выше сего спѣпленія. Обратимся ли къ высшимъ существамъ міра, къ духамъ совершеннымъ, — но и между ними не найдется существа независимаго. Если это члены міра, положимъ, невидимаго, если это существа частныя, то, составляя часть цѣлаго, этимъ самымъ ограничиваются, потому невозможно представлять ихъ независимыми. Предположимъ ли общую душу міра, изъ которой, по мнѣнію неоплатониковъ и новѣйшихъ мыслителей, раждаются всѣ субстанціи, и которая управляетъ всѣми движеніями міра? но и она, по предположенію этихъ же мыслителей, привязана къ бытію міра, дѣйствованіе ея ограничивается необходимыми законами механизма, которымъ подчинена природа, потому душа міра не будетъ существомъ независимымъ. Такимъ образомъ, во всемъ мірѣ, какое бы ни предполагали, частное существо, — матеріальное ли, духовное ли, положимъ, могущественнѣйшее существо, какимъ представляли душу міра, — будетъ принадлежностію такихъ существъ ограниченность, зависимость отъ механизма природы, посему ни одно изъ нихъ не будетъ тѣмъ Существомъ, котораго необходимо ищетъ умъ, какъ причины всего міра. Даже если бы, на основаніи опытныхъ наблюденій, нельзя было утвердить свойства зависимости за всѣми существами, находящимися въ мірѣ: то и тогда бытіе нѣкоторыхъ случайныхъ существъ представляло бы достаточное основаніе къ заключенію о бытіи Существа безусловно необходимаго. Противъ всеобщности этого положенія, — что всякое существо въ мірѣ имѣетъ бытіе зависящее, ограниченное, — могутъ еще спорить на томъ основаніи, что мы, по опытнымъ наблюденіямъ, не знаемъ всѣхъ существъ міра. Уступить нѣтъ еще причины, хотя и справедливо, что опытъ нашъ не далеко простирается въ обзорѣніи міра. По опытнымъ показаніямъ мы говоримъ о томъ, что познаемъ чувствами внѣшними и внутреннимъ, при пособіи умозаключенія, также объ ограниченности нашей души; а высшій духовный міръ въ своемъ объемѣ и обиліи силъ мало извѣстенъ намъ. Но пусть мы не знаемъ еще, какое бытіе имѣетъ существо, не подле-

жащее опытному нашему наблюдению; но если оно включается въ составъ міра, а не въѣ его, — этого одного предположенія, (на что и противники соглашаются) достаточно, чтобы признать такое существо зависящимъ, ограниченнымъ. Ибо что включается въ составъ міра и составляетъ часть его, то по сему самому есть существо зависящее; чтобы быть независимымъ, надобно быть превыше міра. Такъ довольно будетъ для насъ знать нѣсколько существъ, имѣющихъ случайное бытіе; такое ихъ бытіе необходимо предполагаетъ бытіе Существа отрѣшенно-необходимаго. Свойство случайнаго существа, даже одного, таково, что оно можетъ быть и не быть. Посмотримъ ли на начало, на будущее ли состояніе его бытія, — случайное и по началу своего бытія нѣкогда не было, и потомъ получило бытіе, какъ это мы знаемъ о самихъ себѣ; потомъ, по продолженію бытія, случайное находится въ зависимости отъ другихъ существъ и въ будущемъ можетъ быть и не быть. Такъ это одно, — чтобы быть приведеннымъ изъ небытія въ бытіе, — есть такое дѣйствіе, достаточная причина котораго можетъ заключаться только въ безусловно-необходимомъ Существомъ, и никакое зависящее существо, бытіе котораго случайно, какъ въ настоящемъ, такъ и въ будущемъ, не можетъ быть такою причиною. Привести изъ небытія въ бытіе, превратить, такъ сказать, небытіе въ бытіе, можетъ только всемогущее, отрѣшенно-независящее Существо, которое ни отъ кого въ мірѣ не заимствуетъ бытія своего. въ самомъ дѣлѣ, если посмотримъ на ближайшія причины, производящія что либо, увидимъ, что все, что онѣ ни производятъ, производятъ уже изъ готоваго. Такъ родители раждаютъ дѣтей; но нельзя сказать, чтобы они изъ небытія въ бытіе приводили дѣтей: въ рожденіи они передаютъ только заимствованное самими; свободныя существа хотя и раждаютъ намѣренія и производятъ свободныя поступки: но и здѣсь не видимъ приведенія изъ небытія въ бытіе, не видимъ творенія въ точномъ значеніи слова, а производится все изъ данныхъ силъ — начинать рядъ дѣйствій и прерывать его по произволу, — изъ сообщенной нравственнымъ существамъ свободы. Приведеніе даже одного только существа изъ небытія въ бытіе — есть дѣйствіе Безконечнаго, Всемогущаго. Такимъ образомъ, если изъ опытаго наблюденія извѣстно намъ случайное, зависящее,

ограниченное бытіе и немногихъ существъ, мы можемъ съ основательностію говорить о каждомъ существѣ въ мірѣ, что оно не неограниченное, не независящее, если только согласатся, что оно включено въ составъ міра. Потому что, принадлежа къ составу міра, какъ часть его, оно посему самому зависить отъ общаго механизма его. Такъ изъ разсмотрѣнія случайности существъ міра слѣдуетъ, что достаточная причина бытія его—внѣ міра, въ Существо премірномъ, отрѣшено-независящемъ и необходимомъ, которое имѣеть жизнь свою отъ себя, чрезъ себя и для себя, которое ни небыть, ни инымъ образомъ быть не можетъ, и посему есть Существо вѣчное, неизмѣняемое, безъ начала, безъ конца.

Изложеніе космологическаго довода у философовъ.

У философовъ, преимущественно христіанскихъ, было много изложеній космологическаго довода. Обозримъ лучшія. У Ричарда († 1300 г.) онъ такъ представленъ: „необходимо, чтобы существовало что нибудь само отъ себя, отъ вѣчности; иначе было бы время, когда не было бы ничего; а тогда не могло бы ничего произойти, что является въ послѣдствіи, потому что не было бы ничего, что дало бы начало бытія“.

Другой тѣхъ же времени (среднихъ вѣковъ) мыслитель (?) такъ излагалъ космологическій доводъ: „Все измѣняющееся таково, что оно нѣкогда не существовало; поелику ни одна вещь въ настоящее время не является постоянною, измѣняется; этимъ самымъ свидѣтельствуеть, что нѣкогда не было ея. Такъ природа проповѣдуетъ о своемъ Виновникѣ, о томъ, что она приведена Имъ въ бытіе“.

Нельзя не признать вѣрности заключенія отъ измѣняемости вещей къ тому, что нѣкогда не было ихъ. Когда въ настоящемъ бытіи вещь измѣняется, то въ ней нѣтъ полноты бытія, является нѣчто возможное для вещи, потомъ другое, за симъ еще другое, что содержится въ понятіи возможности вещи. Такимъ образомъ видимъ рядъ начинающихся новыхъ состояній, новыхъ измѣненій существа. Возможно ли такому существу быть отъ вѣчности? Въ каждомъ проявленіи сущности его смѣшивается бытіе съ небытіемъ, слѣдовательно въ первоначальномъ происхожденіи существа должно быть это: приведеніе изъ небытія въ бытіе. Это

можно опровергнуть только предположеніемъ, что рядъ причинъ конечныхъ можетъ простираться въ безконечность (*regressus causarum in infinitum decurrens*); а это предположеніе, какъ увидимъ, заключаетъ въ себѣ противорѣчіе.

Лучшій изъ богослововъ среднихъ вѣковъ, Тома Аквинатъ, такъ рассуждалъ: „Что можетъ быть и не быть, того не было въ какое нибудь время. Но какъ все конечное можетъ не быть: то нѣкогда не было ничего конечнаго, чтó входитъ въ составъ міра. Если же это такъ, то и теперь не было-бы ничего, если не предположимъ такого Существа, которое не можетъ не быть. Чтó не было, тó не могло и начаться безъ Существа отрѣшенно-необходимаго. А какъ теперь существующее могло не быть, иначе сказать, случайно: то изъ этого очевидно, что должно быть необходимое Существо“.

Реймаръ (род. 1694 г. ум. 1765 г.) въ истинахъ естественной религіи рассуждаетъ: „если бы не было Вѣчнаго, то было бы такое время, когда не существовало ничего дѣйствительнаго: и потому все теперь существующее произошло бы *чрезъ ничто*. Если бы не существовало безусловно-необходимое: то и все прочее, чтó существуетъ въ мірѣ, по внутреннему свойству своему, не пришло бы въ бытіе, ибо внутреннее его свойство таково, что оно можетъ быть и не быть. Оно не могло бы придти само собою въ бытіе, потому что не содержитъ въ себѣ причины бытія; оно можетъ быть и не быть, въ немъ есть бытіе и небытіе. Въ себя также оно не имѣло бы причины, когда отвергаютъ бытіе необходимаго Существа. Отсюда слѣдуетъ, что оно явилось бы *чрезъ ничто*, если бы не было самостоятельнаго. И такъ все существующее должно имѣть причину бытія внѣ себя“.

Рядъ причинъ конечныхъ не можетъ простираться въ безконечность.

Въ этихъ изложеніяхъ космологическаго довода предполагается немислимимъ безначальный рядъ причинъ или вещей (*regressus causarum in infinitum decurrens*). У здравомыслящимъ философовъ находимъ объясненія, почему не возможенъ безконечный, или вѣрнѣе, безначальный рядъ причинъ начинающихся, конечныхъ. Тома Аквинатъ рассуждаетъ;

„Въ ряду всѣхъ дѣйствующихъ причинъ, первый членъ есть причина средняго, средній—дальнѣйшаго, дальнѣшій—другаго дальнѣйшаго и, наконецъ, послѣдняго. Но если будемъ продолжать рядъ дѣйствующихъ причинъ въ безначальность, то не будетъ первой причины; слѣдовательно и всѣ прочія будутъ держаться ни на чемъ, уничтожать сами себя. Итакъ надобно предположить первую дѣйствующую причину, которая есть Богъ“.

Реймаръ объяснялъ въ болѣе частномъ видѣ положеніе, по которому невозможно простирать рядъ причинъ конечныхъ въ безконечность, не имѣющую начала. „Посмотримъ, говоритъ онъ, на людей современныхъ намъ и жившихъ до насъ, всѣ они имѣли конецъ жизни, умерли. Уже посему должно заключить, что надлежало имъ нѣкогда имѣть начало своей жизни, произойти, что подтверждается и опытомъ. Но если люди жившіе до насъ и современники наши имѣли начало жизни, произошли; то внѣ ихъ надобно быть первой дѣйствующей причинѣ, по внутреннему своему свойству отличающейся отъ всѣхъ людей, отъ которой произошелъ міръ. Ибо безъ дѣйствующей причины нельзя представить происхожденія существующаго. А дѣйствующая причина должна отличаться отъ своего произведенія тѣмъ, что она должна быть прежде его. Если бы кто вздумалъ для всѣхъ жившихъ когда либо людей предполагать другой родъ людей: то въ семъ предположеніи заключалось бы явное противорѣчіе. Какъ можно сказать, что люди, жившіе до насъ, всѣ безъ исключенія имѣли начало, и вмѣстѣ съ тѣмъ предполагать, что прежде ихъ были другіе люди, и такъ безконечно? Когда должна быть одна дѣйствующая причина: то необходимо допустить такое время, когда не было ни одного человѣка, когда первые прародители получили бытіе непосредственно отъ Высочайшей Причины, стоящей не въ ряду человѣческаго рода. Для посредствующихъ членовъ необходимо первый, какъ причина, за которою они слѣдуютъ“.

Въ этихъ разсужденіяхъ остается вѣрнымъ то, что если проводить рядъ причинъ въ прошедшія времена безъ конца; то весь рядъ держался бы ни на чемъ. Соглашаются говорить о каждомъ членѣ сего ряда, что онъ не можетъ держаться самъ собою, нѣтъ въ немъ полноты бытія, а бытіе у него заимствованное, измѣняющееся, уступающее мѣсто

другому, прекращающееся; потомъ въ другомъ ряду также нѣтъ полноты бытія, онъ зависитъ не отъ себя, а отъ другаго, и такъ далѣе, и ни въ одномъ изъ членовъ нѣтъ достаточной причины бытія: несмотря на то цѣпь такихъ членовъ простираютъ въ безконечность. Но на чемъ бы она держалась? Если ни одинъ изъ членовъ не имѣетъ полного бытія, въ которомъ бы содержалось достаточное основаніе: то и въ цѣлой цѣпи не можетъ быть такого бытія. Какъ изъ безчисленнаго множества нулей не можетъ составиться единица: такъ изъ безчисленнаго множества звеньевъ случайнаго, зависящаго не можетъ составиться цѣлое, въ которомъ, неизвѣстно откуда, берется противоположное бытіе, необходимое, независящее. Простирать рядъ конечныхъ причинъ въ безконечность безъ начала, значить, при безпре-
 станномъ представленіи новыхъ и новыхъ рядовъ членовъ, отвергать требованіе разума, основывающееся на коренномъ его законѣ—искать достаточной причины, значить не указывать ея ни въ одномъ членѣ, или что то же, вовсе не давать ея.

Противъ этого могутъ возразить, что возможенъ нескончаемый рядъ частныхъ состояній конечныхъ, простирающійся, если не къ началу, то къ продолженію бытія въ безконечность. Такъ безъ конца, во всю вѣчность можетъ продолжаться бытіе нравственныхъ существъ; а оно, очевидно, будетъ наполнено различными конечными состояніями. Поэтому нельзя ли предположить, что непрерывный рядъ конечныхъ состояній можетъ быть и безъ начала? Въ томъ и другомъ случаѣ совсѣмъ иныя причинныя отношенія. Жизнь существъ нравственныхъ конечныхъ можетъ продолжаться нескончаемо, потому что дано начало ей Существомъ самосущимъ, которое, какъ имѣющее бытіе вѣчное, будетъ нескончаемо поддерживать бытіе, сообщенное имъ нравственнымъ существамъ; здѣсь есть основаніе, на которомъ держится нескончаемое бытіе конечныхъ существъ и ихъ состояній. А когда нескончаемый рядъ причинъ условныхъ относится къ прошедшему времени, то вовсе нѣтъ основанія, на чемъ бы онъ держался. Такимъ образомъ безначальный рядъ причинъ или существъ случайныхъ, условныхъ, конечныхъ представляется немислимымъ, противорѣчущимъ коренному закону разума — искать достаточной причины. Слѣдовательно въ ряду су-

ществъ и причинъ конечныхъ должно быть первое звено; за существами начавшимися, зависящими, какъ ихъ основаніе, должно быть бытіе отъ вѣка существующее, — Существо безначальное, имѣющее само въ себѣ полное бытіе. Иначе весь этотъ рядъ причинъ и существъ висѣлъ бы ни на чемъ.

Есть и другой видъ неправильнаго умствования о безконечномъ рядѣ условныхъ причинъ. Мы находимъ его въ системѣ пантеизма, которая, признавая бытіе необходимаго Существа, въ то же время допускаетъ рядъ причинъ конечныхъ, простирающійся въ безконечность, такъ что, по ученію этой системы, есть и причина—это абсолютная субстанція, есть и произведеніе ея—природа, но произведеніе сіе отъ вѣчности существуетъ вмѣстѣ съ своею причиною. Но это предположеніе не совмѣстно съ понятіемъ Вѣчнаго. Спрашивается: конечныя существа отдѣльное ли имѣютъ бытіе, или существуютъ внутри вѣчнаго своего начала, какъ мысли существуютъ внутри своего начала (субстанціи), и потому хотя частны по нашему разумѣнію, но, не отдѣляясь отъ своего начала, также безначальны, какъ оно?—Пантеизмъ не можетъ доказать, чтобы конечныя существа имѣли бытіе внутри своего начала, какъ мысли, силы, совершенства и тому подобное. Отдѣльность бытія ихъ видна изъ того, что они въ продолженіе своего существованія подчинены закону времени, представляютъ рядъ перемѣнъ. А это не можетъ быть отнесено внутрь Существа Безконечнаго, которое должно быть неизмѣняемо. Слѣдовательно бытіе ихъ отдѣльно. Нѣтъ нужды, что они объемлются Вездѣсущимъ, посему въ строгомъ смыслѣ нельзя представлять ихъ существующими внѣ Его, отдѣльно отъ Него: не смотря на то они имѣютъ бытіе отдѣльное, что доказывается ихъ измѣняемостію. Когда же они имѣютъ отдѣльное бытіе,—то изъ нихъ не можетъ составиться безначальный рядъ причинъ; надобно будетъ остановиться на томъ пунктѣ времени, когда произошла отдѣльность бытія, когда первое изъ условныхъ существъ стало существомъ отдѣльнымъ отъ своего абсолютнаго начала. Когда бытіе ихъ въ своемъ продолженіи соединено съ перемѣнами, то необходимо быть первому времени, съ котораго начались перемѣны. Равновѣчно въ соединеніи съ абсолютнымъ Началомъ могутъ существовать только неотдѣлимая, внутри его пребывающія, мысли, силы и совершенства. А когда есть

отдѣльныя бытія: то необходимо предположить время, когда началась ихъ отдѣльность. Иначе вышелъ бы дуализмъ, котораго впрочемъ не допускаетъ пантеистическая система; т. е. отъ вѣка было бы два рода бытія — бытіе абсолютное (tò esse), другое бытіе измѣняемое (tò fieri). Чтобы быть неизмѣняемымъ, надобно не начинаться; а когда началось, то зависить отъ tò esse. Впрочемъ, мы замѣтили, что это уже другой родъ неправильнаго умствования о восхожденіи ряда конечныхъ причинъ въ безконечность, которое допускаютъ пантеисты, не возстающіе противъ космологическаго довода. Первый же видъ умствования de regressu causarum in infinitum, допуская безначальный рядъ причинъ начинающихся, отвергаетъ необходимое Существо, еще болѣе не согласенъ съ разумомъ; въ немъ именно заключается это противорѣчіе: безконечный рядъ причинъ держится ни на чемъ.

Сила космологическаго довода.

Сила космологическаго довода состоитъ въ томъ, что онъ прямо вытекаетъ изъ закона достаточной причины, по которому все существующее должно имѣть достаточную причину того, почему оно существуетъ. Этой достаточной причины мы не найдемъ въ ряду существъ случайныхъ, могущихъ быть и не быть, и такъ или иначе быть. Сколько ни видимъ существъ случайныхъ, — замѣчаемъ, что они не имѣютъ полноты бытія, начинаются, измѣняются, многія изъ нихъ прекращаются. Откуда такое бытіе ихъ? Сами въ себѣ они не имѣютъ причины бытія, заимствуютъ оное отъ другихъ случайныхъ существъ. Но какъ скоро и эти существа могутъ быть и не быть, могутъ быть такъ или иначе: то разумъ не можетъ остановиться на нихъ и будетъ далѣе и далѣе восходить отъ однихъ причинъ къ другимъ. Если же въ нихъ вѣтъ достаточной причины, то надобно когда нибудь дойти до первыхъ случайныхъ существъ, для которыхъ основаніе бытія — не въ случайномъ, а необходимомъ Существомъ, которое не можетъ не быть, и имѣетъ бытіе отъ себя. Какъ иначе представить себѣ исканіе достаточной причины бытія? Развѣ предположить рядъ причинъ случайныхъ, простирающийся въ безконечность? Но это значитъ — отвергать силу закона разума, по которому требуется достаточная причина и никогда не отыскивается. Какъ бы огромно ни было цѣлое

изъ конечныхъ частей,—все оно конечно; изъ конечнаго не выйдетъ безконечное, изъ причинъ случайныхъ не выйдетъ необходимое. Также останется неудовлетвореннымъ требованіе разума достаточной причины и при самомъ дальнѣйшемъ распространеніи этого ряда членовъ, всѣ они не будутъ держаться на чемъ нибудь. Чтобы держаться имъ на чемъ, нужно, чтобы держащее ихъ само было твердое, самостоятельное, обладающее полнотою бытія, могущественное въ такой безконечной степени, чтобы могло произвести и держать весь этотъ чрезвычайно великій рядъ существъ. Такое самостоятельное Существо можетъ быть не иное, какъ необходимое, притомъ самобытное, иначе сказать, независящее. Когда обратимся къ опыту и станемъ искать, гдѣ такое Существо безусловно необходимое и независящее: то увидимъ, что во всемъ мірѣ не можемъ найти его; потому что ни какое существо, входящее въ составъ міра, не можетъ назваться независящимъ, первымъ, необходимымъ. Следовательно намъ надобно выйти изъ ряда случайныхъ и зависящихъ существъ, признать выше ихъ области Существо независящее, которое ни чѣмъ не ограничивается, не стѣсняется, отъ котораго все зависитъ. Такимъ образомъ отъ разсмотрѣнія случайности и зависимости существъ, находящихся въ мірѣ, мы приближаемся къ идеѣ Существа Безконечнаго; и въ признаніи бытія Существа, соотвѣтствующаго ей, находимъ полное удовлетвореніе требованію разума, ищущаго достаточнаго основанія бытія существъ случайныхъ.

О силѣ космологическаго довода нужно замѣтить: 1) что изъ него еще нельзя выводить идеи о Богѣ, но онъ самъ основывается на сей идеѣ. Если бы въ насъ не было идеи о Существоѣ Безконечномъ, которое имѣетъ полноту бытія и не можетъ не быть: то не было бы основанія, почему бы намъ не успокоиться на бытіи случайномъ и неполномъ. Самое требованіе разума — искать достаточнаго основанія — имѣетъ для себя опору въ идеѣ Безконечнаго. Въ самомъ дѣлѣ, чувство неудовлетворенія бытіемъ начинающимся, измѣняющимся и прекращающимся зависитъ въ насъ отъ того, что присуща уму нашему идея Незизмѣняемаго. Въ неразумныхъ животныхъ нѣтъ этой идеи, потому они, видя произведенія, не ищутъ причинъ; въ нихъ нѣтъ чувства не-

удовлетворенія, для нихъ, что есть, то и хорошо. А предполагать за явленіями невидимое, отличное отъ нихъ по своей самобытности и неизмѣняемости, свойственно только человеку; потому что въ идеѣ ума его есть непосредственное свидѣтельство о Существовѣ Безконечномъ, которое самобытно и неизмѣняемо. 2) Поелику космологическій доводъ основывается на идеѣ Безконечнаго и есть частное раскрытіе ея; а идея сія самимъ Безконечнымъ Существомъ насаждена въ духѣ нашемъ: то въ этомъ состоитъ твердость довода и сила заключенія. Идея Безконечнаго побуждаетъ разумъ нашъ переходить отъ случайнаго бытія къ бытію отрѣшенно необходимому, самобытному, самостоятельному, вѣчному, неизмѣняемому;—ко всѣмъ этимъ понятіямъ ведетъ доводъ космологическій. Но 3), для представленія другихъ совершенствъ въ Существовѣ Безконечномъ нужно болѣе, нежели только разсмотрѣніе бытія случайнаго. Бытіе случайное есть общая принадлежность какъ разумныхъ, такъ неразумныхъ и неодушевленныхъ существъ. Пока останавливаемся на случайности только бытія, то и заключеніе можемъ дѣлать только о свойствахъ, относящихся къ бытію, а не о духовныхъ совершенствахъ. Чтобы вывести заключеніе о сихъ совершенствахъ Безконечнаго, для сего нужно разсмотрѣніе дѣлъ Божіихъ, проявляющихъ на своемъ устройствѣ совершенства своего Виновника; далѣе, нужно сознаніе въ себѣ тѣхъ способностей и потребностей, изъ которыхъ рождаются духовныя совершенства.

Физико-теологическій доводъ бытія Божія.

Доводъ бытія Божія физико-теологическій, выводимый изъ разсмотрѣнія устройства міра, состоитъ въ слѣдующемъ: гдѣ усматриваемъ порядокъ, цѣлесообразность, или направленіе средствъ къ благимъ цѣлямъ, красоту или гармоническое соединеніе многообразнаго въ единство: тамъ необходимо предположить такого Виновника такого устройства, премудраго, дѣйствующаго по разумному плану и поддерживающаго порядокъ. Если не предположить такого виновника, то надобно будетъ допустить, что самый порядокъ произошелъ или отъ случая, или отъ какой нибудь неразумной физической силы. Но тогда въ произведеніи будетъ болѣе, чѣмъ сколько заключается въ причинѣ. Нельзя приз-

навать случай причиною устройства міра; потому что случай, понимаемый въ смыслѣ причины, есть пустое, безсодержательное слово, это только отрицаніе причины. Если признавать причиною устройства міра какую нибудь физическую силу, очень могущественную, обладающую даже всемогуществомъ, но неразумную: тогда опять будетъ нарушеніе того кореннаго закона разума, по которому для всего должна быть *достаточная* причина, и въ произведеніи не должно быть болѣе, чѣмъ сколько заключается въ причинѣ, или, какъ древніе говорили, *nemo dat, quod non habet*. А при предположеніи слѣпой судьбы, или неразумной какой-то физической силы, породившей все по необходимости, допускается именно та несообразность, что въ произведеніи есть то, чего нѣтъ въ причинѣ. Въ произведеніи слѣды разума, проявляющіяся въ разумномъ расположеніи и соединеніи многообразнаго въ единство, въ цѣлесообразности, а въ причинѣ нѣтъ основанія для этихъ разумныхъ слѣдствій. Предполагать, что порядокъ міра могъ произойти отъ случая или неразумной какой-либо силы, все равно было бы, говорить Цицеронъ, какъ предполагать, что изъ множества брошенныхъ на землю буквъ, золотыхъ ли, или какихъ нибудь другихъ, могла составится лѣтопись Энноя; отъ слѣпаго случая едва ли и одинъ какой нибудь стихъ могъ составиться *).

Сколько тысячелѣтій люди ни наблюдали теченіе міра, постоянно усматривали одинаковый составъ его. Съ улучшеніемъ пособій зрѣнія, правильность и постоянство сего состава обнаруживается для ума болѣе и болѣе; въ теченіи многихъ тысячелѣтній въ немъ ничто не разсыпается, все удерживаетъ свое мѣсто. Движенія многосложны и многочисленны, но въ нихъ нѣтъ запутанности, все также стройно связано, какъ и въ первыя времена міра Главнѣйшія силы тяготѣнія и отталкиванія, дѣйствуя по своимъ законамъ, держатъ въ постоянной, вѣковой связи обширнѣйшее мірозданіе. Нельзя не видѣть многообъемлющей, продолжительной связи безмѣрно многихъ тѣлъ небесныхъ и земныхъ.

*) Вотъ слова Цицерона (De natura deorum l. II): Hoc qui existimat fieri potuisse, non intelligo, cur non idem putet, si innumerabiles unius et viginti formae litterarum, vel aureae, vel quaelibet aliae aliquo conjiciantur, posse ex his in terram excussis annales Ennii, ut deinceps legi possint, efflci: quod nescio, an ne in uno quidem versu possit tamen valere fortuna.

Во всемъ видимъ величайшую правильность, нѣтъ прерыва (hiatus), нѣтъ ничего безъ закона; одинаковыя взаимныя смѣны времепъ года происходятъ въ продолженіе столь многихъ вѣковъ. Сверхъ сего, въ природѣ очень достаточно средствъ для достиженія благодѣтельныхъ цѣлей. Мѣстопробываніе соотвѣтствуетъ нуждамъ жителей; свойство воздуха, свѣта, пищи, приспособлено къ устройству органическихъ тѣлъ животныхъ. Повсюду низшее служитъ высшему, существа неорганическія служатъ органическимъ; въ органическихъ каждый членъ поддерживается одинъ другимъ, а всѣ вмѣстѣ служатъ къ поддержанію органической жизни. Во всей природѣ, равно какъ въ каждомъ изъ ея существъ, открывается чудное зрѣлище: борьба жизни и смерти, разрушенія и возстановленія! Физическія существа, кажется, въ каждую минуту готовы уничтожиться, и недѣлимые исчезаютъ, но роды и виды существъ непрестанно сохраняютъ свое бытіе, такъ что и разрушеніе не уничтожаетъ и самая смерть есть прикрытая жизнь, или переходъ къ новымъ формамъ бытія. И вотъ великая цѣль стройнаго дѣйствованія существъ—сохраненіе жизни тварей, по крайней мѣрѣ, въ цѣломъ—постоянно въ продолженіе многихъ тысячелѣтій выполняется! Все въ природѣ до самонаименьшей части устроено къ тому, чтобы цѣлое не пришло въ хаосъ, чтобы жизнь, прекращающаяся въ недѣлимыхъ, не была поглощена смертію въ цѣломъ, но все возраждалось ко всеобщему радованію и наслажденію тварей жизнию. Разумъ необходимо побуждается искать причины такого устроенія вселенной. Но въ самыхъ существахъ физическихъ, принадлежащихъ къ составу ея, не можетъ быть сей причины. Здѣсь необходимо предвѣдѣніе, предначертаніе, устройство по мыслямъ; но въ существахъ физическихъ нѣтъ сего. Причиною порядка и цѣлесообразнаго устройства міра можетъ быть не иная сила, какъ разумная. Но разсматривая разумныя силы, находящіяся въ мірѣ, часто видимъ въ нихъ высокую степень провиданія и мудрости; впрочемъ никакое провиданіе ограниченнаго по бытію существа не достаточно для того, чтобы объять всю совокупность существъ міра. Разумная сила должна объять всѣ части міра, устроить между ними согласіе; но каждое изъ представляющихся намъ разумныхъ существъ обнимаетъ только нѣкоторую, большую

или меньшую, часть вселенной и не может простираться своихъ дѣйствій на все. Итакъ, ни въ существахъ физическихъ, ни въ духовныхъ, наполняющихъ міръ, нѣтъ такой силы, которая могла бы установить и поддерживать порядокъ въ необъятно-обширномъ твореніи. Для сего нужны и существованіе прежде міра, я всевѣдѣніе, и благодѣтельная, открывающаяся въ предустроеніи благодѣтельныхъ цѣлей и средствъ, достаточныхъ для достиженія ихъ; сверхъ сего, нужно и всемогущество для сохраненія и поддержанія порядка во всемъ однажды установленнаго; всѣ эти свойства необходимо предположить въ Виновникѣ устройства міра. Такимъ образомъ разумъ, хотя непосредственно, но уже на основаніи идеи ума о Безконечномъ, долженъ признать бытіе премудраго Художника міра, который устроилъ все числомъ, мѣрою и вѣсомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ есть Промыслитель, непрестанно бодрствующій надъ сохраненіемъ устроеннаго порядка.

Изложеніе физико-теологическаго довода у философовъ.

Доводъ бытія Божія, заимствуемый изъ разсмотрѣнія устройства міра, былъ любимымъ у здравомыслящихъ философовъ. Изъ греческихъ философовъ особенно обращались къ разсмотрѣнію порядка міра Сократъ и ученикъ его Платонъ. Въ разговорахъ Сократа находимъ, что онъ, убѣждая Аристодема въ бытіи Божіемъ, указывалъ на мудрое устройство тѣла человѣческаго, по которому въ органахъ его все соотвѣтствуетъ цѣлямъ cadaго. Платонъ, обращая вниманіе на порядокъ и мудрое устройство міра, на небесныя свѣтила—солнце, луну и звѣзды, на постоянно правильное обращеніе этой громады, доказывалъ, что все сіе держитъ умъ. Въ 10-й книгѣ о законахъ Платонъ раскрываетъ ту мысль, что самое правильное кругообращеніе свѣтилъ небесныхъ есть символъ дѣятельности ума. „Кругообращающіяся тѣла небесныя, говоритъ онъ здѣсь, не отбѣгають отъ своего центра, но постоянно вращаясь вокругъ него возвращаются на свои мѣста, которыя они занимали въ первый періодъ своего обращенія, и такимъ образомъ сохраняють единообразность, постоянство и правильность въ своемъ движеніи. Дѣйствовать такъ—сродно уму; прихоть измѣнчива, разсѣянна; уму свойственно имѣть всегда постоянную цѣль и дѣйствовать

однообразно, правильно, что самое и замѣчается во вселенной. Посему она необходимо предполагаетъ для себя причину великій Умъ“.

Подобныя размышленія встрѣчаются у Аристотеля, Стоиковъ, какъ-то, Хризиппа, Антонина, Цицерона, у средневѣковыхъ мыслителей и особенно въ половинѣ прошедшаго столѣтія. Въ сіе время познанія объ устройствѣ природы значительно расширились, и явились благонамѣренныя писатели, которые занялись подробнымъ, частнымъ разсмотрѣніями во всѣхъ царствахъ природы цѣлей и средствъ и ихъ соотвѣтствія. Такъ физико-теологическое доказательство находимъ у Дергама (въ его естественномъ Богословіи), Вольфа (въ его разумныхъ мысляхъ о Богѣ), Реймара (въ истинахъ естественной религіи), Фенслона (въ тракт. о бытіи Божіемъ) и у другихъ.

Англичанинъ Палей, † 1805 г., въ своей натуральной теологіи собралъ почти все, открытое естественными науками въ прежнія времена, и заимствовалъ многое изъ новыхъ результатовъ этихъ наукъ. Онъ разсматриваетъ сначала органы тѣла человѣческаго, потомъ—цѣлесообразное устройство организма животныхъ, по отношенію къ ихъ мѣстопребыванію и роду жизни, далѣе—инстинкты животныхъ, за тѣмъ—мудрое устройство организма растений и наконецъ—цѣлесообразность стихій. Изъ всего этого составлено болѣе 80-ти частныхъ наблюдений, направленныхъ къ объясненію того, какъ мудро измыслены въ разныхъ организмахъ средства для сохраненія рода животныхъ и растений и для размноженія ихъ, Для примѣра возьмемъ немного изъ его наблюдений надъ инстинктомъ. Въ царствѣ животномъ, замѣчаетъ Палей, а) новорожденные по инстинкту ищутъ сосцовъ матери и въ нихъ находятъ приготовленную къ сему времени пищу, которой цѣтъ въ другое время. б) Птицы, соотвѣтственно своему роду жизни, строятъ себѣ гнѣзда. в) Насѣкомыя кладутъ свои яйца въ такихъ мѣстахъ, гдѣ червячокъ находитъ себѣ пищу, пужную для него. г) Многія изъ птицъ и рыбъ имѣютъ опредѣленные, постоянныя странствованія отъ Сѣвера къ Югу и отъ Юга къ Сѣверу. Частныя подтвержденія этихъ наблюдений Палей заимствуетъ изъ разсмотрѣнія животныхъ различнаго рода и вида. До наступленія морозовъ, птицы, которыя не могутъ зимовать въ

сѣверныхъ странахъ, перелетаютъ къ Югу; кто сказалъ имъ объ этомъ? ни одна не научается отъ другой, общій всѣмъ имъ инстинктъ въ опредѣленное время гонить ихъ. Такимъ образомъ онѣ перелетаютъ тысячеверстныя пространства и, при наступленіи весны, возвращаются къ тому именно мѣсту, съ котораго отлетѣли прежде, не ошибаясь въ пути, пристають къ тѣмъ-же гнѣздамъ, которыя прежде устроены были ими, и здѣсь живутъ и размножаются. Но извѣстно, что средства по бытію своему предшествуютъ цѣлямъ, которыя достигаются уже въ послѣдствіи времени. Такъ это бываетъ въ хорошемъ, благоустроенномъ домохозяйствѣ. И въ мірѣ эти нужныя для сохраненія жизни средства—благоустройство воздуха, температура его, въ которой бы организмы животныхъ и птицъ не разрушались, далѣе—пища,—все это заблаговременно предусмотрено, чтобы жизнь не разрушалась, а сохранялась. Итакъ, если и въ небольшомъ домохозяйствѣ приготовленіе цѣлей и средствъ есть дѣло предусматривающаго и распоряжающагося разума, то какъ въ великомъ этомъ домѣ—въ цѣломъ мірѣ—могло ли бы быть все предусмотрѣно и приготовлено для безчисленнаго множества существъ, если бы не предусмотрѣно и не приготовлено было высочайшимъ Разумомъ?

На выше приведенное нами замѣчаніе Цицерона о происхожденіи Еннѣевой лѣтописи даетъ подробное объясненіе Реймаръ. „Извѣстно, говоритъ онъ, что въ животномъ тѣлѣ сотни тысячъ разнородныхъ частицъ приведены въ одинъ стройный составъ, безмѣрно превышающій всякую человѣческую смышленость, остроуміе и мудрость. Что крайне недѣло было бы стройное сочетаніе безчисленнаго множества частицъ въ организмахъ животныхъ производить отъ случая, это можемъ мы объяснить себѣ, взявъ для примѣра Энеиду. Число стиховъ и буквъ въ Виргиліевой Энеидѣ очень незначительно въ сравненіи съ многочисленностію частичекъ какого нибудь животнаго организма. Не смотря на то не было ли бы въ высшей степени странно, если бы кто нибудь на вопросъ: какъ произошли стихи Виргилія?—отвѣчалъ: невзначай, наудачу брошены буквы и изъ нихъ составила Энеида. Исчислено, что 24 буквы (въ лат. языкѣ) могутъ имѣть чрезвычайное множество переложеній, именно болѣе 628 триллионовъ; а въ Энеидѣ содержится около 363 тысячи

буквъ. Если всѣ возможныя переложенія 24 буквъ простираются до 628 триллионовъ: то что же будетъ изъ 363 тысячъ буквъ? Теперь, по нелѣпому предположенію слѣпаго случая, оставалось бы, для повѣрки дѣла, положить всѣ эти буквы въ ящикъ или мѣшокъ, перетрясти, потомъ высыпать, и вотъ вышла бы изъ этого Энеида; это одинъ вѣроятный случай изъ множества децеммилліонныхъ случаевъ. Что же значать 363 тысячи буквъ въ сравненіи съ неисчислимымъ множествомъ частицъ тѣлъ въ цѣломъ мірѣ? Здѣсь сколько можетъ быть переложеній? и однако изъ всего этого, необъятно великаго, множества переложеній случай даетъ одинъ только порядокъ такой стройный, какой видимъ на самомъ дѣлѣ. Въ сравненіи, приведенномъ Реймаромъ, дѣлается еще много уступки, когда говорится о готовыхъ бувахъ; но и приготовить буквы—дѣло разума. Первоначальныя частицы тѣлъ весьма просты, не имѣютъ еще такого устройства, какое имѣютъ металлическія или деревянные какія нибудь частички. Какъ же изъ нихъ могли бы составиться буквы въ такомъ большомъ количествѣ, и потомъ изъ этихъ буквъ дѣлать Энеида? Совершенно нелѣпо предполагать это.

Разрѣшеніе возраженій противъ физико-теологическаго довода.

Есть и возраженія противъ физико-теологическаго довода. Послѣдователи Канта говорятъ, что мы знаемъ очень малую часть міра и притомъ одну только поверхность ея; слѣдовательно заключеніе о высочайшей мудрости Художника міра не сильно. Надобно уступить, что заключеніе о безконечно—премудромъ Художникѣ міра не могло бы образоваться безъ пособія идеи ума о Безконечномъ Существомъ. Но можно вывести многое и изъ опыта. Если при посредствѣ опыта осмотрѣны уже сотни тысячъ органическихъ существъ какъ въ царствѣ животныхъ, такъ и растений; если въ нихъ открывається правильное устройство средствъ, нужныхъ для поддержанія жизни: то и этихъ данныхъ чрезвычайно много для составленія основательныхъ выводовъ, хотя и вѣрно, что наблюденія наши ограничиваются одною землею и находящимся на ея поверхности. Требовать же, съ послѣдователями Канта, чтобы весь міръ былъ осмотрѣнъ во всѣхъ

частяхъ и, потомъ, чтобы сдѣлано было заключеніе о безконечнѣ—премудромъ Устроителѣ его, значило бы требовать невозможнаго. Если гдѣ, то особенно здѣсь, имѣютъ силу правдоподобныя заключенія по наведенію (*per inductionem*) отъ множества частей, отъ сотенъ тысячъ ихъ къ цѣлому. Такія заключенія оправдываются тѣмъ, что расширяющійся кругъ наблюденій подтверждаетъ вѣрность ихъ. Чѣмъ болѣе усовершенствуются орудія наблюденій (микроскопы и телескопы), тѣмъ въ чрезвычайно обширнѣйшихъ сферахъ міра открывается мудрое устройство и стройное теченіе отдаленнѣйшихъ частей міра. Съ открытіемъ новыхъ тѣлъ небесныхъ, съ измѣреніемъ ихъ разстоянія и путей, замѣчаютъ ту же правильность и точность возвращенія, взаимостоянія, какую замѣчали во вселенной прежде, когда для невооруженнаго глаза извѣстно было менѣе тѣлъ небесныхъ. Конечно, и при позднѣйшемъ лучшемъ устройствѣ орудій, все доступное для наблюденій составляетъ только малѣйшую часть мірозданія: но когда уже постоянно оправдывается одна истина при тѣхъ наблюденіяхъ, кои во сто разъ расширились, то имѣемъ основаніе заключить, что, и при дальнѣйшемъ усовершенствованіи орудій міронаблюденія, она будетъ подтверждаться. Много данныхъ для заключеній доставляютъ намъ наблюденія въ настоящемъ ихъ объемѣ. Правильное теченіе тѣлъ небесныхъ не разстроивается и цѣлое зданіе вселенной не разрушается даже при неправильныхъ, повидимому, движеніяхъ нѣкоторыхъ частей ея, каковы напр. движенія кометъ. Опытъ еще не показалъ, чтобы какая нибудь комета сбила съ пути какое нибудь небесное тѣло, имѣющее постоянное теченіе; напротивъ дознано, что и теченія кометъ правильны, что и для этихъ теченій есть свои періоды; мнимыя пертурбаціи, или движенія кометъ, могущія, по видимому, произвести возмущенія въ нашей солнечной системѣ, не разстроиваютъ порядка природы. На какомъ же основаніи предполагать, будто за предѣлами частей міра, подлежащихъ нашимъ наблюденіямъ, въ тѣхъ необъятно-многихъ свѣтилахъ, которыя еще не доступны нашему усмотрѣнію, нѣтъ никакого порядка? Если бы въ обширнѣйшей части мірозданія былъ беспорядокъ, то онъ не могъ бы не отразиться разрушительно на части мірозданія, которыя мы можемъ видѣть.

Итакъ нѣтъ нужды дожидаться такого всеобнимающаго міро-наблюденія, при коемъ бы вся вселенная была осматрѣна и въ цѣломъ и въ мельчайшихъ частяхъ, и только тогда принять смѣлость заключить, что Художникъ міра премудръ. Пожалуй, скептикъ скажетъ еще: какъ ни мудръ Художникъ, но, если все мірозданіе конечно, почему называть Его безконечно мудрымъ? Итакъ нѣтъ нужды отказываться отъ драгоценной для насъ увѣренности въ бытіи высочайше мудраго Устроителя міра, потому только, что наблюденія надъ природою еще не закончены. Мы имѣемъ уже сотни тысячъ, даже милліоны наблюденій надъ извѣстными родами и видами существъ и въ нихъ видимъ благоустроенный порядокъ; и такъ возраженіе, что мы знаемъ только часть міра, не можетъ подрывать увѣренность въ бытіи высочайше премудраго Строителя міра, потому особенно, что вѣра въ безконечную Его премудрость основывается не на одномъ наблюденіи, какъ бы обширно оно ни было, но на прирожденной намъ идеѣ. Частей міра много; неужели же намъ припятъ то предположеніе древнихъ, по которому одинъ устроилъ ту часть міра, другой—другую? По ученію древняго греческаго политеизма одинъ изъ подчиненныхъ боговъ устроилъ землю, другіе—небо, одинъ—тотъ родъ существъ, другой—другой. Такое предположеніе не согласно съ идеею о единомъ безконечномъ по совершенствамъ Существомъ, слѣдовательно совершенномъ и по премудрости. Оно не будетъ безконечно-премудрымъ Виповникомъ міра, если части міра образованы не Имъ, а подчиненными существами. Такимъ образомъ основанное на весьма обширномъ опытѣ умозаключеніе о премудромъ Строителѣ міра (сколько міръ намъ извѣстенъ) сливается съ прежде—опытною идеею о Существомъ безконечномъ по бытію и совершенствамъ.

Другое возраженіе противъ физико-теологическаго довода состоитъ въ томъ, что знаніе природы ослабляется телеологическими изслѣдованіями. (Огюстъ Контъ и позитивисты). Важно для знанія изыскивать причины дѣйствующія, раждающія, (*causae efficientes*), а доискиваться конечныхъ причинъ или цѣлей (*causae finales*) есть такое дѣло, которое не ведетъ къ дальнѣйшимъ открытіямъ, останавливается на частностяхъ, много зависитъ отъ произвола, не заключаетъ въ себѣ такой точности, связи и непрерыв-

ности, какая можетъ быть въ изслѣдованіяхъ причинъ дѣйствующихъ. Еще Бэконъ, считавшій бесплоднымъ телеологическое разсмотрѣніе природы, говорилъ: *causae finales*—это, цѣломудренныя дѣвы — весталки, которыя не рожаютъ ничего. Но изслѣдованіе цѣлей въ природѣ нисколько не противорѣчитъ разсмотрѣнію дѣйствующихъ причинъ и не мѣшаетъ открытію ихъ. Необходимые законы природы чрезъ разсмотрѣніе ея цѣлей не превращаются въ случайность. Законы природы, постоянно повторяющіеся во всѣхъ родахъ существъ, такъ премудро устроены, что достигаются ими физическія цѣли—поддержаніе и размноженіе жизни въ физическихъ существахъ. Въ томъ-то и видна высочайшая премудрость Строителя міра, что Онъ, давши законы, соединилъ необходимость съ видимою случайностію, и что вторичныя причины, постоянно удерживая форму бытія своего, въ то же время направлены къ цѣлямъ, установленнымъ высочайшею мудростію. Такъ истинный философъ, разсматривая дѣйствующія причины, никогда не будетъ пренебрегать изслѣдованіемъ цѣлей, онъ съ равнымъ вниманіемъ разсмотритъ и динамическую и телеологическую связь. Несправедливо и то, что разсмотрѣніе цѣлей бесплодно и не ведетъ ни къ чему. Оно ведетъ къ весьма важнымъ общимъ истинамъ, къ той напр., что есть разностепенность въ природѣ, по которой одни совершенства выше другихъ, одинъ родъ существъ превосходитъ другаго, почему низшій служитъ вышему. Изъ этого выводится та истина, что премудрость Божія открывается въ подчиненіи однихъ существъ другимъ, однихъ цѣлей—другимъ высшимъ, усматривается, хотя по частямъ, планъ Божественный, осуществляемый въ жизни существъ той части мірозданія, которая извѣстна намъ. Это одно усмотрѣніе есть важнос пріобрѣтеніе, по которому нельзя называть телеологическое изслѣдованіе бесплоднымъ (неродотворнымъ).

Значеніе физико-теологическаго довода.

Физико-теологическій доводъ, отдѣльно взятый, ведетъ къ мысли о высочайше мудромъ Строителѣ міра. Но чтобы назвать Его Творцомъ, приведшимъ міръ изъ небытія въ бытіе, для сего нуженъ другой путь. Ближайшее разсмотрѣніе мудраго устрой-

ства, связи, цѣлесообразности и красоты міра ведетъ къ понятію о высочайше - мудромъ Художникѣ міра, но чтобы назвать Его безконечно-мудрымъ, это нужно вывести изъ идеи о Безконечномъ. Кто въ глубинѣ своего духа не постигаетъ высочайшаго Источника мудрости и Первообраза, тотъ не можетъ открыть проявленій совершенствъ Его и во внѣшней природѣ. Посему нужно раскрыть въ себѣ идею Безконечнаго и утвердить на ней представленія о частныхъ свойствахъ Божіихъ. Иначе при телеологическомъ разсмотрѣніи природы могутъ представиться многія сомнѣнія, которыя на одномъ этомъ пути не могутъ быть разрѣшены. Пусть это сомнѣнія частныя, зависящія отъ наблюденія частныхъ разрушительныхъ дѣйствій въ природѣ; пусть, какъ опытъ показываетъ, такія дѣйствія не разстроиваютъ порядка въ цѣломъ, который всегда держится и восстанавливается: откуда же и частныя разрушенія, рѣшенія, на это нельзя искать въ одномъ изслѣдованіи физической природы, безъ разсмотрѣнія отношенія ея къ существамъ нравственнымъ.

Доводъ бытія отъ согласія всѣхъ народовъ въ признаніи сей истины.

Къ доводамъ истины бытія Божія относятъ наблюденіе всеобщаго согласія всѣхъ народовъ въ признаніи сей истины. Вотъ изложеніе этого довода: въ весьма многихъ странахъ найдемъ законы торжественнаго отправленія празднествъ въ честь Божества и храмы, или, по крайней мѣрѣ, капища, найдемъ людей, посвященныхъ въ таинства, жрецовъ, Въ другихъ же странахъ хотя нѣтъ никакихъ храмовъ, но народъ безъ всякихъ изображеній чтитъ Божество. Еще Плутархъ замѣчалъ, что путешественникамъ приходилось встрѣчать много народовъ, у которыхъ не было ни укрѣпленій, ни наукъ, ни законодательства; но нигдѣ нѣтъ города, у котораго не было бы никакого Божества. Согласіе народовъ, весьма часто расходящееся съ человѣческими страстями, выражающееся въ безчисленныхъ символахъ, аллегоріяхъ, эмблемахъ, частію хорошо, частію худо объясняющихъ предметъ религіознаго понятія, доселѣ остается неопровергнутымъ. Здравый разумъ; не увлекающійся предразсудками, можетъ отереть часть истины и подъ оболочкою религіозныхъ языческихъ мѣровъ. Кто

же не убѣдится въ бытіи Божіемъ чрезъ это всеобщее свидѣтельство, которое даетъ сама природа человѣческая?

Конечно, противъ этого довода, взятаго отдѣльно въ собственной его силѣ, есть возраженія, стоящія разсмотрѣнія. Возраженіе, представленное Локкомъ и послѣ не разъ повторенное другими, состоитъ въ томъ, что подлежитъ сомнѣнію всеобщность религіи, изъ чего составлена первая посылка довода. Указываютъ на нѣкоторыя слишкомъ дикія племена въ сѣверной Америкѣ, у которыхъ будто не видно никакихъ слѣдовъ религіи; такъ говорятъ объ Эскимосахъ, жителяхъ Гренландіи, о первыхъ жителяхъ Бразиліи и Канады. Но сомнѣнія въ существованіи религіи у нѣкоторыхъ племенъ происходили иногда отъ предубѣжденія путешественниковъ, у которыхъ самихъ было черство религіозное чувство, почему, отправляясь къ отдаленнымъ народамъ, они сами не были религіозны; не примѣтивъ же видимыхъ знаковъ богопочтенія у дикихъ народовъ, заключали изъ того, что у нихъ совсѣмъ нѣтъ чувства Божества; такое заключеніе зависѣло и отъ незнанія языка тѣхъ племенъ, а болѣе отъ поспѣшности въ сужденіи. Случалось, что показанія такихъ наблюдателей путешественниковъ въ послѣдствіи опровергались другими. Такъ напр. о жителяхъ сѣверо-западной Америки писали, что у нихъ нѣтъ никакихъ слѣдовъ богопочтенія. Но мы имѣемъ свидѣтельство очевидца, архипастыря и наставника этихъ дикихъ племенъ, обращенныхъ частію въ христіанство, епископа Алеутскаго Иннокентія. (Скончался митрополитомъ Московскимъ). Онъ говорилъ о язычникахъ сосѣднихъ съ обширною его епархіею, что нѣтъ у нихъ храмовъ, нѣтъ никакихъ изваяній (по крайней мѣрѣ у большей части изъ нихъ): однако вѣрованіе въ невидимаго Духа было у обращенныхъ имъ въ христіанство. У сосѣднихъ же народовъ есть даже вѣрованіе въ единого верховнаго Правителя — Бога; признаютъ они много духовъ, впрочемъ не называютъ ихъ богами, но высшимъ надъ всѣми признаютъ одного Правителя, Высочайшаго Бога. Религія ихъ весьма скудна обрядами; посредниками между ними и богами служатъ шаманы, которые возносятъ молитвы къ Высочайшему Богу, а чаще къ подчиненнымъ духамъ. Хотя нѣтъ у нихъ ни храмовъ, ни изваяній, впрочемъ въ извѣстныя времена, въ болѣзняхъ напр., они приносятъ въ жертву

домашнихъ животныхъ, поручая это шаманамъ. По словамъ этого Владыки, есть у тамошнихъ язычниковъ и чашнѣ безмертвiя, которое они выражаютъ по своему; они полагаютъ, что добрые люди будутъ собраны у большаго огня, гдѣ будетъ имъ покойно и тепло, такъ какъ самое чувствительное для нихъ зло состоитъ въ стужѣ, а злые люди будутъ удалены отъ огня и будутъ сидѣть въ холодѣ и мракѣ. Такъ и о грубыхъ язычникахъ, о которыхъ прежде писали, что у нихъ нѣтъ религiи, самовидцы говорятъ другое.

Какъ бы то ни было, этотъ доводъ всегда будетъ указывать только на самую наибольшую часть людей, а исключенiя будутъ всегда. Какъ въ новорожденномъ младенцѣ, не пришедшемъ еще въ самосознанiе, въ первые годы его жизни, нѣтъ признаковъ богопочтенiя: такъ можетъ быть и во взрослыхъ этихъ дѣтяхъ - дикихъ огрубѣлость можетъ простираться до того, что вся жизнь ихъ будетъ проходить въ удовлетворенiи чувственныхъ нуждъ, или въ жестокостяхъ войны, мести. Но изъ этого нельзя выводить заключенiя, что въ ихъ сердцѣ не насаждено сѣмя религiи, также какъ и вообще нельзя заключать, чтобы законы разумности не были насаждены въ ихъ душѣ, потому, что они еще и не успѣли раскрыться. А вотъ что важно: если самые одичалые люди могутъ быть доведены до сознанiя потребности чтить Божество, это доказываетъ, что внутри ихъ есть сѣмя религiи. Потому что если бы не было сего сѣмени, то нельзя было бы приучить ихъ съ богопочтенiю. Какое ни возьмемъ животное, даже болѣе другихъмышленное въ различенiи чувственныхъ впечатлѣнiй полезнаго и вреднаго, прiятнаго и непрiятнаго, его никакъ не научишь ничему, похожему на религiю. Между тѣмъ были примѣры, не надъ цѣлыми, впрочемъ, племенами, обратившимися въ христiанство, но надъ частными людьми одичавшими и дошедшими до звѣрскаго состоянiя, что мало-по-малу успѣвали приучить ихъ сперва къ жизни домашней, потомъ и къ познанiю Бога *) Это

*) Такъ въ началѣ прошедшаго столѣтiя былъ примѣръ, о которомъ рассказываетъ Расинъ. Въ Польшѣ, говоритъ онъ, въ дикомъ лѣсу, охотники увидѣли двухъ какъ бы людей, только съ навыками совершенно звѣрскими: прыгали они по деревьямъ быстрѣе векшей, терзали непавшую птицу или зайца, пили кровь, питались сырымъ растерзанномъ мясомъ, въ движенiяхъ ихъ была быстрота необычайная, какое-то особенное бѣганье, мало похожее на человѣческое.

одно служить сильнымъ доказательствомъ, что, при крайней степени дикости, въ духъ человѣческомъ есть сѣмя религіи, которое, хотя съ трудомъ, въ продолженіе времени можетъ дать ростокъ, развиться. Такъ если бы нашли какое либо дикое племя, у котораго не было бы ни шамановъ, ни обрядовъ (хотя это еще недоказано), изъ этого не слѣдуетъ заключить, чтобы не было у него и сѣмени религіи. Такое заключеніе слѣдовало бы сдѣлать въ томъ случаѣ, если бы, при всѣхъ усиліяхъ привести къ сознанію себя и развить сѣмя религіи, не успѣли въ томъ. Но опытъ показываетъ множество примѣровъ противнаго, а именно — примѣровъ обращенія въ христіанство самыхъ дикихъ племенъ.

Другое возраженіе направлено противъ вывода заключенія. Говорятъ, что, если и замѣчаютъ во многихъ дикихъ народахъ нѣкоторые признаки религіи — храмы, жертвы, изображенія боговъ, шамановъ, проявляющееся въ чемъ либо во внѣ чувство зависимости отъ Высочайшаго Существа, то изъ сего нельзя выводить заключеніе о томъ, чтобы у нихъ сѣмя религіи было истинное. Если у нихъ религія извращенная, ложная, то на какомъ основаніи утверждать, что въ нихъ есть истинное расположеніе къ богочтенію? Въ человѣчествѣ можно замѣчать всеобщія недобрыя черты, напр. склонность къ чувственнымъ удовольствіямъ, стремленіе присвоивать себѣ все пріятное и полезное, съ нарушеніемъ правъ другаго; всеобщность поврежденія усматривается не только въ дикихъ, но и въ образованныхъ людяхъ. Кантъ въ своей религіи подтвердивъ, что весь міръ во злѣ лежитъ, что зло прирождено всѣмъ, продолжаетъ: что

Охотники, окруживъ лѣсъ, рѣшились поймать ихъ; пригнавъ къ рѣкѣ, гдѣ одинъ изъ нихъ утонулъ, привели другаго въ замокъ польскаго магната, стали приучать его къ людскому быту. Одѣваться, ѣсть вареное что нибудъ, было мукою для пойманнаго, онъ все хотѣлъ вырваться и убѣжать въ лѣсъ; по истеченіи нѣсколькихъ мѣсяцевъ, принужденіе, употребленное надъ нимъ для приученія его къ людской жизни, имѣло слѣдствіемъ болѣзнь дикаря, послѣ чего онъ сталъ менѣ дикъ и суровъ. Въ продолженіе слишкомъ года приучили его жить по человѣчески, выучили говорить, такъ что онъ началъ выражать словами свои понятія и ощущенія: чрезъ два года внушили ему понятія о Богѣ, объ обязанностяхъ къ Нему и крестили. Какъ бы успѣли въ этомъ дѣлѣ, еслибы въ сердцѣ одичавшаго не хранилось сѣмя религіи? Никакое животное, хотя бы оно было кроткое, болѣе другихъ имѣло смысленности, не можетъ быть выучено ни говорить, ни понимать что нибудъ духовное, ни принимать религію.

изъ сего заключить? развѣ необузданныя склонности къ чувственнымъ удовольствіямъ признать насажденными Богомъ! Это было бы недостойно понятія о Немъ. Такъ и другія всеобщія склонности, напр., расположеніе къ религіи, говорятъ, еще не даютъ права заключать, что онѣ насаждены Богомъ, точно также, какъ расположеніе къ злу не даетъ права утверждать, чтобы оно было отъ Бога. Но двухъ этихъ видовъ всеобщности нельзя ставить варяду, смѣшивать одинъ съ другимъ, потому именно, какъ замѣчаетъ Цицеронъ, что хотя и всѣ, какъ грубые, такъ и образованные люди, расположены къ злу, къ излишествамъ самости и безпорядочному самоугожденію: но, по мѣрѣ раскрытія самосознанія, скоро доходятъ до того, что не могутъ оправдывать сихъ расположеній, сознавая въ себѣ противорѣчащій имъ голосъ совѣсти, котораго не могутъ отвергать. Хотя люди иногда превратно толкуютъ внушенія совѣсти, впрочемъ, признаютъ нѣкоторыя истинныя начала, противоположныя этому безмѣрному, безпорядочному самолюбію и не смѣютъ ихъ отвергнуть. Если сами не живутъ добродѣтельно, по крайней мѣрѣ, невольно уважаютъ другихъ, живущихъ такъ, стараются скрыть свою порочность подъ личиною добродѣтели, потому что чувствуютъ достоинство ея; такимъ образомъ невольно даютъ свидѣтельство истинѣ. Пусть найдутся и такіе изъ философовъ, которые поставляютъ главнымъ началомъ жизни чувственность, но и къ нимъ доходятъ нѣкоторыя изъ внушеній совѣсти, и они предписываютъ ограниченія чувственности, требуя наслажденія умѣреннаго, соединеннаго съ благоразуміемъ, безъ обиды другихъ. Такъ всеобщее предрасположеніе къ злу не имѣетъ той силы, чтобы оно могло имѣть защитниковъ въ людяхъ, приходящихъ въ самосознаніе; между тѣмъ противоположныя требованія: стремленія ума, велѣнія совѣсти, по мѣрѣ раскрытія самознанія, по мѣрѣ истиннаго образованія, болѣе и болѣе уясняются для нихъ, представляются во всеѣ силѣ, такъ что порочные не смѣютъ ихъ отвергнуть. Итакъ существенная разность между предрасположеніями къ злу и стремленіями къ добру открывается и въ опытѣ изъ того, что первыя признаются недостойными человѣка, а послѣднія — достойными его природы. А сіе ведетъ къ тому заключенію, что хотя и всеобщія, но оказывающіяся ложными, недостойными человѣка, направленія не могутъ имѣть Виновникомъ

своимъ Существо Высочайшее по своимъ совершенствамъ, а надобно искать другой причины всеобщаго поврежденія въ людяхъ, и влеченія къ злу нельзя смѣшивать съ тѣми всеобщими побужденіями и законами, которые съ теченіемъ времени не сокрушаются, а еще болѣе отъ всѣхъ сознаются твердыми. Но во множествѣ религій языческихъ, гдѣ къ немногимъ истинамъ примѣшивается безчисленное множество заблужденій и извращеній, здравый разумъ всегда отличить чистое отъ нечистаго, прирожденное отъ наноснаго, прямѣшавшагося, можетъ видѣть источники, откуда происходятъ эти примѣси; источники сіи не такъ глубоки, какъ глубоко чувство божественнаго или умъ. Во множествѣ этихъ ложныхъ религій иное остается общимъ для всѣхъ; таково сознаніе зависимости отъ Высочайшаго Существа, потребность умилоствлять Его, благоговѣть предъ Нимъ, — это одна тема для всѣхъ варіацій, и это чистое насаждено Богомъ. А миѳы о множествѣ боговъ, теогоніи и представленія о разныхъ битвахъ, областяхъ боговъ поклоненіе, выражающееся въ суевѣрныхъ жестокихъ обрядахъ, не имѣютъ характера всеобщности; у одного народа свои басни, у другого иныя. Такъ не надобно смѣшивать всеобщее, всѣмъ прирожденное, съ парослымъ, которое является такимъ по своей разновидности и по своимъ нелѣпостямъ опровергается разумомъ. Притомъ же и въ самомъ политеизмѣ, если не во всѣхъ, то во многихъ его видахъ, хранится чувство почитанія Высочайшаго Бога, къ которому прочіе измышленные боги относятся, какъ порожденія, или какъ сотворенныя существа, какъ слуги. Такимъ образомъ истина единства Божія удерживается у многихъ философовъ, она есть и у дикихъ языческихъ народовъ.

Впрочемъ, доводъ изъ всеобщаго согласія народовъ въ признаніи и почитаніи Божества имѣетъ силу относительную; имъ подкрѣпляется увѣренность во всеобщности идеи о Богѣ.

Доводъ бытія Божія изъ разсмотрѣнія высшихъ потребностей души человѣческой.

Ближе ведетъ насъ къ увѣренности въ бытіи Божіемъ разсмотрѣніе высшихъ потребностей духа нашего, которыя основываются на идеѣ о Безконечномъ Существомъ, то есть,

потребностей познанія совершенной истины, стяжанія святости и достиженія истиннаго счастья.

Высочайшее, что может видѣть око ума въ идеѣ Бога, есть а) самостоятельная истина, открывающая только истину, б) самостоятельная святость, требующая чистѣйшей святости и в) самостоятельное блаженство, которое, сообщая себя, одно только может облаженствовать человѣка. Для чистаго ока ума Богъ есть первоначальная истина безъ всякой примѣси лжи, первоначальная святость безъ всякой нечистоты, существо безъ всякаго недостатка и потому первоначально прекрасное, первоначальное блаженство; ибо тамъ и блаженство, гдѣ наслажденіе истиною и красотою. Какимъ же находитъ себя человѣкъ по отношенію къ этимъ тремъ благамъ, или высочайшимъ идеаламъ, къ которымъ онъ необходимо стремится по устройству своихъ способностей? Онъ сознаетъ себя нуждающимся въ истинѣ, святости и блаженствѣ, чувствуетъ въ себѣ тройственную сію потребность, по крайней мѣрѣ, можетъ чувствовать ее. Итакъ высшія потребности человѣка суть: 1) потребность истиннаго познанія: человѣкъ жаждетъ познаній, приобрѣтаетъ и расширяетъ ихъ, какъ скоро началось развитіе разума, и всякое познаніе неточное, ложное непосредственно находитъ недостойнымъ себя; 2) потребность святости, по которой человѣкъ, существо свободное въ дѣятельности своей, чувствуетъ, или, по крайней мѣрѣ, можетъ чувствовать нужду быть добрымъ, чувствуетъ въ себѣ пріемлемость къ добру; 3) потребность блаженства, которое вполне удовлетворяетъ всѣмъ вообще существеннымъ требованіямъ человѣка, потребности стройнаго теченія жизни и согласія ея съ назначеніемъ. Но самъ человѣкъ не можетъ удовлетворить всѣмъ симъ потребностямъ. Откуда онъ можетъ получить вѣрное и полное знаніе? Отъ внѣшней природы не можетъ собрать его, потому что она раскрываетъ предъ нимъ только внѣшнія явленія, но не внутреннюю сущность; не можетъ приобрѣсть его и упражненіемъ оставленнаго самому себѣ разума, ни чрезъ взаимный обмѣнъ понятій; ибо всѣ, какъ люди, впадаютъ въ заблужденія, это ясно доказываетъ всегдашнее несогласіе и борьба мнѣній и системъ. Итакъ полное откровеніе истины можно получить только отъ того Существа, которое всевѣдуще, которое слѣд. созерцаетъ

всѣ вещи, какъ онѣ сами въ себѣ суть, которое есть Высочайше благое и могущественное, желающее и могущее доставить полное удовлетвореніе нашей потребности истины. А такое Существо есть Богъ.

Сознавая въ себѣ необходимый и всеобщій законъ, обязующій насъ путемъ добродѣтели достигать святости, откуда мы можемъ получать полную силу освящающую нашу волю и укрѣпляющую се въ святости? Нельзя получить ее ни отъ чувственной природы, потому что она ниже меня, не можетъ сообщить не только силу къ приобрѣтенію святости, но и сама не имѣетъ силы свободы; ни отъ самихъ себя, по нашей слабости и безсилію въ нравственности; потому что хотя искренно мы сознаемъ въ себѣ потребность святости, но воля наша не можетъ достигнуть ея, ослабляясь и увлекаясь сторонними примѣрами своеволія, обольщеніями чувственности и особенно преобладаніемъ самолюбія; ни отъ другихъ людей, которые, послѣ усилій,—вести постоянно добродѣтельную жизнь,—если только откровенны, должны признаться, что они не обладаютъ полнотою нравственнаго совершенства, но только ищутъ его, стремятся къ нему. Итакъ, побуждаясь самою нравственною природою искать святости и не получая освященія отъ тварей, мы должны обратиться къ премірному Существо, которое, какъ само святое и благое Существо, можетъ возстановить въ насъ образъ совершенной святости, и вмѣстѣ, какъ высочайше могущественное, сильно возстановитъ его въ насъ. А такое существо есть Богъ.

Далѣе потребность истиннаго счастья, или блаженства не можетъ быть удовлетворена ничѣмъ конечнымъ. Потому что истинное счастье не состоитъ въ низшихъ, такъ называемыхъ, благахъ, къ которыхъ влечетъ чувственность; они не только скороприходящи, но даже весьма часто подавляютъ истинныя, чистыя удовольствія души. Нельзя найти счастья въ обширномъ приобрѣтеніи познаній, потому что всякое человѣческое познаніе слишкомъ бѣдно; нельзя достигнуть счастья въ нравственной жизни чрезъ упражненіе въ добродѣтели, потому что добродѣтель человѣческая слишкомъ слаба и несовершенна; она не сильна утвердить въ насъ гармонію силъ, привести въ полное согласіе наши дѣйствія съ намѣреніями, физическое теченіе природы съ нашими же-

лавіями. Нельзя, наконецъ, ожидать полнаго счастья отъ благорасположенія, дружества и вспомошествованія другихъ людей. Кто не въ состояніи устроить собственное счастье, тотъ не можетъ доставить его и другимъ. Изъ сего очевидно, что для насъ или нигдѣ нѣтъ истиннаго и совершеннаго счастья, или надобно ожидать его отъ такого Существа, которое само не только свято въ высочайшей степени, но и совершенно блаженно,—которое по благости своей хочетъ и по могуществу своему можетъ облаженствовать людей истиннымъ и полнымъ счастьемъ. А такое Существо, источникъ всякаго блага, есть Богъ.

Разсматривая потребность освѣщенія, человѣкъ находитъ въ себѣ законъ, требующій отъ него нравственнаго совершенства,—это голосъ совѣсти. Совѣсть до конца жизни проповѣдуетъ человѣку божественное правило добродѣтели и святости; повелѣваетъ и запрещаетъ, одобряетъ и осуждаетъ, награждаетъ и наказываетъ за дѣянія. Такой силы и дѣйствій совѣсти нельзя объяснить, если производить начало ея или отъ самаго человѣка, или отъ наставленія другихъ. Древніе философы называли совѣсть Богомъ внутри насъ. Сенека имѣлъ вѣрное и высокое понятіе о важности совѣсти въ человѣкѣ и ея происхожденія, когда въ письмѣ своемъ къ Люцилію писалъ: „Богъ близъ тебя, съ тобою, въ тебѣ. Такъ говорю, Люцилій, священный духъ пребываетъ (*sedet*) внутри насъ, наблюдаетъ и надзираетъ за тѣмъ, что есть худаго и добраго въ насъ; какъ мы обращаемся съ нимъ, такъ и онъ съ нами. Ни одинъ человѣкъ не дѣлается добрымъ безъ Бога. Можетъ ли кто либо возвысится надъ судьбою (*supra fortunam*) безъ Его помощи? Онъ даетъ возвышенныя совѣты. Въ каждомъ изъ добродѣтельныхъ людей обитаетъ Богъ“. Уважая такое внутреннее убѣжденіе возвышеннаго мыслителя, мы безошибочно можемъ признать совѣсть за голосъ Божій внутри насъ и посему за несомнѣнное свидѣтельство бытія того Высочайшаго Существа, которое есть законодатель, судія и мздовоздаятель нравственныхъ существъ,

Итакъ изъ потребности познанія истины должна раскрыться въ человѣкѣ вѣра въ Бога, какъ существо, знающее вполнѣ истину и открывающее истину чистую безъ всякой примѣси, вѣра въ первоначальную самостоятельную (*absoluta*) истину;

изъ потребности освященія должна раскрыться въ человѣкѣ любовь къ Богу, какъ самостоятельной святости, какъ къ существу, которое само есть свято и предписываетъ нравственнымъ существамъ чистѣйшую святость; изъ потребности блаженства, согласнаго съ разумомъ и стремленіемъ къ добру, должна раскрыться надежда на Бога, какъ существо, въ которомъ есть безграничная полнота блаженства, которое само есть любовь и желаетъ облаженствовать всѣ существа, способныя къ тому. Итакъ, только соединеніе человѣка съ Богомъ можетъ удовлетворить кореннымъ и существеннымъ потребностямъ человѣка.

Приводимъ изложеніе довода бытія Божія изъ разсмотрѣнія силъ нашего духа и въ краткой редакціи.

Обращая вниманіе на міръ духовный—на силы и законы дѣйствованія собственнаго духа и другихъ подобныхъ намъ существъ, когда разсматриваемъ въ нихъ высокія совершенства, то спрашиваемъ: откуда онѣ? и это доводятъ до Виновника и первообраза силъ и совершенствъ духовныхъ: и во 1-хъ) взирая на силы разумныя, мы находимъ, что онѣ не связаны конечностію, такъ чтобы, что онѣ видятъ въ пространствѣ и времени, тѣмъ только и ограничены были; но за видимымъ и пробѣгающимъ ищутъ невидимаго, постояннаго, вѣчнаго. Искать вѣчныхъ внутреннѣйшихъ законовъ, какъ внѣ, такъ и въ самомъ себѣ, восходить къ единому Виновнику всѣхъ силъ и законовъ, чего и не показываеъ чувство ни внѣшнее, ни внутреннее,—это есть высокое преимущество ума чело-вѣческаго. Откуда сей умъ? Откуда сіе не удовлетвореніе духа однимъ являющимся? сія потребность истины неизмѣняемой и высочайшей? Отвѣтъ—отъ существъ конечныхъ чрезъ внѣшній опытъ она прійти не можетъ. Внѣшній опытъ всегда бы содержалъ духъ въ оковахъ чувственныхъ,—въ предѣлахъ пространства и времени. Сами исторгнуться изъ предѣловъ чувственности и расширять оня мы не можемъ; посему нашимъ собственнымъ стяжаніемъ быть не можетъ; ибо тогда была бы она въ полномъ совершенствѣ. Но сія недостаточность—смѣшеніе и выхожденіе изъ онаго увѣряетъ насъ, что она есть образъ превосходнѣйшаго Ума, который отъ вѣка видитъ истину въ своей полнотѣ, или лучше, есть самая истина, и что уму челоуѣческому только дано болѣе и болѣе приближаться къ Первообразу. Такимъ образомъ усмотрѣніе въ насъ силы ума ведетъ насъ къ понятію о Высочайшемъ, совершенно обнимающемъ истину, Умѣ, о Существовѣ Божіемъ, Безконечномъ.

Далѣе разсматривая силы нравственныя, находимъ главнымъ ихъ закономъ направленіе къ святости, способомъ къ достиженію сей цѣли—силу свободы, такую силу, которая сама собою начинается и прерываетъ рядъ дѣйствій нравственныхъ, которая высшими побужденіями совѣсти не привлекается безъ согласія и согласія, ни низшими побужденіями чувственности и самолюбія не увлекается слѣпо и механически, но стоитъ по срединѣ и избираетъ сама собою: ибо мы дѣйствительно по природѣ свободны и если поработаемъ себя, то уже въ послѣдствіи; но даже изъ глубины узичженія и поработенія нравственнаго все еще стараемся исторгнуться, покрайнѣй мѣрѣ, все еще сіе остается возмож-

нмъ. Вотъ уже это такая сила, которая далека отъ конечности! Конечнымъ силамъ свойственно дѣйствовать такъ, какъ онѣ заведены, но это уже свойство силы вырывающейся изъ конечности, чтобы самой начинать новыя дѣйствія и состоянія; и это принадлежитъ свободѣ. Итакъ откуда сія новая сила высвобождающаяся изъ конечности? Тотъ только, кто въ себѣ имѣетъ свою силу, можетъ сообщить и другимъ—имѣть въ себѣ собственную силу, независѣть отъ постороннихъ силъ, напротивъ имѣть право пользоваться ими и подчинять ихъ себѣ; тотъ только, кто имѣетъ начало движенія въ самомъ себѣ, можетъ сообщить и другимъ—имѣть основаніе движенія въ самомъ себѣ. И это есть понятіе о Существовѣ ничѣмъ внѣшнимъ неограниченномъ.

Но къ высшему понятію возводитъ усмотрѣніе нравственнаго закона и цѣли имъ предположенной. а) Законодательство и судъ совѣсти есть высочайшее доказательство бытія Божія. Сіе законодательство не зависитъ ни отъ міра внѣшняго, ни отъ воли нашей. Ежели бы было первое,—не было бы у насъ борьбъ со страстями и чувствами. Въ послѣднемъ случаѣ сей законодатель охотно бы согласился съ любимыми нашими склонностями. Но совѣсть въ законодательствѣ и судѣ своемъ ничѣмъ не подкупна: она всегда твердо стоитъ за право закона нравственнаго и постоянно оуждаетъ противозаконныя дѣла наши. Наконецъ необходимо должно дойти до того заключенія, что Существо Высочайшее, изъ котораго истекли всѣ духовныя силы наши, есть начало и сего закона совѣсти,—что совѣсть есть гласъ Божій въ сердцахъ нашихъ. Она носитъ въ себѣ свидѣтельство о существовѣ нравственномъ, котораго волю представляетъ намъ въ образецъ нашей воли и дѣяній.

б) Цѣль дѣйствованія по сему закону есть чистѣйшая святость и любовь, или совершенство нравственное,—состоящее не только въ безпримѣсной чистотѣ, въ постоянномъ удаленіи отъ зла, какъ бы сосредоточивающееся въ собственной святости человѣка, но разливающее свое дѣйствіе и на все вокругъ человѣка, распространяющее благо и на другихъ людей, по подобію любви всеобъемлющей, и чрезъ то стремящееся къ сей любви высочайшей, какъ средоточію. Но такое нравственное совершенство—святость и любовь чистѣйшая, безпримѣстная и всегда одинаковая и въ постоянной дѣятельности обнаруживающаяся—есть только идеалъ для человѣка, къ которому онъ долженъ приближаться и достигать, а не наследіе, коимъ бы онъ обладалъ при рожденіи; между тѣмъ никто не можетъ отречься, что это есть его назначеніе, чтобы жизнь его была непрерывнымъ теченіемъ любви, котораго бы не возмущало никакое побужденіе самолюбія. И чѣмъ болѣе мы усовершенствуемся въ нравственности, тѣмъ яснѣе представляется намъ оный идеалъ. Это не мечта. Человѣкъ сознаетъ, что есть полнота нравственнаго совершенства, и что ему надлежитъ только приближаться къ оной. Откуда же въ насъ потребность стремиться къ сему идеалу? Гдѣ его осуществленіе? Нигдѣ какъ въ такомъ существѣ, которое есть первообразъ святости, въ которомъ сія святость есть вѣчное и совершенное обаяніе добра—безконечная любовь. Этотъ идеалъ непрестанно долженъ существовать; ибо на стремленія къ оному основывается вся нравственная дѣятельность духа нашего. И это неинной къ оному можетъ быть, если не виновникъ жизни, святѣйшій и любобильнѣйшій. Сей путь изъ разсматриванія нравственнаго закона и цѣли, также усмотрѣніе того, какъ обр. духъ очищается до угодобленія Богу,—есть одинъ изъ превосходнѣйшихъ путей къ познанію Бытія Божія и совершенства Его.

Кромѣ побужденій нравственныхъ есть еще въ насъ влеченіе къ истинному

полному блаженству. Отъ воли или способности выполнять законъ нравственный отдѣляется способность чувствованій, посредствомъ коей мы предметъ прилагаемъ къ сердцу, сочетаваемъ съ жизнью нашею, и смотря потому, какъ онъ дѣйствуетъ на цѣлый организмъ нашей жизни, приводитъ-ли силы наши въ стройность или разстройство, мы ощущаемъ удовольствіе или неудовольствіе. Близайшій органъ, пріемлющій идеи ума есть сила, построивающая цѣлую жизнь нашу: но сердце есть средоточіе жизни. Каково чувствованіе, таково и цѣлое расположеніе духа;—сей способности чувствовать удовольствіе или неудовольствіе свойственно влеченіе къ блаженству и веселію чистому, вѣчному, невозмущаемому. Разсматривая сіе побужденіе и то, что мы наблюдаемъ какъ надъ самими собою, такъ и надъ другими, сознаемъ искренно, что желаемое счастье и радость должны быть наградою соотвѣтственной степени чистоты и добродѣтели. Это есть также законъ положенный въ природѣ человѣка, чтобы одно съ другимъ было перазлучно и въ соразмѣрности. Отъ чего сіе повсемѣстное желаніе блаженства? Есть ли оно токмо прихоть самолюбія? Но тогда немѣла бы мѣста сей законъ, что мѣрою блаженства должна быть мѣра нравственности. Притомъ мы можемъ повѣрить силу сего побужденія нашими чувствованіями касательно другихъ; ибо мы ищемъ и желаемъ добра по сему закону не себѣ только, но и другимъ. И такъ сіе побужденіе желать благополучія, соразмѣрнаго нравственному достоинству, не есть произрастеніе эгоизма, но законъ природы. Для чего-же оно? Къ тому-ли, чтобы быть желаніемъ неисполненнымъ? Оно было бы таковымъ тогда, когда бы было только прихотью, желаніемъ суетнымъ, безпорядочнымъ. Но если оно законно и чисто, то непремѣнно должно быть и исполнено; иначе законы природы были бы пустою игрою—безъ всякой цѣли, служили-бы только къ тому, чтобы тревожить и мучить духъ человѣческой желаніями, никогда неудовлетворяемыми. Но исполненіе сего желанія не зависитъ ни отъ насъ, ни отъ подобныхъ намъ людей, сколько бы они ни были могущественны, какъ то опытъ доказываетъ. Исполненіе сего великаго всеобъемлющаго желанія можетъ принадлежать только такому существу, которое бы имѣло столь обильное любовію сердце, чтобы о всѣхъ радѣть, и столь всеобъемлющую мудрость, чтобы всѣ сокровеннѣйшія движенія внутреннія, мысли и желанія цѣнить справедливо, и наконецъ столь великое могущество, чтобы все многообразное сплетеніе случаевъ, теченіе причинъ и дѣйствій во вселенной могло бы направлять по своей волѣ къ тому, дабы мѣра благополучія повсюду была наградою соразмѣрною достоинства нравственныхъ существъ разумныхъ. Только всемогущій, всевидящій и можетъ быть исполнителемъ сего закона, сочетавающаго добродѣтель съ блаженствомъ.

*Этико-теологическій доводъ бытія Божія, по изложенію
Канта.*

Кантъ, критически разсматривая доводы бытія Божія: онтологическій, космологическій и физикотеологическій, находилъ всѣ ихъ недостаточными и думалъ замѣнить всѣ оныя однимъ—этико-теологическимъ. Это согласно было съ главнымъ направлениемъ всей его системы, по которому разумъ теоретическій можетъ знать вещи только въ явленіи, сообразно

съ данными ему формами пространства и времени, а сущности вещей не можемъ знать. Но чего Кантъ не приписываетъ разуму теоретическому, то усваиваетъ разуму практическому, выводя изъ него чувство нравственной увѣренности (*fiducia moralis*) въ бытіи Божіемъ.

Мы сознаемъ въ себѣ, говоритъ онъ нравственный законъ, требующій отъ насъ исполненія долга безъ всякаго исканія корысти, пользы или удовольствія; вмѣстѣ съ тѣмъ сознаемъ въ себѣ потребность — достигать высочайшаго блага. По силѣ сего закона, хотя въ своихъ нравственныхъ поступкахъ мы не должны руководиться своекорыстными представленіями награды; но это уже существенное требованіе духа нашего, — чтобы добродѣтели принадлежала достойная награда, пороку — достойное наказаніе, въ этомъ выражается законъ правды. Есть въ насъ эга существенная потребность, чтобы добродѣтель награждена была соотвѣтственно ей мѣрою счастья. Соединеніе чистѣйшей нравственности съ совершеннымъ счастіемъ или блаженствомъ и составляетъ высочайшее благо, къ которому духъ человѣческій стремится по своей природѣ. Но соединеніе счастья съ добродѣтелію въ достойной, равной мѣрѣ не зависитъ отъ насъ. Отъ нашей свободы зависитъ устроеніе нашей нравственности, а счастье обуславливается теченіемъ вещей физическихъ, которое не зависитъ отъ нашей власти. Посему и опытъ показываетъ, что во временной жизни добродѣтель большею частію не вознаграждается заслуженнымъ счастіемъ. Между тѣмъ практической разумъ требуетъ, чтобы добродѣтель, какъ достойная счастья, не разлучна была съ нимъ, и изъ этого союза добродѣтели съ счастіемъ происходило бы верховное благо. Когда не во власти человѣка установить союзъ между добродѣтелію и счастіемъ: то должно быть другое Существо, которое и *хочетъ* и *можетъ* сдѣлать это — наградить добродѣтель достойнымъ ея счастіемъ. Такое существо и есть только Богъ. Далѣе, Кантъ выводитъ совершенства Божіи изъ двухъ этихъ понятій: *хочетъ* и *можетъ*; — то есть, Богъ, какъ *хотящій* блага высочайшаго, долженъ быть самъ благомъ высочайшимъ, исполненнымъ святости; какъ *могущій* установить теченіе вещей физическихъ такъ, чтобы добродѣтель получила награду, долженъ быть всемогущимъ, всевѣдущимъ, премудрымъ и т. д. Вотъ содержаніе этико-теоло-

тического довода, изложеннаго Кантомъ! Онъ выражаетъ этотъ доводъ такимъ еще образомъ: „чистое практическое употребленіе разума состоитъ къ предписанію практическихъ законовъ, а всѣ они ведутъ въ идеѣ высочайшаго блага, сколько оно можетъ быть осуществлено силою свободы. Но одна свобода нравственныхъ существъ не можетъ вполнѣ осуществить высочайшее благо; она можетъ осуществить одну только сторону его—нравственность; а другая сторона, высочайшее благополучіе соразмѣрное съ нравственностію, относится не къ свободѣ человѣка, а къ природѣ. Для достиженія сего благополучія разумъ имѣетъ нужду признать высочайшее и не отъ кого независящее благо. Благо сіе необходимо требуется не для того, чтобы вывести важность нравственнаго закона изъ побужденій мздовоздаянія, а только для того, чтобы понятіе о высочайшемъ благѣ получило подлежащую существованности (realitatem), чтобы оно не оставалось однимъ только идеаломъ“. Въ другомъ мѣстѣ Кантъ такъ объясняетъ это: „счастіе есть такое состояніе разумныхъ существъ, въ которомъ бы въ полномъ объемѣ бытія міра все происходило по ихъ хотѣнію и желанію; или: счастіе есть сумма удовлетвореній всѣмъ желаніямъ человѣка, согласнымъ съ его достоинствомъ. Итакъ для достиженія счастія нужно привести въ согласіе природу съ волею человѣка. Нравственный законъ, какъ законъ свободы, опредѣляетъ нравственное дѣйствованіе наше, не руководствуясь побужденіями, которыя зависѣли бы отъ природы. Желаніе добра самостоятельно, не зависитъ отъ какихъ нибудь стороннихъ побужденій. Но разумъ не можетъ не требовать, чтобы въ царствѣ нравственномъ было равновѣсіе между добродѣтелію и счастіемъ. Между тѣмъ разумъ существъ, дѣйствующихъ въ мірѣ, не есть причина міра; потому въ самомъ нравственномъ законѣ нѣтъ основанія для необходимой связи между добродѣтелію и соразмѣрнымъ съ нею счастіемъ, которое относится къ теченію вещей въ мірѣ, какъ часть его судебъ. Существо, по физической своей природѣ, зависящее отъ теченія вещей въ мірѣ, составляя часть его, не можетъ само, своею волею, быть виновникомъ природы. Что касается до собственнаго его счастія, такое существо не можетъ, утвердивъ свои практическія

начала, установить собственными силами полное согласіе между нравственнымъ достоинствомъ и счастіемъ. А въ практической проблемѣ чистаго разума заключается необходимое требованіе блага высочайшаго, по которому была бы полная связь между добродѣтелію и счастіемъ. Мы должны искать блага высочайшаго, не имѣя силы основать его сами собою. Это побуждаетъ насъ признать бытіе такой Причины, которая отлична отъ природы, не зависитъ отъ нея, которая потому можетъ основать союзъ между счастіемъ и нравственностію. Эта высочайшая Причина должна содержать основаніе сего союза не только въ одной волѣ своей, но и въ могуществѣ и въ умѣ своемъ. Итакъ высочайшая Причина природы, или лучше, Виновникъ ея, который одинъ только можетъ осуществить высочайшее благо, долженъ быть такимъ существомъ, которое и по волѣ и по уму и по силѣ своей выше природы. А такое существо есть только Богъ; Онъ и хочетъ и можетъ утвердить союзъ между нравственностію и счастіемъ“.

Еще до Канта подобныя мысли были въ Богословіи Раймунда. „Поелику человѣкъ имѣетъ свободную волю, по которой онъ совершаетъ поступки, подлежащія вѣнненію, заслуживающіе награду или наказаніе: то необходимо, чтобы существовало такое Существо, которое и награждало и наказывало бы, Существо могущественное, премудрый и праведный Судія. Сего требуютъ нравственныя дѣла, которыя предназначены человѣку, потому что они подлежатъ вѣнненію, т. е., заслуживаютъ или награду или наказаніе“.

Другой мыслитель среднихъ вѣковъ Воссіусъ такъ рассуждаетъ: „совѣсть, по совершеніи нравственныхъ поступковъ неправедныхъ, хотя бы они неизвѣстны были другимъ людямъ, не перестаетъ обвинять, беспокоить челоѣка; напротивъ, по совершеніи дѣлъ, согласныхъ съ закономъ, она, вопреки всѣмъ клеветамъ и обвиненіямъ другихъ, оправдываетъ челоѣка и проливаетъ радость въ сердце его. Совѣсть не могла бы дѣлать сего, если бы она не признала такого Существа, которое за неправедныя дѣла наказываетъ, а за праведныя награждаетъ. Такой Высочайшій Судія есть Богъ“.

Значеніе этико-теологическаго довода.

Конечно, этико-теологическій доводъ бытія Божія, какъ частный, имѣетъ свою важность и силу, также какъ и всякій другой частный доводъ сей истины; но единственнымъ и полнымъ, какимъ признавалъ его Кантъ, нельзя назвать его. Несправедливо было бы обвинять Канта въ томъ, что онъ, при раскрытіи этико-теологическаго довода, учитъ своекорыстію, внушаетъ людямъ искать награды. Онъ самъ во многихъ мѣстахъ своихъ сочиненій ясно учитъ, что надобно исполнять долгъ для долга, имѣть уваженіе къ закону для самого закона: самое общее, главное начало нравственности онъ выражаетъ такъ: „поступай такъ, чтобы въ тоже время ты могъ желать, дабы правило поступковъ твоихъ было закономъ для всѣхъ нравственныхъ существъ“; главное вниманіе здѣсь обращено на идею закона и долга. Такъ, Кантъ не внушалъ, чтобы человѣкъ при своихъ нравственныхъ поступкахъ всегда имѣлъ въ виду воздаяніе награды, руководился тою мыслию, что нѣкогда Богъ съ добродѣтелю соединитъ счастье, заслуженное человѣкомъ; но раскрывалъ ту всеобщую истину, что въ царствѣ нравственномъ необходимо должно быть мздовоздаяніе; благо высочайшее должно быть достигнуто нравственными существами въ будущей жизни, которая выше земной: благо это состоитъ въ соединеніи съ нравственнымъ достоинствомъ соразмѣрнаго ему счастья, или полного блаженства. Такимъ образомъ, по ученію Канта, потребность высочайшаго блага не унижается своекорыстіемъ; онъ беретъ въ расчетъ не мздовоздаяніе лично мнѣ, но общее всѣмъ, достойное всѣхъ вообще истинно-добродѣтельныхъ людей. Несмотря на то, доводъ сей 1) не перестаетъ быть частнымъ; онъ имѣетъ въ виду человѣка, а не общее бытіе всѣхъ существъ и въ человѣкѣ касается двухъ только, хотя и существенныхъ, потребностей: чистѣйшей нравственности и соразмѣрнаго съ нею счастья. Но, опредѣленіе высочайшаго блага въ этомъ видѣ не полно. Высочайшее благо должно удовлетворять всѣмъ, а не двумъ только главнымъ потребностямъ духа нашего. А Кантъ опускаетъ изъ вниманія одну, весьма важную, потребность—истиннаго просвѣщенія; умудренія ума. Богоподобіе, соединеніе съ Богомъ, въ которомъ состоитъ истинное блаженство

удовлетворяетъ всѣмъ существеннымъ потребностямъ нравственныхъ существъ, т. е., вмѣстѣ съ другими и потребности познанія истины. Но объ этой потребности Каятъ здѣсь умалчиваетъ.

Далѣе 2) при оцѣнкѣ силы этого дово а, нужно сдѣлать вопросъ: въ чемъ должна состоять сила его? въ разсмотрѣннн ли всеобщей, прирожденной потребности верховнаго блага, или вмѣстѣ съ тѣмъ и въ опытъ? Если подкрѣпляютъ опытомъ силу прирожденной потребности блага, или счастья высочайшаго, которымъ должна быть награждена добродѣтель, то опытъ окажетъ слабую услугу. Будемъ ли мы смотрѣть на сторону нравственнаго совершенства, которому должно принадлежать, какъ достойная награда, совершенное счастье: мы не найдемъ сего совершенства въ дѣйствіяхъ человѣческихъ. Потому что опытъ не представляетъ ни одного человѣка, который непрерывно вель бы вполнѣ совершенную нравственную жизнь; и въ исторіи человѣчества мы не найдемъ опытовъ совершенной нравственной жизни. Слѣдовательно опытъ не представляетъ основаній требованія полной награды для добродѣтели, или что то же, соединенія полного счастья съ совершенною добродѣтелію. Укажутъ ли на жизнь мужей, освященныхъ силою Божіею; но и изъ нихъ никто не хвалился и не похвалится совершенною, чистотою жизни, величайшіе изъ нихъ сами сознаются въ своей грѣховности. Если же они предъ концемъ настоящей жизни достигаютъ такой чистоты, что всѣ нравственныя пятна въ полнѣ изглаждаются въ душѣ ихъ силою Божіею: то и такое нравственное ихъ состояніе не уничтожаетъ виновности прежней жизни. Какъ бы чиста ни была нравственная жизнь въ какомъ либо періодѣ жизни, напр., передъ самымъ переходомъ въ жизнь загробную, она отвѣчаетъ сама за себя; потому что она есть должная дань Творцу и не покрываетъ собою прежнихъ невѣрностей нравственному закону; покрыть ихъ можетъ одно только прощеніе, зависящее отъ милосердія Божія. Вотъ по чему мужи чистѣйшей нравственности, укрѣпившіеся въ ней Божественною силою, никогда не рѣшались говорить: „я чистъ и совершенъ, я достоинъ, награды“. Шиллеръ въ своей трогательной одѣ *Resignation*, въ которой изображаетъ свою борьбу, отреченіе отъ своихъ благъ, говоритъ: „*ich fordre meinen Lohn*—я требую себѣ награды“. Нѣтъ

ни одинъ изъ совершенныхъ по нравственности мужей не осмѣлится такъ говорить предъ правосудіемъ Божиимъ, напротивъ, будетъ сознавать грѣхопаденія прежней своей жизни, и, при окончательномъ очищеніи ея отъ нравственныхъ пятенъ, будетъ сознавать, что въ этомъ малая доля нравственнаго его дѣйствованія, а наибольшая доля подкрѣпленія силы Божіей. Посмотримъ ли на другую сторону высочайшаго блага, изображеннаго Кантомъ,—на сторону счастья: и съ сей стороны опытъ мало дастъ подкрѣпленія прирожденному стремленію къ счастью. Опытъ свидѣтельствуетъ только о томъ, что въ настоящей жизни добродѣтель не получаетъ награды, что добродѣтельные чаще, нежели порочные, бываютъ окружены бѣдствіями, терпятъ гоненія. Но сами же добродѣтельные мужи сознаютъ свое недостоинство и съ радостію принимаютъ скорби и гоненія, какъ заслуженныя, сознаются, что достойны большаго наказанія, нежели какое терпятъ въ настоящей жизни. Сверхъ того, бѣдствія, переносимыя ими, только внѣшнія. Но чѣмъ выше человѣкъ въ нравственности, тѣмъ болѣе они теряютъ надъ нимъ силу свою; тяжелы они для чувственнаго человѣка, но для возвышающагося надъ чувственнымъ награжденія совѣсти, состоящія въ ощущеніи внутренняго мира, много перевѣшиваютъ внѣшнія бѣдствія, такъ что истинные герои добродѣтели радуются среди страданій. Они не скажутъ: „мнѣ мало въ награду внутреннихъ утѣшеній; такъ какъ страдаетъ мое тѣло, то нужно, чтобы въ другой жизни уплачено было мнѣ за эти страданія“, нѣтъ! они не позволяютъ себѣ говорить такъ. А что счастье, какъ говоритъ Кантъ на основаніи опытныхъ наблюденій, не зависитъ отъ свободы человѣка, такъ какъ оно условливается теченіемъ вещей природы, надъ которою человѣкъ не имѣетъ власти, — съ одной стороны имѣетъ свою справедливость. Дѣйствительно, счастье не зависитъ отъ человѣка; но что касается до другой внутренней стороны счастья, именно утѣшеній совѣсти, они уже сами собою возбуждаются въ сердцѣ добродѣтельнаго, что ни происходило бы въ природѣ вокругъ него. Конечно, правда и благодать Божія къ тварямъ не допустятъ, чтобы и внѣшняя сторона счастья была оставлена и отвергнута. Богъ, по благодати и правосудію своему, устроитъ, чтобы и орудіе духа — тѣло и вліяніе на него окружающихъ предметовъ гармонировали съ

счастіе добродѣтельнаго человѣка. Изъ этого нашего разсужденія видно, что главная сила этико-теологическаго довода заключается не въ опытѣ, а въ разсмотрѣніи прирожденныхъ человѣку стремленій къ высочайшему благу, то есть, къ совершенному освященію, къ чистому, непрерывному блаженству, и, надобно присовокупить, къ просвѣщенію и умудренію ума, возможному для человѣка. Изъ этого можно и должно уже заключать о бытіи Существа Высочайшаго, какъ Виновника, Начальника и Совершителя этихъ стремленій духа нашего, идущихъ въ безконечность, заключается къ бытію Высочайшаго Существа съ этихъ двухъ сторонъ а) кто вложилъ эти стремленія? кто, какъ не само Безконечное Существо—Богъ? потомъ б) кто можетъ совершенно осуществить идеалы, къ которымъ стремится духъ нашъ? никто другой, какъ тотъ, кто Самъ есть высочайшее благо, Кто и свѣтъ для ума, и святость для воли, и блаженство для сердца?

Доводъ бытія Божія, заимствуемый изъ сознанія въ себѣ дѣйствія Божія.

Изъ опытныхъ доказательствъ бытія Божія самое сильное есть сознаніе въ себѣ дѣйствія Божія, когда человѣкъ ведетъ богоподобную жизнь. Это доказательство по дѣйствительности своей не есть всеобщее, но по тому предназначенію, чтобы всѣ люди вели богоподобную жизнь, оно есть всеобщее. Назначеніе всѣхъ—выражать въ себѣ совершенства Высочайшаго Существа, одушевляться силою Его, непрестанно съ полною свободною готовностію исполнять Его волю,—такое предназначеніе всеобщее. Но въ дѣйствительности этотъ доводъ можно заимствовать отъ примѣра только немногихъ избранныхъ. А онъ-то сильнѣе другихъ увѣряетъ въ бытіи Божіемъ. Кто сознаетъ въ себѣ дѣйствія Божія, въ томъ никакія сомнѣнія не поколеблютъ увѣренности, что Богъ есть. Когда человѣкъ, по влеченію духа, стремящагося къ истинному, доброму и прекрасному, обрѣлъ своего Бога: то онъ посредствомъ божественной жизни получаетъ высшую увѣренность въ бытіи Бога, иначе сказать, пріобрѣтаетъ потребность вѣры въ такое Существо, которое есть высочайшая истина, святость и красота, или блаженство. Боже-

ственная жизнь, раскрывшаяся въ человѣкѣ, дѣлаетъ для него необходимостію—вѣрить въ Бога, и тогда возводитъ чело-вѣка на степень святой высшей увѣренности, тогда онъ крѣпко рѣшается и твердо хочетъ такъ мыслить, желать и дѣйствовать, какъ бы непрестанно око Вѣчнаго было свидѣ-телемъ всѣхъ его мыслей, желаній и поступковъ; и тогда человѣкъ дѣйствительно пріобрѣтаетъ Божественныя силы къ совершенію добра, которыхъ онъ не находитъ въ себѣ. Непрестанно такъ мыслить, желать и дѣйствовать значитъ жить въ Богѣ, ходить предъ Богомъ. Такая жизнь для духа человѣческаго есть *optima demonstratio Dei* (наилучшее до-казательство бытія Божія). Потому, кто такъ живетъ, тотъ чрезъ общеніе своего ума, сердца и воли съ высочайшею истиною, святостію и высочайшимъ благомъ духа своего непрестанно становится ближе, знакомѣе, такъ сказать, съ нимъ. А это сближеніе, это опытное взаимодействіе, съ одной стороны привлеченіе силы Божіей, съ другой — подае-ніе ея, съ одной стороны вопросъ, съ другой—отвѣтъ, съ одной—исканіе, съ другой удовлетвореніе, это сбли-женіе съ Богомъ сдѣлаетъ рѣшительно невозможнымъ всякое сомнѣніе въ бытіи Его. Какъ чувственный человѣкъ не мо-жетъ сомнѣваться въ бытіи воздуха, который онъ непре-станно вдыхаетъ и выдыхаетъ: такъ и духовный человѣкъ не можетъ усумниться въ бытіи Бога, когда изъ Него почер-паетъ высшую жизнь свою. Чрезъ непрестанное возвышеніе къ Богу и оживленіе Имъ, человѣкъ получаетъ столько свѣта, жизни, твердости во всѣхъ своихъ поступкахъ, столько го-сподства надъ собою, что онъ осязательно чувствуетъ бытіе Подателя сихъ благъ. Мое собственное бытіе уничтожится, если отнять у меня вѣру въ Бога. Далѣе, кто непрестанно съ возрастающею ясностію и вѣрнѣе слѣдуетъ святому за кону, тотъ часъ отъ часу становится въ духѣ своемъ пря-мѣе, чистосердечнѣе, сильнѣе въ противодѣйствіи всѣмъ обольщеніямъ зла, и такимъ образомъ чѣмъ далѣе, тѣмъ болѣе преображается въ живой, горящій образъ Божества; такой образъ, по указанію самосознанія, часъ отъ часу яс-нѣе, удобнѣе и вернѣе будетъ представлять Первообразъ, которому онъ подобенъ. Когда въ человѣкѣ руководящемся въ жизни этимъ высочайшимъ началомъ, со дня на день прекраснѣе отражается Божественное: какъ онъ усомнится

въ томъ, что выше его существуетъ то, что отражается въ немъ, что онъ созерцаетъ въ себѣ. Непрестанно вознося духъ свой выше всего тлѣннаго къ непреходящему, онъ со дня на день болѣе и болѣе приучается ощущать покой и миръ въ непреходящемъ — Богѣ, то есть, часъ отъ часу не только дѣлается лучше въ нравственныхъ своихъ дѣйствіяхъ, но и открытѣе блаженству; онъ еще на землѣ предвкушаетъ вѣчную жизнь. Какъ же усомниться ему, что есть вѣчная жизнь и Владыка сей жизни? Вѣчная жизнь имѣетъ свое основаніе только въ Богѣ. Итакъ кто во временной жизни раскрываетъ въ себѣ начатки жизни вѣчной, тотъ имѣетъ въ нихъ залогъ внутренняго увѣренія въ бытіи Совершителя вѣчной жизни. Кто такъ живетъ, тотъ получаетъ со дня на день новыя сообщенія съ силами Божиими и, укрѣпляясь ими въ вѣрномъ употребленіи принятыхъ даровъ, становясь болѣе и болѣе богоподобнымъ, видитъ, отъ кого приходятъ къ нему эти сообщенія. Не относитъ ихъ ни къ самому себѣ, ни къ другимъ какимъ нибудь условнымъ и конечнымъ причинамъ, а удостовѣряется, что Богъ есть *summi boni sui ipsius communicativum*, высочайшее благо, любящее сообщать себя. Для него открывается Богъ необходимо, несомнѣнно существующимъ благомъ, какъ Виновникъ истины, и Податель, истиннаго познанія, какъ высочайшая святость и правда, Податель святости и правды и Мздовоздаятель святости и, наконецъ какъ высочайшее блаженство и въ себѣ, самомъ и для всѣхъ сотворенныхъ существъ. Итакъ наилучшій путь къ увѣренности въ бытіи Божию можетъ заключаться въ этихъ немногихъ словахъ: живи такъ, какъ бы ты жилъ предъ очами Божиими и ты не усомнишься, что есть Богъ, содѣлай себя образомъ Божества,—и ты будешь видѣть въ образѣ Первообразъ.

Зайлеръ приводитъ исполненныя воодушевленныя слова изъ размышленія одного современнаго ему философа — Якоби, относящіяся впрочемъ къ высшей природѣ человѣческаго ума, а не къ жизни богоподобной. Вотъ вѣкоторыя мысли изъ этого размышленія; „Какъ вѣрно то, что есть во мнѣ умъ: такъ вѣрно и то, что я съ своимъ умомъ человѣческимъ не владѣю полнотою истины, не нахожу ея въ себѣ: какъ вѣрно я знаю, что не владѣю полнотою, истины какъ вѣрно знаю и то, что есть Существо Высочайшее, и что я въ Немъ

имѣю свое начало. Завѣтное слово ума моего не это: я, но болѣе, нежели я, лучше, выше, другое Высшее надо мною. Я не существовалъ бы и не могу существовать, если нѣтъ Его, я не могу быть для себя Существомъ Высочайшимъ. Итакъ умъ мой какъ бы инстинктивно учитъ меня, что есть Богъ, съ непреодолимою силою понуждаетъ меня вѣрить въ Того, который выше меня, надо мною, побуждаетъ вѣрить въ бытіе непостижимаго, который выше меня. Человѣкъ находитъ Бога, посему можетъ находить и себя самого только въ Богѣ; онъ самъ для себя былъ бы непостижимою загадкою, если бы не имѣлъ основанія для себя въ Богѣ. Если бы мысль о Богѣ была мыслию, происходящею отъ конечнаго, произведеніемъ воображенія, а не удостовѣряла бы о высочайшемъ, единомъ, самосущемъ Существомъ: то нельзя было бы объяснить происхожденіе сей мысли. Человѣкъ теряетъ самого себя, если будетъ противиться тому, чтобы найти себя въ Богѣ, какъ своимъ Виновникѣ; все тогда разрѣшилось бы у него въ ничто. Одно изъ двухъ остается человѣку выбрать: или ничто, или Бога. Принимая первое, онъ усиливаетъ самого себя, представляя себя Богомъ. Но безъ Бога человѣкъ былъ бы только призракомъ. Если я не нахожу Бога самосущаго внѣ меня, выше меня, предо мною: то могу ли я силою своего воображенія поставить для себя первую заповѣдью: да не будетъ тебѣ бози иніи развѣ Мене? (Якоби писалъ это къ Фихте, который представлялъ Бога идеаломъ нравственнаго порядка). Что же послѣ этого остается? не себя ли назвать Богомъ? Но это значитъ поставить идолъ вмѣсто Бога, призракъ вмѣсто Сущаго, заругаться надъ всякимъ высшимъ побужденіемъ, изгнать изъ сердца всякое благоговѣніе и поклоненіе“. Въ другомъ сочиненіи о предсказаніяхъ Лихтенберга Якоби выражаетъ подобныя мысли. „Когда человѣкъ теряетъ Творца, то безъ Творца исчезаетъ и все твореніе; судьба послѣднаго зависитъ отъ Перваго. Если въ духѣ человѣка представится Божество чѣмъ-то несущимъ, призракомъ, то исчезнетъ и его природа. Но инстинкту духъ человѣка усматриваетъ и находитъ Бога въ природѣ, предощущаетъ Его въ ней и внимаетъ Ему въ груди своей,—этотъ инстинктъ есть его умъ. Тамъ нѣтъ ума, гдѣ нѣтъ

такого откровенія. Вотъ преимущество человѣка, говоритъ Стагирскій мудрецъ (Аристотель), что онъ можетъ познавать нѣчто выше и лучшее себя самого, находить самого себя зависящимъ во всемъ происшедшемъ существомъ, загадочнымъ для самого себя. Но его оживляетъ другое побужденіе— отыскивать свое первоначальное происхожденіе и узнавать себя въ своемъ Первообразѣ и чрезъ Него и отъ Него такимъ образомъ узнавать истинну, —это побужденіе есть умъ, Ниодно конечное существо не имѣетъ жизни въ самомъ себѣ, также не имѣетъ отъ себя свѣта и силы для своего сердца. Всѣ призывается къ жизни и приводятся въ бытіе тѣмъ, что вѣдѣ ихъ, и это живое бытіе ихъ ни на одно мгновеніе не стоитъ въ собственной ихъ власти. Нужно, чтобы высшая сила продолжала бытіе ихъ, такъ какъ она и дала его. Всѣ существа въ совокупности въ общемъ смыслѣ называются дышущими, то есть, тварь имѣетъ нужду въ безпредстанномъ приліяніи силы отъ Него и безпредстанномъ поддержаніи. Какъ на лицѣ человѣка видимо выражается сокровенная, невидимая душа его, проторгается, такъ сказать, сквозь свою оболочку, сообщать себя непостижимымъ образомъ и въ этомъ таинственномъ сообщеніи пораждаетъ рѣчь и пониманіе рѣчи: такъ и на лицѣ природы непосредственно выражаетъ себя Богъ, непостижимымъ образомъ сообщаетъ себя человеку, который обращаетъ къ Нему съ благоговѣніемъ, и научаетъ его въ духѣ возлюбить несозданное, сознать радостные звуки о истинѣ, добрѣ и красотѣ изучать полное и высокое слово жизни: имя Божіе Кто не видитъ Бога, для того природа не имѣтъ лица, для того она безсердечна, чужда, ничто, мрачный призракъ, безсущное, множество пробѣгающихъ образовъ, подобій, для которыхъ нѣтъ первообраза, страна, отъ вѣка до вѣка порождающая только призраки, тѣни, тьма, или, по выраженію древнихъ, ночь, пораждающая и вмѣстѣ рагрушающая, гдѣ рожденіе всегда окончивается разрушеніемъ. Вѣра въ Бога— инстинктъ человѣка. Она также прирождена человѣку, какъ прямое положеніе его тѣла. Не имѣтъ этой вѣры было бы противоестественно. Человѣкъ можетъ подавить ее, но вмѣстѣ съ тѣмъ онъ исказитъ и разрушитъ свою познавательную силу. Отдѣльные люди не могутъ измыслить религіи, какъ не мо-

гутъ выдумать зрѣніе, слухъ, языкъ и проч. Человѣкъ учится и языкъ и учится ходить; такъ и учится религіи. Но онъ не могъ бы выучиться ей, если бы не имѣлъ ея въ самомъ себѣ. Въ самомъ человѣкѣ нѣтъ силы, нѣтъ власти: альфа и омега, начало и конецъ.—это выше его. Ты существуешь, Единое, Самосущее, а не я, который ни въ себѣ, ни внѣ себя никакъ не могу положить ни начала, ни конца, ни первой мѣры, ни перваго вѣса, ни перваго числа. Положимъ сіе было дѣломъ другаго, дѣломъ того таинственнаго Слова, которое есть начало всѣхъ существъ, которое отъ вѣка было у Бога и само есть Богъ. Сущность свободно излившихся размышленій Якоби можно заключить въ слѣдующихъ короткихъ положеніяхъ: а) какъ у живыхъ существъ есть необходимый инстинктъ—искать пищи, такъ и для ума человѣческаго необходимъ инстинктъ—находить Бога. б) Если бы этотъ инстинктъ ума былъ только самообольщеніемъ человека, то и познаніе его было бы ничто, и вся природа и все человѣчество было бы призракомъ; этою нелѣпостью самая сущность ума разрушилась бы. Съ самимъ исканіемъ истины, какъ цѣли для ума, неразрывно соединено сознаніе, что существуетъ Богъ—высочайшая истина. в) Хотя сіе сознаніе Божества есть главная увѣренность, несомнѣнная для духа человѣческаго, но увѣренность въ вѣчномъ бытіи Бога еще не заключаетъ въ себѣ прозрѣнія въ сущность Божества, оно не дано съ самою природою, остается искомымъ для человека, къ нему онъ долженъ восходить. г) Вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ разсвѣтаетъ въ человѣкѣ сознаніе о Богѣ, открывается ему и истинное существованіе его, какъ человека.

ОТДѢЛЕНІЕ ВТОРОЕ.

О СВОЙСТВАХЪ БОЖИИХЪ ¹⁾.

Приступая къ изслѣдованію того, что есть Богъ въ своемъ бытіи, какія принадлежатъ Ему свойства и совершенства

¹⁾ Въ краткихъ редакціяхъ Умственного Богословія *Θ. А. Голубинскаго* нѣтъ трактата о свойствахъ Божіихъ. Этотъ отдѣлъ печатается на основаніи двухъ подробныхъ редакцій протоіереевъ *В. Г. Назаревскаго* и *В. Н. Троицкаго*. Записи послѣдняго помѣчены 1842 годомъ.

духовныя, мы должны обойти двѣ крайности: именно крайность ума сомнѣвающегося—и крайность ума чрезмѣрно самопадѣяннаго. Въ ту и другую крайность впадали многіе мыслители и при томъ разныхъ направленій. Нѣкоторые, впадая въ крайность скептицизма, отказывались разсуждать о Богѣ и въ подтвержденіе сего говорили: поелику Богъ непостижимъ, то нельзя имѣть о Немъ никакого познанія. Иные держались такого скептицизма въ истинной религіи, какъ напр. греческіе и римскіе философы. Другіе, находясь въ истинной церкви, по благоговѣйному уваженію къ Божественному откровенію, полагали, что все, что необходимо человѣку знать о Богѣ, сообщено ему въ Слово Божіе, а свѣтъ естественный, какъ напр. размышленіе о себѣ и разсмотрѣніе природы внѣшней не могутъ привести его къ Богопознанію. Въ подтвержденіе этого, указывая на несогласіе религіозныхъ представленій у древнихъ и новыхъ философовъ замѣчали, что если ученіе о религіи твердо и полно установилось у христіанскихъ мыслителей, то потому, что они черпали его изъ откровенія Божественнаго. Основаніе этого сомнѣнія они находили въ томъ, что сообщить познаніе о Богѣ можетъ только Богъ, и потому только изъ Откровенія Его должно почерпать оное; но при этомъ надобно взять во вниманіе и различіе видовъ Откровенія. Есть Откровеніе Божественное всеобщее, и есть Откровеніе особенное. Одно прирождено и предоставлено всѣмъ для размышленія и дѣятельнаго раскрытія, другое ввѣрено избраннымъ чистымъ душамъ. Хотя первое не можетъ заключать въ себѣ всѣхъ тѣхъ истинъ, какія Богъ ясно и опредѣленно открылъ въ Слово Свое, но и оно содержитъ въ себѣ нѣкоторыя необходимыя истины. Извѣстны слова апостола Павла: Невидимая Его отъ созданія міра, творенми помышляема и видима суть присносущная сила Его и Божество (Рим. 1, 20). вмѣстѣ съ тѣмъ Богъ *не свидѣтельствована* Себя оставилъ и въ дѣлахъ своего Промысла. И сама природа исповѣдуетъ свойства Божіи Правда, естественное откровеніе доступно для заблужденій, извращеній и перетолкованій, не такъ опредѣленно, какъ положительное Откровеніе, впрочемъ, и оно необходимо для человѣка, чтобы ему быть человѣкомъ. Безъ нѣкоторыхъ необходимыхъ поз-

навій о томъ напр., что Богъ существуетъ, что Онъ безконеченъ, Виновникъ бытія и Первообразъ всякаго совершенства, правосудный Мздовоздаятель, безъ знанія этихъ и другияхъ нѣкоторыхъ коренныхъ истинъ, человѣкъ не былъ бы разумнымъ существомъ. Идея о Богѣ, какъ Существо Высочайшемъ, Первоначалѣ, Первообразѣ и Цѣли для человѣка есть первое основаніе разумности его. Далѣе, человѣкъ не подлежалъ бы вмѣненію, если бы не имѣлъ возможности знать о Богѣ. Когда человѣку дана сія возможность и въ сердцѣ его начертанъ Богомъ нравственный законъ, то онъ безотвѣтенъ предъ правосудіемъ Божиимъ, если не пользовался этимъ общимъ даромъ и за свое нечестіе подлежитъ осужденію. Но если бы не было никакой возможности знать, сколько нибудь, Бога, то не было бы и вмѣненія; *ad impossibilia Deus neminem obligat*. Потому не было бы мѣста для насажденія и распространенія въ родѣ человѣческомъ Откровенія полнѣйшаго и болѣе чистаго, если бы въ природѣ нашей не было сѣмени, къ которому бы оно могло привиться; а этимъ сѣменемъ служить то всеобщее, естественное откровеніе, которое насаждено Богомъ въ природѣ человѣческой. Такимъ образомъ необходимо, чтобы человѣкъ могъ знать нѣкоторыя необходимыя истины о Богѣ и при помощи естественнаго свѣта. Исторія Философіи и религіи всѣхъ вѣковъ удостовѣряетъ, что человѣкъ, по руководству собственнаго разума, дошелъ до многихъ истинныхъ познаній о Богѣ, которыя подтверждаетъ и положительное Откровеніе.

Но есть другая крайность—крайность самонадѣяннаго разума, когда онъ мечтаетъ, что своими понятіями можетъ вполне постигнуть всѣ свойства Божества. Были мыслители, напр. въ IV вѣкѣ по Рожд. Хр., которые утверждали, что Богъ постижимъ. Такъ Аэцій говорилъ о себѣ: „я знаю Бога столь ясно и совершенно, что не могу знать и самого себя въ такой мѣрѣ, какъ знаю Бога“, а Евномій хвалился, что онъ въ точности знаетъ самую сущность Божию, и вообще имѣетъ такое же познаніе о Богѣ, какое—Богъ о Самомъ Себѣ. Этихъ мыслей держались нѣкоторые изъ позднѣйшихъ философовъ, напр. Спиноза говорилъ: „я вѣрнѣе знаю Бога, чѣмъ какой нибудь тригольникъ“. Но триголь-

никъ обнимается полнымъ познаніемъ (*cognitione adaequata*), потому что самъ человѣкъ построилъ его въ своемъ воображеніи; а о Существовѣ, которое безмѣрно выше человѣка, нельзя имѣть такого полного и совершеннаго познанія, какъ о какомъ нибудь геометрическомъ построеніи. Подтвержденіе сего можно находить и въ чувственныхъ вещахъ. Извѣстно, что равное обнимается только равнымъ, а большее не можетъ быть объято меньшимъ: такъ точно и въ духовномъ порядкѣ большее не можетъ быть объято меньшимъ. Чтобы сказать: я вполнѣ постигаю Бога, надобно сказать: я равенъ Ему, если не выше Его. Но конечное не можетъ быть равно Безконечному. Такая же самоувѣренность, какъ у Спинозы, видна и въ новѣйшей школѣ Гегеля, гдѣ утверждаютъ, что все уже постигнуто, нѣтъ болѣе тайнъ; то, что вѣра прежде призывала величайшими тайнами, напр. троичность Божества, воплощеніе Сына Божія и проч., въ нашъ великій вѣкъ разгадано, объяснено изъ началъ разума. Но такая гордая самонадѣянность разума не оправдывается опытомъ. Она не оправдывается и тѣмъ положеніемъ Гегелевой философіи, по которому все съ теченіемъ времени усовершенствуется, раскрывается болѣе и болѣе, такъ что и сознаніе Божества время отъ времени становится обширнѣе, яснѣе для самаго Божества. Между тѣмъ, утверждая возрастаніе самопознанія въ Божествѣ; осмѣливаются говорить, что познаніе о Немъ высшаго изъ философовъ (т. е. Гегеля) совершенно, что Божество вполнѣ постигнуто имъ и нѣтъ болѣе тайнъ. Двойная ложь: и въ первой мысли о возрастаніи самопознанія въ Божествѣ такая ложь, какой не находимъ у большей части пантеистовъ, и потомъ въ сопоставленіи съ другою мыслию, что человѣкъ, по ученію Гегеля, своимъ познаніемъ всесовершенно объемлетъ Абсолютное, — эта мысль нелѣпа, какъ стоящая въ прямомъ съ нею противорѣчій. Въ опроверженіе такой самонадѣянности разума остается всегда твердымъ то простое соображеніе, что равное обнимается только равнымъ, большее не можетъ быть объято меньшимъ, тѣмъ менѣе Безконечное — конечнымъ. Для ограниченнаго существа великое преимущество состоитъ въ томъ, что оно въ нѣкоторой мѣрѣ можетъ постигать Безконечное (*apprehendere*), прибли-

жаясь къ Нему всѣми силами своего существа, слѣдовательно и разумомъ. Еще древніе замѣчали, что познаніе основывается на однородности, единеніи. Человѣкъ по ихъ мнѣнію, есть сокращенный міръ (*μικροκόσμος*); потому, нося въ себѣ элементы и физическаго и нравственнаго міра, онъ можетъ познавать и тотъ и другой; въ основаніи познанія лежитъ однородность между познающимъ и предметомъ познанія. Такъ и по отношенію къ Божеству познаніе должно основываться на однородности и единеніи. Однородность состоитъ въ сообщенной человѣку идеѣ о Всесовершенномъ, въ существенныхъ стремленіяхъ его къ Безконечному; единеніе же состоитъ въ дѣйствительномъ общеніи съ Нимъ духа человѣческаго. Это общеніе чѣмъ будетъ вѣрнѣе, непрерывнѣе и обширнѣе, то есть, если будетъ простираться на всѣ направленія высшихъ силъ духа нашего, особенно чѣмъ крѣпче будетъ выражаться въ дѣятельной жизни, тѣмъ яснѣе, обширнѣе и живѣе будетъ самое Богопознаніе. Познаніе изъ однихъ понятій разума нельзя еще назвать живымъ; понятія—это какъ бы геометрическія очертанія, въ которыхъ довольно опредѣленно показывается различіе вещей, а внутреннее содержаніе ихъ не обнимается ими. Истинное познаніе должно быть познаніемъ живымъ, усвоеннымъ, такъ чтобы силы познаваемаго предмета усвоились духомъ познающаго; понятія же, составляемыя разумомъ, не таковы. Для живаго познанія внутренняго содержанія въ каждомъ родѣ существъ нужно ощущеніе силы сего рода. Такъ и познаніе о Божествѣ было бы истиннымъ, если бы познающій, такъ сказать, вкушалъ, испытывалъ, усвоалъ себѣ силы познаваемаго предмета. А для сего нужны не одни логическія понятія, способствующія къ построенію системы, выраженію ихъ въ словахъ; а нужно объятіе познаваемаго всѣмъ существомъ, не только разумомъ, но и волею и чувствомъ. Но какъ цѣль высшихъ стремленій человѣка безпредѣльна, то и приближеніе къ ней, когда правильно началось и правильно продолжается, не будетъ имѣть конца. Поелику усовершеніе всего существа человѣческаго и, главнымъ образомъ, нравственной его жизни должно восходить, время отъ времени, къ большей и большей силѣ: то вмѣстѣ съ тѣмъ и усовершеніе познаній о Богѣ должно

идти безъ конца. Такимъ образомъ и то простое положеніе, что конечному не возможно объять Безконечное, и опытное усмотрѣніе, что чѣмъ болѣе уподобляется человѣкъ Высочайшему Первообразу своему, тѣмъ живѣе, обширнѣе и глубже становится самое познаніе о Немъ, показываютъ нелѣпность той мысли, будто построеніемъ какой нибудь системы исчерпывается Богопознаніе.

Въ разсужденіяхъ Учителей церкви непостижимость Божества поставляется первымъ предметомъ въ познаніи о Немъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ указывается, какъ человѣкъ можетъ познать нѣчто о Немъ. Такъ въ Православномъ Исповѣданіи Іоанна Дамаскина читаемъ: „Не только кто нибудь изъ человѣковъ, но даже никто изъ премірныхъ силъ, Херувимовъ и Серафимовъ, не можетъ понять первоначальнаго и блаженнаго естества (Божія). Однако Богъ не оставилъ насъ въ совершенномъ невѣдѣніи о Себѣ; ибо познаніе о бытіи Божіемъ самъ Богъ насадилъ въ природѣ каждаго. И сама тварь, ея сохраненіе и управленіе возвѣщаютъ величіе Божества. (Премудр. 13, 5.) Кто хочетъ говорить или слушать о Богѣ, тотъ долженъ знать и сіе, что касательно Божества не все невыразимо и не все удобовыразимо, не все вѣдомо и не все недовѣдомо. Что Богъ есть безначаленъ, безконеченъ, вѣченъ, неизмѣняемъ, безтѣлесенъ, невидимъ, неосязаемъ, непостижимъ, блаженъ, праведенъ, всемогущъ, вездѣсущъ, всевидѣцъ, всепромыслитель, всевладыка и судія, это мы знаемъ, равно какъ и то, что Онъ есть единъ. Что же есть существо Божіе, или, какъ Онъ есть во всемъ, того мы не знаемъ и не можемъ изречь“. (Гл. 1, 2).

Держась средняго пути между двумя крайностями, — скептицизмомъ отвергающимъ возможность познанія о Богѣ, даже неполнаго, и между тою самонадѣянностію разума, по которой онъ мечтаетъ воплѣть постигнуть Бога, по руководству идеи о Безконечномъ и при пособіи опыта, мы должны рассмотреть: 1) что есть Богъ и какія Его свойства по бытію и силѣ и 2) какія Его совершенства духовныя? Для этого, прежде всего, нужно намъ составить а) общее понятіе о Богѣ и б) рассмотреть вытекающія изъ сего понятія частныя свойства Божіи.

Общее понятіе о Богѣ.

Мы не беремъ на себя составить опредѣленіе Бога (*definitionem Dei*), это было бы неуразвильною попыткой: Безпредѣльный не можетъ быть опредѣленъ, а можемъ выразиться скромнѣе и вѣрнѣе: мы принимаемъ на себя составить общее понятіе о Богѣ (*generalem Dei conceptum*), за которымъ можетъ быть обширнѣйшее и глубочайшее постиженіе Его. Главное, общее понятіе о Богѣ, извлекаемое изъ идеи ума и наблюдений міра физическаго и нравственнаго, можетъ быть выражено такъ: Богъ есть Существо Безконечное по бытію и духовнымъ совершенствамъ, Виновникъ и Правитель міра физическаго и духовнаго.

Объясненіе сего понятія.

Въ этомъ понятіи о Богѣ соединяются три составныя понятія: понятіе о Богѣ, какъ Существо 1) безконечномъ по бытію. 2) безконечномъ по духовнымъ совершенствамъ и наконецъ 3) понятіе о Богѣ какъ Виновникъ и Правитель міра физическаго и духовнаго. Посему первымъ и общимъ характеромъ, или признакомъ природы Божественной признается „безконечность“. Безконечнымъ мы называемъ такое Существо, болѣе и выше котораго не можетъ быть другое и не можетъ быть представлено ¹⁾. Если характеръ безконечности не будетъ приписанъ Существому Высочайшему, то умъ принужденъ будетъ искать другое существо, которое было бы выше и лучше Его по бытію, превосходило бы по совершенствамъ нравственнымъ; въ такомъ случаѣ это высшее и превосходнѣйшее будетъ Божество и посему умъ обратился бы къ Нему. Признакъ безконечности имѣетъ особенное значеніе и потому, что онъ, какъ общій предикатъ, простирается на всѣ свойства и совершенства Божіи. Будемъ ли разсуждать о силѣ премудрости, святости и блаженствѣ, должны будемъ утверждать, что какъ сила, такъ и эти и другія совершенства въ Богѣ безпредѣльны. Такимъ образомъ ко всѣмъ частнымъ свойствамъ и совер-

¹⁾ Давнее и весьма точное выраженіе мыслителей: *Deus est ens optimum, maximum*, такое Существо, котораго нѣтъ выше и болѣе по бытію и силѣ и нѣтъ превосходнѣе по духовнымъ совершенствамъ.

шенствамъ, какія мы представляемъ въ Богѣ, характеръ безконечности относится, какъ общій.

Кромѣ понятія о Богѣ, какъ существѣ Безконечномъ, по бытію, въ общее понятіе о Немъ входятъ два другія, какъ о Духѣ безконечномъ, по духовнымъ совершенствамъ, и понятіе, какъ о Творцѣ и Правителѣ міра. Такое соединеніе понятій въ главномъ нераздѣльномъ понятіи о Богѣ совершенно необходимо. Если исключить изъ него понятіе, какъ о всесовершенномъ Духѣ, то останется недостойное Бога представленіе, какъ о субстанціи отрѣшенной и всемогущей, или силѣ неразумной, слѣпой, чисто фзической, превосходнѣе которой былъ бы человѣкъ, одаренный разумомъ. Нѣкоторые философы, очищая понятіе о Богѣ отъ недостойныхъ Его представленій, уклонялись въ крайность; опасаясь приписать Ему ограниченность свойствъ человѣческихъ, не желая представить Его только лучшимъ человѣка, или человѣкомъ совершеннѣйшимъ, отрицали въ Немъ всякія духовныя совершенства. Какъ недостойно было бы Бога приписывать Ему совершеннѣйшее тѣло, такъ, по ихъ ученію, будетъ не достойно приписывать Ему совершеннѣйшіе разумъ и волю, избѣгая сего, называли Его пустотою. Такъ Буддисты признавали Разумъ или Премудрость высшимъ всего сотвореннаго, Родителемъ всего, обитающимъ въ нѣдрѣ (въ странѣ) свѣта; но это такъ сказать, первоначальное проявленіе Божества, выше Его должна быть пустота (*vacuum*)—сущность высочайшая и всеобъемлющая и только. Основатель греческаго пантеизма—Ксенофанъ отрицалъ въ Богѣ все; Богъ есть ни то, ни другое, ни разумъ, ни неразумное, ни опредѣленное, ни не опредѣленное; что же Онъ такое? по мысли Ксенофана, Онъ есть *absoluta substantia*. Нѣкоторые довольствовались означеніемъ: „единое“ и только, такое единое, въ которомъ нѣтъ даже сомознанія и разума, а Умъ есть уже второе Божественное Начало. Отъ чего родилось такое понятіе? Отъ того, что, по мнѣнію древнихъ, гдѣ разумъ и самознаніе, тамъ двойство предметовъ, Опасаясь перенести на Божество такое двойство, говорили о первомъ Божественномъ Началѣ „единое“. Иные называли Его такъ: *nihilum*—ничто. Надобно впрочемъ замѣтить, что такое означеніе имѣетъ нѣкоторую справедливость въ такомъ слыслѣ: *nihi-*

lum comprehensibile—ничто изъ того, что мы постигаемъ и можемъ постигнуть. Все постигаемое нами конечно, и въ тѣхъ совершенствахъ, какія мы представляемъ, всегда есть нѣкоторое раздѣленіе, какъ бы нѣкоторыя разстоянія, а въ Богѣ не можетъ быть сего. Намъ только необходимо различать и то и другое, по ограниченности нашего разумнія, а въ Богѣ все такъ слянно, что нѣтъ различеній и раздѣленій совершенствъ отъ совершенствъ. Но по сему нельзя еще говорить, что въ Богѣ вовсе нѣтъ истиннаго разума, премудрости, святости и другихъ совершенствъ въ такой безпредѣльной степени, въ какой не можетъ обнять ихъ мысль наша. Первоначальный корень, источникъ всякаго совершенства — въ Богѣ. Что касается до выраженій, которыя можно находить и у Отцевъ Церкви, что Богъ— ни свѣтъ, ни тьма, ни разумъ, ни неразумное даже, какъ нѣкоторые говорили, ни благо, ни зло, ни сущее, ни превышесущественное (*ὑπερουσίον*), то во всѣхъ этихъ выраженіяхъ должно разумѣть ту мысль, что Богъ есть ничто изъ постигаемаго нами, что никакихъ свойствъ и признаковъ нельзя приписывать Ему въ такомъ видѣ, въ какомъ мы постигаемъ ихъ. А понимать такія смѣлыя выраженія въ смыслѣ Буддистовъ такъ, что Богъ пусть отъ всего, что Ему принадлежитъ одно только бытіе, значило бы противорѣчить вообще ученію Отцевъ Церкви о Богѣ. Силы духовныя и совершенства суть ли вѣчто несущественное, преходящее, какъ тѣло, какъ тѣлесный призракъ, или что нибудь существенное? Явленія жизни тѣлесной могутъ быть названы не имѣющими бытія истиннаго, т. е., бытія неизмѣняемаго (*ὄντως ὄν*): но силы и совершенства духовныя не таковы, онѣ запечатлѣны характеромъ вѣчности. И въ ограниченныхъ существахъ есть большій, или меньшій степенъ (*gradus*) силъ и совершенствъ, смотря потому, какъ онѣ приближаются къ *ὄντως ὄν*. Тѣлесное отстоитъ далѣе отъ истинно-существеннаго, а духовныя силы съ своими дѣйствіями и совершенствами ближе къ нему; въ нихъ болѣе и могущества, чѣмъ въ тѣлесномъ, болѣе прочности и продолжительности бытія, потому онѣ существеннѣе тѣлеснаго; называть ихъ призракомъ, тѣнями пробѣгающими было бы слишкомъ несправедливо. Если же онѣ составляютъ

нѣчто существенное даже и въ ограниченности своей, то спрашивается: откуда это существенное? дотолѣ сей вопросъ не будетъ удовлетворительно рѣшенъ, пока мы не остановимся на Существѣ совершеннѣйшимъ (ens realissimum). Иначе, когда называемъ ихъ существенными, то у владѣющаго ими а) не будетъ для нихъ первооснованія, такъ какъ онъ не имѣетъ самобытности, б) онъ будетъ превосходнѣе Виновника бытія своего. По ученію Буддистовъ и другихъ пантеистовъ, онъ заимствуетъ свое бытіе отъ абсолютной Субстанции, а духовныя его совершенства получаютъ свое начало не отъ нея; такъ онъ имѣетъ нѣчто существенное и притомъ такое, чего въ Виновникѣ бытія нѣтъ, слѣдовательно имѣетъ нѣкоторое превосходство предъ Нимъ. Дѣйствительно, если сопоставить силу физическую, всемогущую, но неразумную и существа разумныя, живущія сообразно назначенію своей природы, то послѣднія будутъ имѣть превосходство предъ такою силою. У греческихъ физическихъ философовъ встрѣчаемъ мысль, что лучшее рождается изъ худшаго, изъ ночи день, изъ мрачной силы Эрева родились частныя существа— и люди и боги. Что же отсюда выйдетъ? выйдетъ справедливая жалоба на Прометея и на гордость его, что онъ даромъ разума, которымъ отличилъ людей, поставилъ ихъ выше Зевеса; потому что разумное выше и совершеннѣе неразумнаго.

Наконецъ, если исключить изъ общаго понятія о Богѣ представленіе о Виновникѣ и Правителѣ міра, то не будемъ имѣть никакаго основанія къ объясненію бытія міра и не будемъ сознать свою зависимость отъ Бога. Итакъ необходимо и существенно соединяются въ главномъ, общемъ понятіи о Богѣ всѣ эти три представленія, какъ Существа, высочайшаго по бытію и могуществу, какъ безконечнаго по духовнымъ совершенствамъ и наконецъ, какъ Виновника и Правителя всего міра.

Раздѣленіе свойствъ и совершенствъ Божіихъ.

При разсмотрѣніи частныхъ свойствъ Божіихъ, нужно намъ объяснить и доказать въ отдѣльности 1) тѣ свойства, которыя относятся вообще къ Его отрѣшенному бытію (ad tò esse Dei absolutum) и сущности. Къ сему роду при-

надлежать: а) отрѣшенная необходимость бытія Божія, б) независимость, в) вѣчность и неизмѣняемость, г) неизмѣримость и вездѣсущіе, д) всемогущество, е) совокупность всѣхъ совершенствъ (realitatum) въ высочайшей степени, ж) простота ихъ и, такъ сказать, безразличіе (indifferentia) и, наконецъ, з) единство. За симъ нужно объяснить и доказать 2) тѣ совершенства, которыя принадлежатъ Богу, какъ Духу всесовершенному. Здѣсь должно рассмотреть: а) всевѣдніе и премудрость, б) высочайшую свободу, святость, благодать, правосудіе и в) блаженство.

Основаніе сего раздѣленія.

Руководствомъ къ такому раздѣленію свойствъ Божіихъ служить различеніе существенно принадлежащихъ намъ формъ чувственнаго воззрѣнія и категорій разума. Мы различаемъ категоріи бытія, причинной связи, качества, количества; различаемъ еще формы времени и пространства, принадлежащія чувственности. И въ Богословіи, на основаніи этихъ главныхъ, такъ сказать, устремленій разума и чувства, главныхъ вопросовъ, прирожденныхъ намъ, съ которыми мы подходимъ къ бытію существъ, располагаемъ изслѣдованія наши о свойствахъ Божіихъ. Впрочемъ, есть здѣсь нѣкоторая смѣшанность, но не предосудительная. Смѣшанность сія видна въ томъ, что къ бытію близко поставляется разсмотрѣніе формъ пространства и времени, то есть, совершенно противоположныхъ бытію Существа безпредѣльнаго. Но къ бытію относится пребываніе въ пространствѣ и времени, а не къ качествамъ и не къ количеству; потому разсмотрѣніе неизмѣримости, вездѣприсутствія, неизмѣняемости, вѣчности у насъ непосредственно слѣдуетъ за категорією бытія. именно за тѣми очертаніями, по которымъ должно представлять въ Богѣ самобытность, необходимость и независимость. Разсмотрѣніе же духовныхъ совершенствъ примѣняется къ нашему сознанію главныхъ силъ души нашей. Хорошо сказалъ Якобій: „необходимо человекъ антропоморфизировать Бога, потому что Богъ, созидая человека, еоморфизировалъ его, то есть, необходимо человекъ представляетъ Бога человекообразно, примѣняя къ Нему то, что существеннаго находитъ въ духѣ своемъ, потому что

Богъ создалъ человѣка богообразно. Какъ мы различаемъ въ себѣ три главныя силы: познанія, желанія и чувствованія: такъ, для раздѣльности понятій, различаемъ въ Богѣ всевѣдѣніе и премудрость, какъ совершенства ума, высочайшую свободу, святость и правосудіе, какъ качества воли, и безпредѣльное блаженство, какъ принадлежность чувства. Но при семъ не осмѣливаемся утверждать, что, какъ въ насъ есть раздѣльность, такъ она есть и въ Богѣ. Ибо гдѣ есть раздѣльность, тамъ есть недостатокъ; отъ того наши совершенства и раздѣляются, что они выражаются или во времени одно послѣ другаго, или по степени одно раскрывается полнѣе и могущественнѣе, чѣмъ другое; въ нашихъ совершенствахъ есть недостатокъ существеннаго. Такая отдѣльность немыслима въ томъ Существоѣ, въ которомъ полнота бытія и совершенствъ. Мы отдѣльно рассматриваемъ въ Богѣ свойства и совершенства Его только по ограниченности нашего разумѣнія и по примѣненію Силы творческой къ разнымъ видамъ творенія.

Иначе раздѣляли свойства Божіи; но эти раздѣленія не такъ основательны и удовлетворительны, какъ предположенное нами. Иные, напр., называли одни свойства, Божіи положительными, другія—отрицательными; напр., неизмѣримость, неизмѣняемость—это отрицательныя свойства, а другія—премудрость, благость, святость и т. п.—положительными. Но это не точное означеніе; въ Богѣ все положительно. Иные предлагали раздѣленіе болѣе замѣчательное, называя одни свойства покоющимися (*attributa acquiescentia*—*ἀνεπερὺχά*), другія — дѣйствующими (*attributa efficientia*—*ἐπερὺχά*): что мыслится о Богѣ, въ отрѣшенности Его существа отъ дѣйствования на міръ, то составляетъ *attributa acquiescentia*, а что представляется въ Богѣ относящимся къ тварямъ дѣйствующимъ на міръ, то составляемъ *attributa operantia*—*ἐπερὺχά*. Конечно, есть нѣкоторое основаніе для такого раздѣленія свойствъ Божіихъ, то есть, берется при семъ во вниманіе бытіе Божіе внѣ міра и потомъ дѣйствование на міръ; но это раздѣленіе заключаетъ въ себѣ значительную смѣшанность. Какъ всякое свойство, принадлежащее Богу, вѣчно въ Его Существоѣ, не привзошло въ Него съ происхожденіемъ міра, такъ и дѣйствующія

свойства Божія, если они составляют вѣчныя, неотъемлемыя принадлежности естества Божія, будутъ покоющіися. Подобно этому раздѣленіе свойствъ Божіихъ на отрѣшенныя и относительныя (*in absoluta et relativa praedicata de Deo*): отрѣшенныя то же что покоющіяся, относительныя то же, что дѣйствующія. Но главнымъ основаніемъ раздѣленія должно быть не дѣйствование Бога на міръ, а лучше это: какъ всѣ существа сотворенныя дѣлится на двѣ половины, на міръ физическій и нравственный, — общее въ томъ и другомъ бытіе; но въ физическомъ мірѣ есть бытіе, силы, жизнь, но нѣтъ разума и свободы; а въ духовномъ, кромѣ бытія, силъ, жизни—есть разумъ, свобода, сила высшихъ чувствованій, вообще духовныя совершенства; какъ эти два міра различны между собою, такъ, по пути превосходства (*per viam eminentiæ*), можно различать и въ самомъ Богѣ свойства, относящіяся къ Его отрѣшенному бытію и силѣ, и совершенства, принадлежащія Ему, какъ всесовершенному Духу. Это раздѣленіе простое.

При разсмотрѣніи каждаго изъ свойствъ и совершенствъ Божіихъ нужно неопустительно имѣть въ виду общій признакъ Божества—бесконечность, которая простирается на всѣ оныя; но при семъ надобно принимать въ подкрѣпленіе и опытное разсмотрѣніе отношенія существъ конечныхъ къ Безконечному. Первый путь аналитическій, гдѣ стоитъ только разрѣшить на частныя понятія общую идею Безконечнаго, и откроются различаемыя нами частныя свойства Божія.

I.

Первое, что намъ представляется въ бытіи Божіемъ, есть необходимость сего бытія: Богъ есть существо безусловно-необходимое.

Утверждая, что Богъ есть существо безусловно-необходимое, мы признаемъ, что Богу не возможно не быть.

Необходимость бытія Божія открывается а) изъ идеи Бога, какъ Существа Безконечнаго. Одному Безконечному свойственно, чтобы сущность и бытіе неразрывно были соединены между собою. Въ другихъ сотворенныхъ существахъ сущность и бытіе одно отъ другаго отдѣляются. Сущность каждаго изъ нихъ, понимаемая, какъ мысль объ нихъ ума

Божественнаго, прежде и выше и обширнѣе бытія; въ этомъ смыслѣ—сущность сотворенныхъ существъ вѣчна, а бытіе ихъ и начинается во времени, и для многихъ изъ нихъ прекращается. Такъ ни въ одномъ изъ конечныхъ существъ не соединено неразрывно бытіе съ сущностію, иначе сказать: всякое существо, кромѣ Бога, случайно, можетъ быть и не быть. Но въ Богѣ бытіе нераздѣльно соединено съ сущностію, не какъ частное что, но какъ общая принадлежность, обнимающая всѣ совершенства, безъ которой нельзя представить Бога существомъ совершеннѣйшимъ. Если Существо Безконечное не будетъ имѣть бытія, когда Оно будетъ существомъ, порожденнымъ умомъ нашимъ (*ens rationis*), чистымъ идеаломъ,—будетъ существомъ конечнымъ, потому что происхожденіемъ своимъ будетъ обязано конечному уму человѣческому и всецѣло обниматься имъ. Не было бы нужды входить въ такія тонкости, если бы нѣкоторые изъ философовъ не подали къ тому повода. Одни изъ нихъ опровергали Ансельмовъ онтологическій доводъ бытія Божія, въ которомъ выражается, что въ Высочайшемъ Существомъ неразрывно соединено бытіе съ сущностію, и даже наплись такіе, которые предполагали, что самое Божество есть идеаль; до этой мысли простерся Фихте въ своей системѣ трансцендентальнаго идеализма. По мнѣнію его, нельзя называть Бога субстанціей, потому что это было бы конечное. Что же такое Богъ? Это, говоритъ Фихте, высочайшій идеаль нравственнаго порядка, по которому наше я должно постоянно стремиться. Но и идеаль не могъ бы существовать, если бы не было основанія для него въ дѣйствительности. Чтобы видѣть несостоятельность понятія Фихте о Богѣ, предположимъ на время, что это идеаль. Но идеаль обязанъ своимъ происхожденіемъ духу человѣческому, порождаются нашимъ я; слѣдовательно и идеаль нравственнаго порядка есть порожденіе нашего духа, и вѣ нашего я не имѣетъ ничего соответствующаго себѣ. Но наше я не есть безконечное. Какъ ни различалъ Фихте одно отъ другаго—я недѣлимое и я дѣлимое (дѣлимое я—это дробящееся на частныя конечныя свойства и способы дѣйствованія, проявленія себя); не смотря на то недѣлимое наше я не можетъ быть названо безконечнымъ. Всякій изъ насъ началъ существовать, по-

чему Фихте не можетъ назвать нашего я безконечнымъ; слѣдовательно выражающійся изъ него идеаль нравственнаго порядка, какъ произведеніе его, какъ обнимаемый нашимъ я, не можетъ быть названъ безконечнымъ. Кромѣ сего, можетъ ли умъ успокоиться на такомъ существѣ чисто-идеальномъ? не оставитъ ли онаго и не обратится ли къ тому истинно Безконечному, которое не могло бы быть обнято умомъ, которое было бы выше его и выше всего—имѣло бы бытіе реальное, было бы не созданіемъ ограниченаго ума, а его источникомъ и началомъ? Итакъ, если по самой идеѣ Безконечнаго, неразрывно соединена въ Немъ сущность съ бытіемъ: то предметъ идеи—Богъ не можетъ не существовать, посему Онъ есть существо безусловно-необходимое. Отрѣшенная необходимость существа Божія доказывается б) изъ разсмотрѣнія бытія случайнаго. Нѣтъ нужды говорить о случайномъ бытіи цѣлаго міра, довольно взять въ разсмотрѣніе случайное бытіе одного нашего я, и, по указанію сознанія, увидѣть свою случайность, признать свое бытіе начавшимся и поддерживающимся не самимъ собою. Возьмемъ ли физическую или духовную нашу жизнь: для той и другой необходимы подкрѣпленія отъ внѣ. Физическая жизнь наша безпрестанно нуждается въ питіи и пищѣ, защитѣ отъ внѣшнихъ разрушительныхъ дѣйствій, и въ каждое мгновеніе поддерживается вдыханіемъ воздуха. Точно также высшая, духовная наша жизнь зависитъ отъ внѣшнихъ предметовъ. Если разберемъ ее по составнымъ частямъ, то есть, познанія, хотѣнія, или чувствованія,—вездѣ увидимъ зависимость. Для познанія нуженъ опытъ, то есть, дѣйствованіе на насъ внѣшнихъ предметовъ; безъ внѣшнихъ возбужденій не раскрылось бы то, что въ насъ есть; высшая наша духовная жизнь не имѣетъ той самостоятельности, чтобы могла только изъ себя развиваться и держаться собою. Далѣе, бытіе наше колеблется, такъ сказать, между бытіемъ и небытіемъ. Въ каждый участокъ времени мы выражаемъ нѣчто свойственное намъ, къ чему есть основаніе въ нашей сущности; но многого изъ возможнаго, къ чему также есть основаніе въ сущности нашей, мы не выражаемъ; въ слѣдующій часъ раскрываемъ нѣчто новое, и такъ безпрестанно переходимъ изъ одного состоянія въ

другое, теряемъ прежнее, приобретаемъ новое, и никогда не можемъ похвалиться, что вполне выразили въ жизни все, что содержится въ сущности души нашей. Но ежели бы что и случилось, сущность моя имѣть въ себѣ не всѣ виды бытія. Бытіе мое не можетъ ни начаться само собою, ни продолжаться, если не будетъ держаться на бытіи твердомъ и полномъ, которое свободно отъ всякаго недостатка. Если, обращаясь къ вторичнымъ причинамъ, стали бы говорить: мое бытіе началось и поддерживается дѣйствіемъ вторичныхъ причинъ, то при семъ опять нужно будетъ спрашивать: чѣмъ держатся эти вторичныя причины? И дотолѣ вопросъ сей не будетъ рѣшенъ согласно съ закономъ достаточной причины, пока не остановимся на бытіи независящемъ, держащемся самимъ собою, полномъ. Итакъ, если есть бытіе случайное (а я вижу его въ себѣ и въ существахъ окружающихъ меня): то не можетъ не быть безусловно-необходимое бытіе, какъ основаніе и достаточная причина случайнаго бытія. Но какъ никакое конечное существо не обладаетъ бытіемъ безусловно-необходимымъ, посему оно есть свойство только Существа Безконечнаго, или, что то же свойство одного Божества.

2) Другое свойство бытія Божія состоитъ въ томъ, что „Богъ есть существо безусловно-независящее“, то есть, Богъ въ бытіи и дѣйствованіи своемъ не стѣсняется другою какою либо внѣшнею субстанціей, или силой, не имѣетъ нужды ни въ какомъ другомъ существѣ, но имѣетъ бытіе и жизнь свою отъ себя, чрезъ себя и для себя, иначе сказать, Онъ есть безусловная причина (*ens a se*), безусловная субстанція (*ens per se*), безусловная цѣль (*ens propter se*).

Безусловная независимость бытія Божія открывается а) изъ идеи о Безконечномъ. Зависящее существо не можетъ быть безконечнымъ; потому что оно, какъ имѣющее бытіе отъ другаго, въ самомъ уже началѣ своего бытія ограничивается стороннею мощію, и, въ продолженіе его, какъ держащееся не своею, но силою другаго существа, въ каждое мгновеніе ограничивается вліяніемъ его, наконецъ, какъ не имѣющее въ самомъ себѣ достожелаемаго блага, имѣетъ нужду въ нѣкоторомъ достожелаемомъ предметѣ, который находится не въ немъ самомъ, а въ другомъ существѣ, для

котораго (propter quod) оно существуетъ. Но нельзя сказать сего о Безконечномъ. Очевидно, что Безконечное Существо, или Богъ, есть существо безусловно-независящее и самодовольное...

б) Независимость бытія Божія открывается изъ разсмотрѣнія зависимости причинъ конечныхъ. Все существующее должно имѣть достаточную причину бытія своего; дѣйствія предполагаютъ для себя причину, явленія—субстанцію, субстанціи конечныя — субстанцію независящую. Но полной и достаточной причины бытія существъ нѣтъ во вселенной; всякая конечная причина есть частію причина, частію произведеніе другой причины; каждое конечное существо происходитъ отъ другаго и поддерживается другимъ, ограничивается, стѣсняется. Пока мы не выходимъ изъ ряда конечныхъ причинъ, не видимъ первооснованія, не находимъ достаточной причины бытія, — дотолѣ цѣлый рядъ существъ долженъ представляться держащимся ни на чемъ. Въ силу закона достаточной причины надобно выйти изъ ряда причинъ зависящихъ и, наконецъ, признать первооснованіемъ ихъ такую Субстанцію безусловную, которая сама не зависитъ отъ другой какой либо причины и субстанціи. И это есть Богъ — Существо премирное.

Примѣчаніе 1. То не подлежитъ сомнѣнію, что никакая конечная субстанція не можетъ быть названа безусловною причиною себя и другихъ, каждая изъ нихъ имѣетъ нужду въ поддержаніи отънѣ. Но не могутъ ли нравственные существа быть послѣднею цѣлію для себя? Въ нравственной философіи говорится: обращайся съ человѣкомъ, какъ съ цѣлію въ себѣ; persona est per se finis, вещи — средства, а лица—цѣли. Такъ нельзя ли сказать, что нравственные существа суть сами для себя цѣли? Когда утверждается, что нравственное совершенство существъ разумныхъ должно быть само по себѣ цѣлію: то вмѣстѣ съ симъ, хотя не явно, но *implicite* предполагается мысль о высшей цѣли человѣка, стремящагося къ нравственному совершенству. Первообразъ нравственнаго совершенства, а слѣдовательно и цѣль его заключается не въ немъ самомъ, а во Всесовершенномъ; только по мѣрѣ приближенія къ Нему человекъ усовершенствуется. Такъ нельзя сказать, чтобы человекъ самъ для себя

былъ послѣднею, безусловною цѣлю (*absolutus finis*). Быть отрѣшенной цѣлю для себя свойственно единому Богу.

Примѣчаніе 2. Съ понятіемъ о безусловной необходимости Божіей согласны тѣ наименованія, въ которыхъ Богъ называется существомъ въ себѣ (*ens in se*), просто *сый*—*ó űv* (Апок. 1, 4, 8), *Азъ есмь сый* (Исх. 3, 4) — древнее означеніе этого свойства Божія, выраженное Моусеемъ, но извѣстное еще до него и открытое самимъ Богомъ. Наименованіе Бога: *ó űv*—*сый*, особенно любилъ Платонъ и чаще другихъ употреблялъ его въ своихъ философскихъ разсужденіяхъ.

Если извѣстно намъ бытіе какого нибудь существа, то мы обыкновенно спрашиваемъ: *когда* и *идь* существуетъ бытіе, нами представляемое? Прилагая сія вопросы къ идеѣ о Бесконечномъ, мы открываемъ, что представленія времени и пространства несомѣстны съ этою идеею. По отношенію ко времени мы утверждаемъ, что Богъ 3) *въчѣнъ и неизмѣняемъ*.

Приписывая Богу вѣчность, мы утверждаемъ, что муЕ принадлежитъ полное бытіе и жизнь, которая никогда не начиналась и не окончится, которая выражается въ дѣйствованіи непрерывномъ, всегда себѣ равномъ, безъ всякаго возрастанія или уменьшенія, безъ всякой преемственности или перемѣны.

До понятія вѣчности, которую приписываемъ Богу, доходимъ мы путемъ отрицанія (*via negationis*), то есть, отдѣляя отъ идеи Бесконечнаго всѣ опредѣленія и ограниченія, соединенныя со временемъ. Не смотря на то, что понятіе въ самой истинѣ есть понятіе положительное, а понятіе времени, какъ ограниченія силъ, какъ предѣла ихъ бытія—отрицательное. По антологическимъ понятіямъ, ограниченіе, или предѣлъ есть отрицаніе или недостатокъ дальнѣйшей существенности. Такъ хотя понятіе вѣчности образуется путемъ отрицанія, но отрицая (ограниченность), мы утверждаемъ, по силѣ этого положенія: *negatio negationis est affirmatio*, то есть, отрицаніе отрицанія есть утвержденіе.

Свойство вѣчности выводится изъ идеи Бесконечнаго. Принадлежности времени: начало, конецъ, преемственность, какъ ограниченія, противорѣчатъ существенному характеру

Безконечнаго. Время есть внутреннее ограниченіе (какъ пространство есть виѣшнее ограниченіе, внутренне соединенное (*intime adhaerens limitatio*), стѣсненіе, такъ сказать, сила, по которому онѣ не могутъ вдругъ полно выразить свою сущность, но выражаютъ ее мало-по-малу. И преемственность, какъ принадлежность времени, есть также ограниченіе (*limes*). Гдѣ есть преемственность, тамъ есть переходъ изъ бывшаго состоянія въ новое, въ которомъ раскрывается что либо такое, чего не было прежде; когда же не было этого въ прежнемъ состояніи существа, то это уже недостатокъ существеннаго (*defectus realitatis*). Одному Богу свойственно отъ вѣка имѣть все, что возможно имѣть. Ограниченныя существа отличаются отъ Безконечнаго тѣмъ, что они не имѣютъ отъ вѣка того, что могли бы имѣть по своей сущности, потому время жизни ихъ и дѣлится на части: въ одно время выражается то, въ другое—иное что нибудь такое, чего прежде не было; а существо, въ которомъ нѣтъ всего того, что могло бы быть, нельзя назвать Безконечнымъ, въ немъ нѣтъ полноты бытія, въ немъ *limes, defectus realitatis*. Далѣе, какъ само собою понятно, начало и конецъ бытія составляютъ предѣлы, ограниченія. Кто имѣетъ начало, тотъ не можетъ имѣть своего бытія отъ себя: иначе онъ вмѣстѣ и существовалъ бы и не существовалъ бы, существовалъ бы, какъ причина себя, не существовалъ бы, какъ существо, получившее начало жизни отъ другаго. Такое существо не можетъ быть необходимымъ, потому что бытіе никогда не отдѣльно отъ необходимаго существа. Равнымъ образомъ что имѣетъ конецъ, то не есть уже существо необходимое; необходимое существо, по самому понятію своему, не можетъ не быть. Но какъ Богъ есть существо безконечное, необходимое и отъ самого себя (*ens a se*): то онъ не имѣетъ ни начала, ни конца, ни преемственности и потому вѣченъ.

Неизмѣняемость, какъ свойство Божіе, есть частное раскрытіе, или видовое понятіе вѣчности. Можемъ разсматривать понятіе вѣчности по тремъ моментамъ: по началу, продолженію и концу; такъ какъ вещи, во времени существующія, раскрываются по сямъ тремъ моментамъ. Что начало, продолжаетъ, можетъ прекратить бытіе, то временно; на-

противъ, что не имѣеть начала бытія, въ продолженіи его не возрастаетъ, не приобрѣтаетъ ничега новаго, слѣдовательно не измѣняется, и что никогда не окончится. то вѣчно. Среднее между началомъ и концемъ бытія понятіе неизмѣняемости вытекаетъ изъ перваго понятія безконечности. Представлятъ Бога измѣняющимся значило бы вводить въ жизнь Его безпрестанное пачатіе. При каждой перемѣнѣ, при каждомъ новомъ раскрытіи начиналось бы нѣчто такое, чего не было прежде; это значило бы въ понятіе вѣчности вводить начало частныхъ возрастаній. Такъ Вѣчный, не имѣющій ни начала, ни конца бытія своего и въ продолженіе его не возрастающій, не умаляющійся, иначе сказать, не имѣющій перемѣнъ, есть Существо неизмѣняемое.

Вѣчность бытія Божія открывається и изъ разсмотрѣнія бытія временнаго. Время существуетъ, какъ законъ, ограничивающій бытіе и жизнь, или дѣятельность всѣхъ сотворенныхъ существъ; слѣдовательно оно должно имѣть достаточное для себя основаніе. Но сего основанія нѣтъ ни въ вещахъ временныхъ, ни въ самомъ времени. Нѣтъ въ вещахъ временныхъ; потому что онѣ сами обнимаются и ограничиваются временемъ. Ни въ самомъ времени: потому что время не безкопечно. Если бы оно было такимъ, оно было бы яридомъ безконечнымъ, состоящимъ изъ дѣйствій и состояній конечныхъ, или цѣлымъ безкопечнымъ, составленнымъ изъ конечныхъ частей; а такой рядъ, или цѣлое заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Это же видно и изъ того, что время не есть какое нибудь самостоятельное существо; оно не есть субстанція, а законъ, ограниченіе. Но для закона необходимъ законодатель, для ограниченія—налагающій оное. Итакъ время обязано происхожденіемъ своимъ тому Существу, которое само выше ограниченій времени, которое посему вѣчно.

На вопросъ: гдѣ существуетъ Богъ? отвѣчаемъ, что идея о Богѣ отрицаетъ всѣ понятія о пространствѣ, мѣстѣ, фигурѣ, измѣреніи, величинѣ, какъ понятія объ ограниченіяхъ внѣшнихъ. Итакъ полагаемъ 4, что Богъ *безтѣлесенъ, неизмѣримъ и вездѣсущъ*,

Подъ этими свойствами разумѣемъ а), что Бога нельзя видѣть никакимъ изъ внѣшнихъ чувствъ, Онъ не матеріаленъ

(*nulla materiae mole gravatur*), не имѣтъ никакого очертанія, или фигуры, но есть Сила совершенно сосредоточенная въ себѣ (*unita sibi*) и недѣлимая, которая б) не заключена ни въ какомъ мѣстѣ и содержитъ всѣ мѣста, составляющія для нея какъ бы единый пунктъ, которая обвиняетъ, исполняетъ, проникаетъ и движетъ все, такъ впрочемъ, что сама не движется, не смѣшивается ни съ чѣмъ конечнымъ и не растягивается по разнымъ предметамъ.

Между понятіями—неизмѣримость и вездѣприсутствіе—есть относительная разность. Незмѣримостью называется такое свойство Божіе, которое,—существовалъ ли бы міръ, или не существовалъ бы,—выражаетъ то, что Богъ не ограничивается пространствомъ. Вездѣприсутствіе принадлежитъ Богу собственно по отношенію къ міру физическому и нравственному; въ томъ и другомъ нѣтъ ни одного мѣста, ни одного существа, и во всякомъ существѣ нѣтъ никакого малѣйшаго, такъ сказать, частнаго состоянія и дѣйствія силъ, гдѣ бы Богъ не присутствовалъ.

Очевидно а) что всѣ принадлежности пространства, то есть: мѣсто, матерія, фигура, измѣреніе, движеніе, раздѣленіе, необходимо должны вводить ограниченіе въ Божественную субстанцію и потому уничтожить безпредѣльность ея. Итакъ изъ идеи о Богѣ, какъ Существомъ Безконечномъ, выводится понятіе о Его невещественности, неизмѣрности и вездѣприсутствіи.

б) Въ частности доказательство Божественнаго вездѣприсутствія находимъ у Григорія Нисскаго, заимствованное изъ самаго понятія бытія и сохраненія вещей. „Кто будетъ столько безуменъ, говоритъ онъ, чтобы, рассматривая вселенную, не убѣдился, что есть въ ней Божество (*τὸ Θεῖον*), что Оно содержитъ ее, обитаетъ въ ней? Ибо все зависитъ отъ истинно Сущаго, и ничто не могло бы держаться въ бытіи, если бы не держалось истинно Сущимъ. Но истинно Сущее, какъ такое, есть не другое что, какъ природа Божественная. Такимъ образомъ самое существованіе (*permanentia*) вещей убѣждаетъ насъ, что во всемъ существующемъ находится Божественная природа, и одному только Богу свойственно проходить (проникать) все и во всей природѣ вещей, по всѣмъ ея частямъ, быть распростертымъ“. Встрѣ-

чающіяся у Отцевъ Церкви выраженія: проходить, проникать, повсюду распростертымъ быть, надобно принимать за выраженія несобственныя, а переносныя. ¹⁾ Опасно былобы употреблять оныя, если разумѣть чувственно, представлять Бога тончайшею какою нибудь стихіей, которая проникаетъ болѣе грубыя тѣла. Но если устранены будутъ такія представленія, то какъ иначе выразить истинное понятіе о вездѣприсутствіи Божіемъ? Если не представлять Бога вездѣприсущимъ, то надобно будетъ отдѣлить мѣста, или части изъ всеобщаго пространства, гдѣ нѣтъ Бога. Тогда положень будетъ предѣлъ бытію и силѣ Его, точно также, какъ въ чувственныхъ тѣлахъ непроницаемость одного изъ нихъ препятствуетъ другому занимать одно и то же мѣсто; тѣло, по своей непроницаемости, не впускающее другое на свое мѣсто, полагаетъ сему послѣднему границу. Подобное ограниченіе мы ввели бы и въ существо Божіе, если бы усомнились въ вездѣприсутствіи его. Но въ существѣ Божіемъ это соединеніе противоположностей дивное: Богъ не заключенъ ни въ какомъ мѣстѣ и не исключенъ ни изъ какого:—*вездѣ* и *нигдѣ*: нигдѣ, какъ не заключенный, и вездѣ, какъ вседѣйствующій, всеохраняющій, вседержавящій! Святый Григорій Богословъ въ сильныхъ выраженіяхъ объясняетъ вездѣприсутствіе Божіе: „Богъ внутри всѣхъ вещей, внѣ и выше и ниже всѣхъ вещей. Онъ выше всѣхъ вещей, какъ Владыка всего, ниже всѣхъ вещей, какъ носящій все, внѣ всего по своему величію; Онъ внутри всѣхъ вещей не по протяженію матеріальному, но по простотѣ своего существа, то есть, во всякой части міра всецѣлъ. Какъ Правитель міра, Онъ выше всѣхъ существъ; какъ основаніе, опора міра, Онъ ниже всего; какъ всеобъемлющій, Онъ внѣ всего; какъ всепроникающій, Онъ внутри всего,—не такъ, чтобы одна часть была выше, другая ниже существъ, одна часть

¹⁾ Блаж. Августинъ, до своего обращенія въ христіанство, думалъ представить себѣ Бога въ видѣ безмѣрнаго океана, который наполняетъ все водою, проникаетъ, а міръ—въ видѣ губки, плавающей въ водѣ, которая проникаетъ во всѣ ея поры. Но такое представленіе отношенія Бога къ міру блаж. Августинъ въ послѣдствіи времени самъ нашелъ слишкомъ чувственнымъ и отказался отъ его.

внутри, другая внѣ вещей, нѣтъ, Онъ повсюду всецѣль. Онъ носитель вещей и вмѣстѣ обладатель; обладая всѣмъ, носитъ все и, нося все, обладаетъ всѣмъ; проникая все, окружаетъ все. Онъ носитъ все, ниже всего, безъ всякаго труда, проникаетъ все, внутри вещей, не стягиваясь, не сокращаясь; Онъ окружаетъ все, будучи внѣ всего, не растягиваясь, не расширяясь; Онъ выше всего и ниже всего, не будучи привязанъ къ какому нибудь мѣсту; Онъ весь безъ протяженія, простирается безъ сокращенія, или стягиванія“.

Спрашиваютъ: по сущности ли Богъ всецѣль, или только по нѣкоторымъ своимъ дѣйствіямъ? Если съ утонченностію различить всецѣльство по сущности и по дѣйствіямъ: то слѣдовало бы отдѣлить въ Богѣ дѣйствія отъ сущности, представить себѣ, что могутъ быть у Него такія дѣйствія, гдѣ вѣтъ сущности, и потому сущность Божія подчинилась бы ограниченіямъ пространства; всецѣльскими были бы одни только дѣйствія. Но въ Богѣ не можетъ быть такихъ отдѣленій; гдѣ дѣйствія Его, тамъ и Онъ самъ своею сущностію. И для сотворенныхъ существъ не много случаевъ, гдѣ дѣйствующая причина отдѣляется отъ своего дѣйствія; такъ напр. представляютъ повелѣніе Государя: онъ самъ лично пребываетъ въ столицѣ, а повелѣніе его распространяется повсюду и исполняется въ его отсутствіе. Но этотъ примѣръ указываетъ на то, что личность земныхъ владыкъ ограничена опредѣленнымъ мѣстомъ, тогда какъ повелѣнія ихъ далеко распространяются въ государствѣ. Но такое ограниченіе не можетъ принадлежать Богу.

Еще спрашиваютъ: какъ представить присутствіе Божіе въ томъ, что въ мірѣ противно совершенствамъ Божіимъ? Такъ въ нравственномъ мірѣ злѣдѣйскіе замыслы и дѣйствія совершенно противоположны Божіимъ свойствамъ; какъ представить, чтобы Богъ былъ присутственъ и при такихъ дѣйствіяхъ? Не нужно ли допустить, что злая воля, какъ, бы строитъ такіе тайные углы, которые исключаютъ присутствіе Божіе? Нѣтъ, и при самыхъ мрачныхъ замыслахъ и дѣйствіяхъ злѣдѣевъ Богъ присутствуетъ, какъ Сохранитель, какъ Судія, какъ все назирающій. Та самая сила свободы, которою порочные придумываютъ и исполняютъ свои злѣдѣйскіе за-

мысли, сама собою не можетъ существовать ни на одно мгновеніе, имѣетъ нужду въ непрестанномъ поддержаніи всеохраняющей, вседержащей силы. Если бы Богъ отвлекъ свою силу отъ какого-либо существа или его силы, то онѣ тотчасъ разрушились бы, обратились бы въ ничтожество. Итакъ Богъ въ порочныхъ дѣйствіяхъ присутствуетъ, какъ Сохранитель жизни порочнаго человѣка и въ частности той силы его, которую онъ дѣйствуетъ ко злу, далѣе, присутствуетъ, какъ всевидящій и Судія. У Псалмопѣвца читаемъ: „аще сниду во адъ, Ты тамо еси“,—вотъ мѣсто, въ которомъ, сильнѣйшимъ образомъ раскрывается и физическое и нравственное зло. Учители Церкви объясняютъ сіе такъ: „во адѣ еси, яко отмщеній Господь“, т. е., какъ Судія. Слѣдовательно ни въ физическомъ, ни въ нравственномъ мірѣ нельзя представить ни одного мѣста, ни одного дѣйствія, или состоянія, гдѣ бы Богъ не присутствовалъ.

Когда Богъ вездѣсущъ и независимъ, то мы легко убѣждаемся, что Онъ 5) *всемогущъ*.

Подъ всемогуществомъ мы разумѣемъ безпредѣльную силу приводить въ бытіе, что Богъ ни захочетъ, такъ что никакая сторонняя сила не можетъ удержать или стѣснить Его дѣйствованіе.

Всемогущество Божіе доказывается *a priori* и *a posteriori*. Изъ разсмотрѣнія дѣлъ Божіихъ открывается величайшая сила Божія, а по идеѣ о Безконечномъ сила сія возвышается въ безпредѣльную степень.

Обращая вниманіе на устройство міра, мы видимъ, что въ немъ дѣйствуютъ безчисленные, весьма могущественныя силы. Ограниченныя силы не могли привести сами себя въ бытіе, и однако онѣ существуютъ и дѣйствуютъ; въ дѣйствіяхъ ихъ поддерживается связь и порядокъ. Этотъ порядокъ безъ Высочайшей силы, вводящей единство въ дѣйствіе всѣхъ силъ, былъ бы необъяснимъ; потому что въ нихъ видимъ множество противоположностей, какъ замѣтилъ это Іоаннъ Дамаскинъ. „Въ физическомъ мірѣ, говоритъ онъ, противоположныя стихіи связаны въ одно цѣлое; огонь и вода—стихіи противоположныя, хотя и разрушительно дѣйствуютъ одна противъ другой, но не разрушаютъ другъ друга“. Недѣлимыя существа физическаго міра разрушаются,

но роды и виды не прекращаются, изъ разрушенія возникаетъ жизнь, изъ гнѣенія -- возрастаніе (изъ согнившаго съмени новое растеніе). Какъ ни повсемѣстна разрушительная сила смерти, но она не можетъ преодолѣть жизни. Въ мірѣ есть мудрое возстановленіе (*compensatio*), такъ что когда истребляются недѣлимыя, истребленное вновь вознаграждается нарожденіемъ существъ въ большемъ противъ прежняго числѣ. Частнымъ примѣромъ сего могутъ служить явленія, бывающія послѣ заразы: послѣ истребленія народа язвою, въ слѣдующіе годы нараждается гораздо болѣе людей, чѣмъ въ прежніе. Кромѣ разрушенія недѣлимыхъ существъ видимъ въ мірѣ много частныхъ отступленій отъ порядка, и однако они не могли и не могутъ разстроить его. Укажемъ на одинъ болѣе общій примѣръ такихъ разстройствъ: въ путяхъ свѣтилъ небесныхъ отъ взаимнаго притяженія планетъ происходятъ, такъ называемыя, абераціи, нѣкоторыя легкія уклоненія и замедленія времени, не совсѣмъ согласныя съ общимъ притяженіемъ планетъ къ центральному ихъ тѣлу; отъ того солнечныя годы не бываютъ совершенно округленными и уравненными изъ секунды въ секунду, а бываютъ и короче и длиннѣе. Но эти малыя и частныя абераціи въ путяхъ планетъ въ послѣдующее время уравниваются, замедленіе—ускореніемъ, ускореніе—замедленіемъ, такъ что въ общей сложности нѣсколькихъ десятилѣтій опять выходятъ тѣ же круглыя и ровныя періоды движеній, которые опредѣлены отъ начала міра. Итакъ постоянное возстановленіе порядка, при противодѣйствіи противоположныхъ силъ и стихій, ясно указываетъ намъ па дѣйствіе въ мірѣ Высшей силы, которая самыя уклоненія вводитъ въ порядокъ и не даетъ разрушительной силѣ расширяться далѣ короткихъ предѣловъ, предписанныхъ ей, вознаграждаетъ истребленіе возрастаніемъ, уклоненія отъ порядка возстановленіемъ его. Если бы не было Высочайшей силы, приводящей все въ порядокъ: то противодѣйствіе конечныхъ силъ, изъ которыхъ каждая не имѣетъ полномостія надъ другими, простиралось бы все далѣе и далѣе и начавшееся разрушеніе могло бы окончиться прекращеніемъ какихъ нибудь родовъ и видовъ существъ, но этого нѣтъ въ природѣ. Единство порядка въ движеніяхъ частей міра

должно происходить отъ одной Высочайшей силы. Если взять также матерію и форму, опять двѣ противоположности въ природѣ. Форма—составъ законовъ, по которымъ въ разнообразіи поддерживается единство и постоянно возобновляется соединеніе матеріи въ опредѣленные роды и виды. Матерія, по представленію древнихъ, есть нѣчто неопредѣленное, противящееся формѣ; Платонъ въ матеріи находилъ какое-то влеченіе къ дезорганизаціи (разложенію). Связываніе себя существенно не принадлежитъ матеріи, ей принадлежитъ недѣятельность (*vis inertiae*). Какъ первоначальное ея состояніе (въ первыя мгновенія созданія до образованія сложныхъ тѣлъ) было разъединенное, безъ многосложныхъ сочетаній: такъ и въ продолженіе бытія міра остается въ ней влеченіе къ разъединенію, къ разрушенію соединеннаго, какъ будто, она не охотно подчиняется формѣ и хочетъ возвратиться въ хаотическое состояніе. Доказательствомъ сего служатъ разложенія тѣлъ. Не смотря на то всегда налагается на матерію печать формы; даже послѣ разложеній матеріальныхъ вещей немедленно слѣдуютъ новыя соединенія, и при семъ соблюдаются тѣ же законы, по которымъ они совершались за сто, за тысячу лѣтъ. Имѣть въ себѣ и отъ себя предрасположеніе къ связыванію себя формою не составляетъ принадлежности матеріи. Здѣсь ни къ чему не послужило бы предположеніе посредствующихъ существъ, принимаемое напр. въ политеизмѣ, то есть, предположеніе того, что порядокъ, сохраненіе родовъ, видовъ и законовъ, по которымъ живутъ существа, зависитъ отъ духовъ, управляющихъ міромъ, или, по мнѣнію нѣкоторыхъ, отъ владычествующаго надъ сими духами Диміурга, который не есть еще первоначальное существо. При такомъ предположеніи слѣдуетъ спросить: откуда эти многія духовныя существа имѣютъ силу сохранять въ бытіи и порядкѣ не только себя, но и матерію и міръ? Вопросъ сей дотолѣ не разрѣшится удовлетворительно, пока не признаемъ необходимымъ дѣйствованія въ мірѣ Единаго Всесодержающаго, Всемогущаго. Частей міра неисчислимое множество, посему и правителей—духовъ должно бы быть безчисленное множество. Какимъ бы образомъ они согласились приводить въ стройное движеніе всѣ безчисленныя части міра? Пусть у каждаго свѣ-

тила (согласимся на время съ гипотезою политеизма) будетъ свой хранитель и правитель духовный: какъ же бы эти безчисленно - многіе духовные движители сохраняли одинъ порядокъ? Каждая изъ огромныхъ частей міра, напр. изъ тѣлъ небесныхъ, постоянно, въ теченіе многихъ тысячелѣтій соблюдаетъ свой кругъ. Но если бы было множество независящихъ движителей и правителей, то какъ произошло бы постоянное согласіе въ движеніи и управленіи всѣхъ частей міра, какое дѣйствительно усматриваемъ? Такъ разсмотрѣніе міра приводитъ насъ къ убѣжденію, что Величайшая сила все содержитъ въ единствѣ, связи и порядкѣ. Когда прилагаемъ эту силу къ идеѣ о Безконечномъ, то возводимъ ее въ степень безконечную. Такъ какъ въ Богѣ все безконечно, далѣе, такъ какъ Онъ отрѣшенно независимъ и не исключается ни изъ какого мѣста: то, очевидно, могущество Его безконечно и не можетъ быть ограничено никакою стороннею силою. Потому все и сохраняется въ бытіи, что держится силою, въ которой полнота бытія. Если бы эта сила, такъ сказать, отвлекла себя отъ вещей ограниченныхъ: то въ то же мгновеніе онѣ обратились бы въ ничто.

По разсмотрѣніи образа бытія Божія, раждается далѣе вопросъ: какими качествами и совершенствами оно наполнено? Что непосредственно вытекаетъ изъ идеи о Безконечномъ и вообще что можно сказать о совершенствахъ Божіихъ, можно выразить въ этомъ положеніи: б) Богъ есть существо *всесовершенное* (*realissimum*), *безконечно-совершенное*.

Подъ понятіемъ Существа совершеннѣйшаго (*Ens realissimum*) мы разумѣмъ такое Существо, которому принадлежатъ въ высочайшей и безконечной степени всѣ существенности (*realitates*), безъ всякаго ограниченія и несовершенства.

Всѣ тѣ существенности или совершенства, начатки которыхъ сообщены сотвореннымъ существамъ, могутъ и должны быть усвоены природѣ Божественной, если только можно отдѣлить отъ нихъ всякое ограниченіе. Разсматривая существа ограниченные, мы видимъ, что въ нихъ есть существенности (*realitates*), есть совершенства (*perfectiones*). Но ни въ какомъ изъ нихъ нѣтъ совершенно полныхъ и чистыхъ

существенностей. Во всѣхъ существахъ міра есть примѣсь ограниченности, недостатки, во многихъ примѣсь зла къ добру. Во всѣхъ ограниченныхъ существахъ бытіе связано съ небытіемъ, потому они сами собою не могутъ поддерживать своего бытія; какъ они извлечены изъ ничтожества въ бытіе, такъ имѣютъ возможность возвратиться въ ничто. Въ частныхъ ихъ дѣйствіяхъ непрестанно выражаются неполнота, недостатки, что видно изъ ихъ переменчивости, или перехода изъ состоянія въ состояніе. И превосходнѣйшія изъ ограниченныхъ существъ не останавливаются на одной степени развитія, тѣмъ не менѣе не достигаютъ до полноты того совершенства, какое возможно имъ по сущности. Что возможно для нихъ по сущности, выражаютъ въ жизни своей преемственно одно за другимъ, возрастаютъ въ силѣ, вѣдѣніи и совершенствахъ воли. Эта переменчивость, сопровождающаяся переходами изъ состоянія въ состояніе, показываетъ недохождение до всего того, что возможно по ихъ сущности, иначе сказать, недостатки (*defectus*). Такимъ образомъ положительное съ отрицательнымъ, существенное съ небытіемъ, совершенное съ недостатками связано во всѣхъ ограниченныхъ существахъ, не исключая чистѣйшихъ и превосходнѣйшихъ. А во многихъ существахъ добро соединено со зломъ. Впрочемъ, недостатки, уклоненія, отрицанія тамъ только могутъ быть, гдѣ предшествуетъ положительное и совершенное. Откуда же ограниченные существа имѣютъ свои существенности и совершенства? Конечно, отъ Все-совершеннаго, въ которомъ нѣтъ никакихъ недостатковъ. Если они получаютъ бытіе свое отъ Самосуцаго: то всѣ качества, силы, совершенства, которыми наполняется бытіе ихъ, должны заимствовать отъ Него же. Но древніе говорили: *nemo dat, quod non habet*. *Насаждей ухо, не слышитъ ли? или создавый око, не смотрятъ ли?* (Псал. 93, 9). Итакъ справедливо мы приписываемъ Богу всѣ тѣ совершенства, отъ которыхъ можно отдѣлить ограниченія и несовершенства. Это путь *eminentiæ*. Выраженіе его можно находить у Премудраго: *ихже аще убо красотю услаждающеся, сія боги возмнѣша*, говоритъ онъ о язычникахъ, *да увѣдятъ, колико сихъ Валдыка есть лучшій: красоты бо Родоначалникъ созда я. Аще же ситъ и дѣйствию удиви-*

шася, да уразумють отъ нихъ, koliko сотворивый сія сильнѣйшій есть: отъ величества бо красоты созданный сравнительно Рододплатель ихъ познавается (Прем. Сол. 13, 3 — 5).

По идеѣ о Безконечномъ мы должны приписать Богу не только всѣ тѣ совершенства, которыя отражаются въ существахъ міра и извѣстныя намъ, но и другія неисчислимыя, совсѣмъ невѣдомыя намъ. Иначе мы стали бы измѣрять полноту природы Божественной ограничекою мѣрою нашего опытнаго познанія. Разсуждая о совокупности совершенствъ Божіихъ, мы должны признать, что они какъ по числу, такъ и по высотѣ (excellētia), безконечно превышаютъ не только нашъ разумъ, ограниченный слишкомъ тѣсными предѣлами, но и разумъ, превосходнѣйшихъ сотворенныхъ существъ

Примѣчаніе. Спрашиваютъ: если всѣ сущности должно приписывать природѣ Божественной, то не принадлежатъ ли ей также качества матеріи, или нравственное зло? По пути восхожденія отъ конечныхъ совершенствъ къ Безконечному мы должны приписывать Богу только то, что совершенно, можетъ быть отрѣшено отъ всякаго недостатка и ограниченія. Но когда мы стали бы приписывать Ему что нибудь матеріальное: то необходимо ввели бы ограниченіе въ Его природу. Какую бы тончайшую матерію мы ни представили себѣ: она внѣ или далѣе пространства не можетъ быть, заключена въ немъ, обнимается имъ, слѣдовательно ограничивается, потому не можетъ быть совмѣстна съ понятіемъ о Безпредѣльномъ. Матерія, хотя и не можетъ быть названа зломъ, но, по отношенію къ силамъ духовнымъ, есть нѣчто недостаточное и отрицательное, иначе сказать, ограниченное; ею задерживаются, останавливаются духовныя силы въ своемъ дѣйствіи. Впрочемъ и одно подчиненіе матеріальнаго пространственнымъ ограниченіямъ достаточно показываетъ, что матеріальное не свойственно Безконечному. Мы находимъ въ Откровеніи и у богомудрыхъ мужей выраженіе: „Богъ есть свѣтъ“; не это ли прототипъ міра матеріальнаго и его основаніе, — какой-то чистѣйшій, безпредѣльный свѣтъ Божества, который названъ у Зердуста purissima lux? Но сего выраженія: „Богъ есть свѣтъ“, нельзя понимать въ собственномъ смыслѣ. Если представить сей свѣтъ несравненно сіятельнѣйшимъ, чѣмъ обыкновенный

матеріальний свѣтъ: то все же это будетъ нѣчто матеріальное; матерія связана пространствомъ, имѣетъ протяженіе и можетъ быть дѣлима. Такъ извѣстный намъ свѣтъ имѣетъ движеніе, скорость сего движенія измѣряютъ; при всей близости къ простотѣ, однородности, сліянія частей, свѣтъ можно уловить нѣкоторыми матеріальными орудіями, чрезъ призму, на примѣръ, можно разлагать его на свои виды, колеры. Итакъ, если говорится о Богѣ, что „Онъ есть свѣтъ и Отецъ свѣтовъ“: то, конечно, эти выраженія должно понимать не чувственно, а духовно, согласно съ мнѣніями Отцевъ Церкви, которые называли сей свѣтъ *φῶς νοερόν* (умнымъ свѣтомъ), который не подлежитъ пространственнымъ ограниченіямъ.

Что касается до нравственнаго зла, то Платонъ и многіе Отцы Церкви утверждали, что оно не есть существенно (*οὐσία*), а отрицаніе, превратное направленіе существеннаго. Свободная воля есть нѣчто существенное, отраженіе бесконечно существеннаго въ Богѣ, Его всеблагой воли, посему свободная воля не есть зло. А зло есть превратное направленіе свободной воли, дѣйствованіе, противоположное порядку, установленному Всесовершенною волею; итакъ зло не есть *οὐσία*, а *negatio realitatis*. Такъ, напр., преобладающая любовь къ чувственности, къ своему удовольствію и корысти есть зло въ этомъ своемъ извращенномъ видѣ, но вообще любовь есть нѣчто существенное, образъ безпредѣльной любви Божіей; не отъ Бога зависитъ, что любовь въ человѣкѣ направляется не къ тому, къ чему она должна бы устремляться по своему назначенію. Итакъ зло, какъ отрицаніе, какъ уклоненіе отъ добра, превращеніе истиннаго нравственнаго порядка, не можетъ принадлежать бесконечно-совершенному Существу.

По категоріи количества (*categoria quantitatis*) мы различаемъ разнообразное и единое. Богу, какъ Существу Бесконечному, принадлежитъ 7) *высочайшее единство*. Это свойство Божіе можно разсматривать съ двухъ сторонъ, какъ единство внутри, и какъ единство по отношенію къ другимъ существамъ. Единство внутри—это несложность, простота, безразличіе силъ и совершенствъ въ существѣ Божіемъ. Единство внѣшнее—это исключительность, по кото-

рой нѣтъ другаго существа, одинаковаго съ Высочайше единымъ. О двоякомъ единствѣ говоритъ Бернардъ: Богъ такъ единъ, какъ ничто другое; если позволительно такъ выразиться, Онъ есть единѣйшій (unissimus). Говорятъ, оль солнце одно и одинъ мѣсяць для земли, такъ не видятъ другихъ. Богу принадлежитъ единство въ высочайшемъ смыслѣ. Мало сказать, что Онъ есть единъ, потому что нѣтъ другаго Бога; Онъ не только единственъ, но и единъ въ самомъ себѣ. Какъ это? Онъ вѣчно Самъ съ Собою одинокъ. Не таковы солнце и мѣсяць; солнце своими движеніями, луна своими перемѣняющимися фазами показываютъ, что въ нихъ нѣтъ такого единства, чтобы быть равными съ собою. Но Богъ есть единъ Самъ въ Себѣ, ничего не имѣетъ, какъ только Самого Себя, нѣтъ въ Немъ никакой перемѣны по времени и никакой инаковости по сущности.

Приписывая Богу высочайшую простоту, мы утверждаемъ, что высочайшія Его свойства различаются только нашимъ разумомъ, который въ разсмотрѣніи ихъ руководствуется различными случаями и способами ихъ проявленія, въ самомъ же Богѣ они составляютъ единую Божественную сущность: всѣ Его силы составляютъ одну нераздѣльную силу, всѣ дѣйствія въ основаніи своемъ — одно чистое дѣйствіе, не смотря на то, что дѣйствіе сіе въ своемъ обнаруженіи принимаетъ безчисленные виды.

Простота природы Божественной необходимо предполагается идеею о Богѣ, какъ Существомъ Безконечномъ. Потому и различается что нибудь отличное одно отъ другаго, что оно не имѣетъ въ себѣ чего нибудь такого, что есть въ этомъ другомъ. Такъ если бы было дѣйствительное различіе между силами и дѣйствіями Божиими, то сіе различіе происходило бы отъ того, что одно свойство не имѣетъ того, что есть въ другомъ свойствѣ; одинъ образъ бытія не можетъ выразить всей сущности Божественной и потому представляетъ другому полнѣйшее выраженіе. Но Богъ есть Существо Безконечное, равно какъ и все, что есть въ Немъ, безконечно. Посему каждое Его совершенство и дѣйствіе можетъ и должно обнимать и проникать собою всѣ другія совершенства и дѣйствія, такъ что все, что различается въ Богѣ нашимъ слабымъ отвлеченіемъ, какъ-то: свобода и не-

обходимость, правосудіе и благость и другія безчисленныя свойства сливаются въ Немъ въ совершенное единство и тожество.

Аналогическое указаніе на высочайшее единство въ Богѣ можно находить въ самомъ опытѣ. *Vis unita major*, говорили древніе: чѣмъ выше и дѣйственнѣе сила, тѣмъ ближе она къ единству, и чѣмъ сосредоточеннѣе она, тѣмъ въ примѣненіяхъ къ другимъ существамъ могущественнѣе и обширнѣе; напротивъ, чѣмъ болѣе радіусы удаляются отъ центра, тѣмъ они слабѣе. Свѣтъ самъ въ себѣ единовиденъ, одинаковъ, а примѣненія его къ различнымъ существамъ, принимающимъ дѣйствія его, безчисленно различны, благотворныя дѣйствія его во всѣхъ царствахъ природы разнообразны: инаковы они въ существахъ неорганическихъ и инаковы въ органическихъ. И въ мірѣ нравственномъ—чѣмъ болѣе кто сосредоточивается къ центру своей жизни, чѣмъ болѣе дѣйствій изводитъ изъ цѣлаго и внутренняго своего средоточія, чѣмъ сліяниѣ такъ сказать, въ немъ знаніе, любовь и чувствованіе, тѣмъ совершеннѣе и могущественнѣе становятся частныя его дѣйствія. Въ разрозненности, разъединеніи дѣйствованія силъ заключается начало слабости.

О внутреннемъ единствѣ Божіемъ хорошо разсуждаетъ Фенеломъ въ своемъ трактатѣ о бытіи Божіемъ: „Всякое число есть сложеніе или повтореніе единицъ. Слѣдовательно нельзя понимать никакого числа, никакого повторенія единицы, не понимая самой единицы, которая есть сущность чисель. Но откуда я могъ бы узнать единицу подлинную, истинную? Ни зрѣніе, ни слухъ, ни осязаніе, ни самое воображеніе мое никогда не указываютъ мнѣ въ природѣ какой либо существенной, истинной единицы. Напротивъ, чувства мои и воображеніе всегда представляютъ что-то сложное, число дѣйствительное и множество. Такимъ образомъ идея единицы не зависитъ отъ чувствъ и воображенія. Между тѣмъ она есть во мнѣ. Она такъ во мнѣ необходима, что я не могъ бы понимать чисель, потому что единица есть основаніе чисель, а они—повторенія или собранія единицъ. Откуда же происходитъ во мнѣ ясно сознаваемая, раздѣльная идея единицы? Происхожденіе ея выше чувствъ моихъ,

выше вещей тѣлесныхъ. Самъ я не могъ бы произвестя сей идеи изъ собственной моей природы, такъ какъ въ душѣ моей есть сложность, совокупность силъ и дѣйствій. Изъ сего слѣдуетъ, что, безъ сомнѣнія, должно быть Существо высшее и матеріальной и духовной природы, само въ себѣ совершенно единое, отъ котораго сообщена мнѣ идея единства... Я различаю совершенства Существа Безконечнаго не съ тѣмъ, чтобы представлять, будто есть какая нибудь отдѣльность между ними, но потому, что нужно мнѣ разсматривать дѣйствія единой силы по отношенію ко множеству тварей.... Различенія сего требуетъ порядокъ, метода, какую должно вводить въ мысляхъ, преемственно текущихъ въ моемъ духѣ, когда разсматриваю одинъ и тотъ же предметъ съ разныхъ сторонъ по отношенію къ различнымъ существамъ, вѣдь его существующимъ.... Въ Богѣ же единство выше всякой множественности“.

Наконецъ, кромѣ внутренняго единства 8) принадлежитъ Богу *единство внѣшнее*, по которому Онъ не имѣетъ существа равнаго Себѣ, или, по выраженію Бернарда, не имѣетъ ничего другаго, какъ только Самого Себя.

Въ самомъ дѣлѣ, если допустить многихъ боговъ, надобно непременно предположить, что они или различаются между собою чѣмъ нибудь, или не различаются. Если они будутъ различаться, то одинъ не будетъ имѣть чего нибудь такого, что принадлежитъ другому; слѣдовательно это уже не будетъ Существо совершеннѣйшее (*ens realissimum*), это не будетъ Богъ. А если у нихъ общи всѣ тѣ свойства, которыя относятся къ бытію и сущности и не имѣетъ никакого различія, то нѣтъ причины, почему бы ихъ различать.

При этомъ очевидномъ положеніи, что основаніемъ множества служитъ какое нибудь различіе, такъ что гдѣ нѣтъ никакого различія, тамъ нѣтъ никакого основанія говорить о множествѣ существъ, — мы ни мало не погрѣшимъ противъ Высочайшей тайны тріединства въ Божествѣ, которой разумъ не можетъ дознать самъ собою. По смыслу сей тайны должно признавать не трехъ боговъ, но единаго Бога, единую сущность въ трехъ *Упостасяхъ*.

II.

Доселѣ, по руководству главныхъ вопросовъ, заключающихся въ формахъ чувственной нашей способности познанія и въ категоріяхъ разума, мы изслѣдовали свойства, какія вообще относятся къ бытію и естеству Божію. Остается рассмотреть совершенства, которыя принадлежатъ Богу, какъ Духу Безконечному. Какъ отдѣльно разсматриваемъ мы міръ физическій и духовный: такъ, при восхожденіи отъ конечныхъ существъ къ Безконечному, мы разсматриваемъ духовныя совершенства Божества отдѣльно отъ общихъ свойствъ, принадлежащихъ Ему по бытію и силѣ.

Умъ нашъ не знаетъ лучшихъ и превосходнѣйшихъ совершенствъ, нежели тѣ, какія принадлежатъ существамъ духовнымъ. Посему мы признаемъ Бога Духомъ съ высочайшими духовными совершенствами.

До Канта психологи различали въ душѣ человѣческой двѣ главныя способности: познавательную и волю съ ихъ законами и свойствами. Послѣ Канта, по его указанію, стали выдѣлять въ душѣ особенную способность — чувствовать удовольствіе, или неудовольствіе. Все, что теперь относятъ къ этой способности, до Канта относили иное къ низшей — желательной. Но совѣмъ иное — познанія, даже пассивныя, воспринимаемая отвлѣ чувствами внѣшними и внутреннимъ, иное — ощущенія удовольствія, или неудовольствія, иное — замѣчать происходящее внѣ и внутри меня, иное — прилагать къ сердцу, что дѣйствуетъ на меня отвлѣ или изнутри, сливать съ чувствомъ своей жизни впечатлѣнія внѣшнія и внутреннія, пріятно или непріятно дѣйствующія на меня. Посему неправильно было бы съ низшими обнаруженіями познавательной способности смѣшивать ощущенія удовольствія или скорби: послѣднія выдѣляются отъ первыхъ. И во внутреннемъ чувствѣ, какъ частной видовой силѣ познавательной способности, можно ясно различать наблюденіе внутреннихъ своихъ состояній, удовольствій или огорченій, равнодушное, такъ сказать, познаніе ихъ (познаніе равнодушно, а сердце не равнодушно). Перемѣны, происходящія въ сердцѣ, радость или огорченіе, предшествуетъ тѣмъ усмотрѣніямъ, которыя, въ слѣдствіе сихъ переменъ, возникаютъ

во внутреннемъ чувствѣ познавательной нашей способности, онѣ обнимаются и усматриваются симъ чувствомъ: но не оно трогается или поражается, не оно радуется, или огорчается, а радуется и огорчается другая сила души—сердце. Также неправильно смѣшивали чувствованія удовольствія и неудовольствія съ обнаруженіями высшей способности воли. Отличительный характеръ воли—желать, стремится къ чему нибудь, хотѣтъ извести намѣренія свои во внѣшность, осуществить ихъ на дѣлѣ, а трогаться чѣмъ нибудь—это относится къ сердцу. И большею частію такъ бываетъ: что пріятно сердцу, къ тому и склоняется воля, и что непріятно, отъ того отвращается. Воля принадлежитъ желать и отвращаться; а это совсѣмъ не то, что чувствовать удовольствіе или неудовольствіе. Такимъ образомъ, со времени Канта, различіе главныхъ способностей души стало точнѣе. Но онъ находилъ несогласнымъ съ понятіемъ о Богѣ приписывать Ему чувство. Разсуждалъ онъ о вѣдѣніи, благодати и святости воли Божіей, но признавалъ антропатическимъ приписывать Богу чувство. Въ чувствѣ, по его мнѣнію, есть страданіе; а Богъ не страдаетъ, въ Немъ *rigus actus*, какъ говорили древніе. Кантъ въ очищеніи понятія о Богѣ простерся до того, что находилъ антропатическимъ приписывать Ему даже любовь. Но осторожность Канта переходитъ должные предѣлы. Справедливо, что Богъ не можетъ страдать, опредѣляться чѣмъ нибудь отвнѣ, Онъ дѣйствуетъ Самъ на Себя, ничто внѣшнее не можетъ возбудить въ Немъ хотѣніе. Эти же состоянія—опредѣляться отвнѣ, трогаться внѣшнимъ, испытывать перемѣны, приличны только ограниченному духу, но въ совершеннѣйшемъ Духѣ чувство можетъ быть безъ этихъ измѣненій, возмущеній и страданій, слѣдовательно можетъ быть освобождено отъ ограниченій. Ничто внѣшнее не можетъ дѣйствовать на Бога, но Онъ можетъ дѣйствовать Самъ на Себя, можетъ отъ вѣка съ одинаковымъ, неизмѣннымъ чувствомъ радости услаждаться Своими совершенствами и ихъ обнаруженіями во внѣ. По этому, когда можетъ и должна быть въ немъ радость чистѣйшая, всегда одинаковая, безъ измѣненій и возмущеній; то должно быть въ Немъ и чувство не въ томъ смыслѣ, какъ мы представляемъ себѣ оное страдающимъ, поражаю-

щимся отвиѣ; но въ немъ должно быть такое чувство, которое не вводило бы никакихъ измѣненій въ Божественную природу. Иначе какъ представить себѣ и блаженство, которое есть не иное что, какъ чувство полнѣйшей, чистѣйшей, вѣчной радости? Такимъ образомъ аналогически можемъ мы различать въ Безконечномъ Существоѣ совершенства Его ума— всевѣдѣніе и премудрость, совершенства воли— высочайшую свободу, нравственную чистоту или святость, благость или любовь и правду, наконецъ совершенство неизмѣняемаго, безстрастнаго Его чувства— блаженство.

1. *Всецѣдѣніе Божіе*. Оно состоитъ въ томъ, что Богъ сознаетъ Себя, какъ источникъ всякой истины, сознаетъ въ Себѣ идеи всѣхъ вещей, какъ полноту истины, наконецъ въ Себѣ Самомъ познаетъ все внѣшнее, необходимое и случайное, дѣйствительно существующее и возможное, будущее и прошедшее, и познаетъ все сіе отъ вѣка, въ одно мгновение созерцанія (*unico actu contemplationis*) совершенѣйшимъ, полнѣйшимъ образомъ.

Что всевѣдѣніе принадлежитъ Богу, это выводится изъ идеи о Безконечномъ, изъ которой непосредственно вытекаетъ это понятіе, что Богъ есть *Ens realissimum, sive perfectissimum*. Но вѣдѣніе есть совершенство; оно можетъ быть отрѣшено отъ всѣхъ тѣхъ ограниченій, какія мы усматриваемъ въ вѣдѣніи разума человѣческаго, можетъ быть представлено въ безпредѣльной степени, какъ объемлющее собою все безъ всякихъ измѣненій, всегда полное и одинаковое. Въ такихъ чертахъ оно, какъ совершенство, должно принадлежать Существоу всесовершенному.

Нѣкоторые философы, опасаясь унизить свойства природы Божіей, отрицали въ Богѣ разумъ. Приписывать Ему разумъ значило бы, по ихъ мнѣнію, вводить ограниченіе въ существо Его, довольно назвать Его единымъ или истинно сущимъ. Въ древнѣйшія времена мнѣніе сіе принято было въ буддизмѣ, послѣ повторено въ пантеизмѣ Ксенофана. Но только тогда можно было бы опасаться униженія или ограниченія понятія о Богѣ, какъ Существоѣ всесовершенномъ, когда бы стали приписывать Ему умъ и вѣдѣніе ограниченные, какіе имѣютъ конечныя существа. Быть, дѣйствовать,

быть могущественнымъ, конечно, все это существенное (reale); но превосходитъ сего не только имѣть силу, дѣйствовать, но и сознавать свое дѣйствіе. Бытіе истинное, вѣчное, сила безконечная, сами по себѣ не даютъ еще понятія о превосходитѣйшемъ, высочайшемъ Существомъ, потому что у Него будетъ недоставать совершенствъ лучшихъ въ сравненіи съ силою. Быть знающимъ и хотящимъ блага лучше, нежели просто только быть могущественнымъ. Это ясно открывается изъ сравненія міра нравственнаго съ міромъ физическимъ. Міръ нравственный, конечно, выше міра физическаго; силы дѣйствующія разумно, съ сознаниемъ того, что онѣ дѣлаютъ, и направляемыя желаніемъ блага, по дѣйствіямъ своимъ, несравненно выше силъ дѣйствующихъ слѣпо. Въ силѣ, дѣйствующей безсознательно, не можетъ уже быть мысли о благѣ, ни хотѣнія блага; слѣдовательно безсознательная физическая сила ниже силы самосознательной, которая дѣйствуетъ по идеямъ и свободно стремится ко благу и совершенству по ясному сознанию ихъ достоинства. Потому нѣкоторые греческіе философы и въ послѣдствіи Отцы Церкви, отличая бытіе и благо-бытіе, говорили: въ Богѣ благо-бытіе, истинное и полное бытіе, а къ благо-бытію относится и вѣдѣніе. Такимъ образомъ вѣдѣніе, отрѣшенное отъ всѣхъ недостатковъ ограниченнаго знанія, безспорно есть совершенство, которое выше бытія и могущества, и оно должно принадлежать Существу всесовершенному.

Способъ вѣдѣнія Божія.

Отъ вѣдѣнія Божія нужно отдѣлять, какъ мы сказали, тѣ ограниченія, съ которыми нераздѣльно знаніе конечныхъ существъ. Ограниченія сіи видны особенно на низшей и средней способности нашего познанія. Въ низшей нашей способности пассивность (страдательность), преобладающее принятіе впечатлѣній въ представленія. Въ Богѣ не должно быть способа чувственнаго познанія вещей. Онъ не получаетъ впечатлѣній отъ вѣщъ; иначе Онъ, подобно намъ, по времени пріобрѣталъ бы представленія и имѣлъ бы нужду въ какихъ нибудь чувственныхъ органахъ. Но все тѣлесное, какъ вводящее ограниченія, не свойственно безконечному Существу. Богъ есть Духъ чистѣйшій, безтѣлесный, поему

такихъ тѣлесныхъ вѣшнихъ органовъ нельзя приписывать Ему. Слѣдовательно вѣдѣніе Его должно быть вѣдѣніемъ изъ Самого Себя.

Далѣе, ограниченія средней познавательной способности разума нашего не могутъ также принадлежать вѣдѣнію Божію. Хотя для разума нѣтъ необходимости въ чувственныхъ органахъ; но онъ ограничивается временемъ, мало-по-малу собираетъ понятія, сочетавая разныя представленія чувственныхъ въ единицы; мало-по-малу образуетъ изъ понятій сужденія, и прискивая основанія для сужденій, строитъ полное цѣлое—систему знанія; за тѣмъ опять, обращаясь къ опыту и приобретаая чрезъ то новыя познанія, пополняетъ систему, и такимъ образомъ постепенно идетъ къ полнѣйшему и основательнѣйшему знанію и, какъ сила ограниченная, всегда будетъ восходить, но никогда не достигнетъ всезнанія. Всѣ сія ограниченія времени—преемственное умноженіе и углубленіе познанія—не могутъ принадлежать силѣ вѣдѣнія Божія. Такимъ образомъ Его вѣдѣніе не должно переходить, пробѣгать, какъ *cognitio discursiva* *), но это есть *intuitio, contemplatio, unico actu omnia complectens*.

Если вѣдѣніе Божіе не возрастаетъ, ни измѣняется, значитъ, Богъ и измѣняемыя вещи знаетъ неизмѣнимо, временныя—вѣчно, разнообразное—единнымъ объятіемъ, или воззрѣніемъ. Изъ сего возникаетъ вопросъ: какъ возможно, что Богъ и измѣняемое знаетъ неизмѣнимо? нѣтъ ли въ этомъ противорѣчія? самая истина не требуетъ ли такого отношенія между предметомъ познанія и познающимъ, гдѣ бы была между ними однородность? Еще въ древности замѣчали, что познаніе условливается однородностію, нѣчто однородное въ познающемъ съ предметомъ познаваемымъ служитъ основаніемъ возможности познанія. Но предметъ знанія Божія не только вѣчныя, неизмѣняемыя Его совершенства, но и вещи измѣняющіяся: посему въ Богѣ не должна ли имѣть мѣсто

*) Старинное названіе *cognitio discursiva* и *cognitio intuitiva*. Подъ понятіемъ *cognitio discursiva* разумѣли такое познаніе, которое переходитъ отъ одного предмета къ другому, за тѣмъ возвращается къ самому себѣ, получаемыя представленія связываетъ въ одно, составляя изъ нихъ понятія, потомъ опять обращается къ предметамъ, расширяетъ кругъ познаній, соединяетъ ихъ въ болѣе обширное цѣлое. Таково познаніе человѣческое, оно *discurrit*.

измѣняемость? Что измѣняемость не можетъ быть въ Богѣ, это доказано прежде изъ общаго разсмотрѣнія свойствъ Его. Какъ же можно знать измѣняющееся неизмѣняемымъ образомъ? Можно видѣть аналогію сего въ человѣческомъ познаніи, гдѣ оно выше познаваемыхъ вещей и не имѣетъ въ себѣ тѣхъ качествъ, какія есть въ предметахъ познанія. Хотя въ подобіяхъ никогда не можетъ быть полнаго объясненія совершеннѣйшаго Божественнаго вѣдѣнія; но все же есть въ познаніи человѣческомъ нѣкоторое сходство съ Божественнымъ знаніемъ. Въ зрѣніи не необходимо, чтобы, во время движенія предмета, разсматриваемаго глазами и самъ зритель былъ въ такомъ же движеніи, онъ спокойно остается на своемъ мѣстѣ, тогда какъ предъ его взоромъ картина зрѣнія движется, или измѣняется. Или: зрѣніе наше имѣетъ и это особенное свойство, похожее на духовное, умственное постиженіе вещей: много разнообразныхъ предметовъ вдругъ можетъ подлежать зрѣнію на одномъ полѣ, между тѣмъ зрѣніе не движется и не перебѣгаетъ отъ одного предмета къ другому, оно однимъ взглядомъ обнимаетъ многое, въ малый органъ нашего зрѣнія входитъ обширная картина чрезвычайно разнообразнаго. Такъ и въ этомъ, хотя конечно, дѣйствиіи нашего познанія посредствомъ зрѣнія есть освобожденіе отъ границъ, лежащихъ на самыхъ предметахъ. Что разнообразно въ предметахъ, то зрѣніемъ обнимается вдругъ, вмѣстѣ, входитъ въ него въ одномъ видѣ; что въ предметахъ движется, то зритель можетъ видѣть глазами, находясь въ спокойномъ состояніи, не перебѣгая непрестанно отъ одной вещи къ другой. Не служитъ ли это малымъ указаніемъ на то, какъ вѣдѣніе Божіе можетъ пребывать само спокойнымъ, однообразнымъ и вмѣстѣ созерцать неизмѣняемымъ образомъ измѣняемое, движущееся, разнообразное. Еще болѣе найдемъ сходства въ вышей познавательной способности нашей, гдѣ мы дѣйствуемъ не зрѣніемъ чувственнымъ, а разумомъ, соединяющимъ многое въ единство сознанія. Но всѣ ограниченія, которымъ подчиняется наша чувственность и разумъ (*intellectus*), не свойственны вѣдѣнію Божію: ни страдательное и отъ времени зависящее частное представленіе вещей, какое въ нашихъ чувствахъ внѣшнихъ и внутреннемъ, ни собираніе многообразнаго въ един-

ство, совершающееся по времени какое есть въ нашемъ разумѣ, ни составленіе понятій, сужденій и умозаключеній, ни совѣщаніе, такъ сказать, самого съ собою; потому что во всѣхъ сихъ дѣйствіяхъ есть преемственность, дохожденіе до познанія постепенное; а это предѣлы, несовершенства, которыхъ въ непредѣльномъ вѣдѣніи не можетъ быть.

Болѣе близости къ вѣдѣнію Божию можно видѣть въ самой высшей способности духа нашего—умѣ, въ которомъ находятся—идея о Безконечномъ и потомъ частныя идеи, развивающіяся изъ нея. Всѣ сіи идеи запечатлѣны характеромъ безконечности. Онѣ остаются обширнѣе и полнѣе своихъ знаковь,—будутъ ли это символы, составленные воображеніемъ, или понятія и сужденія разума,—идеи никогда не исчерпываются ими, остаются обширнѣе ихъ. Впрочемъ, и эта высшая сила духа нашего, которую Григорій Богословъ называетъ *ὀφθαλμὸς ἀπερος*—зрѣніемъ, простирающимся въ непредѣльность, проникающимъ во внутренность Сущаго, въ строгомъ смыслѣ не можетъ быть названа безконечною. Мы не можемъ утверждать, что всѣ идеи всего въ Богѣ сущаго вложены въ нашъ умъ, не можемъ сказать, чтобы онъ могъ объять, такъ сказать, всѣ стороны Безконечнаго. Дѣйствованіе ума, гдѣ онъ объясняетъ себя чрезъ частныя представленія, развивающіяся изъ идей, соразмѣряется съ тѣми законами, которымъ подчинены вообще познавательныя наши способности, онъ даетъ отвѣты на тѣ только вопросы о Существовѣ Безконечномъ, которые возникаютъ изъ устройства познавательныхъ нашихъ силъ. Слѣдовательно умъ въ развитіи необъятнаго своего содержанія въ частныхъ понятіяхъ разума есть сила ограниченная, онъ служитъ неполною, такъ сказать, мѣрою Безконечнаго, остается частнымъ пріятелищемъ (*receptaculum*) воздѣйствія Безковечнаго и истинъ Божественныхъ, онъ самъ свидѣтельствуетъ о необъемлемости предмета идеи. Такъ хотя въ умѣ нашемъ есть близость къ уму Божественному, выражающаяся въ стремленіи къ Безконечному, въ способности безпрестанно расширять и углублять частныя понятія о Богѣ, развивать ихъ изъ общей о Немъ идеи: но нѣтъ того, чтобы въ дѣйствительности умъ нашъ вполнѣ обнималъ Безконечное. Это и невозможно; тогда Оно не

будетъ Безконечнымъ. Далѣе, наши познанія о предметахъ міра не всеобъемлющи; мы никогда не можемъ похвалиться, даже и въ будущемъ, чтобы узнали все. Что касается до глубины и истинности, и въ семъ отношеніи наше познаніе возрастаетъ часъ отъ часу, глубже проникаетъ въ свойства предметовъ чувственныхъ и духовныхъ, постепенно можетъ приближаться къ ихъ сущности, но мы не можемъ похвалиться, что проникли въ сущность какого нибудь предмета *). Кто бы вполне постигъ сущность хотя одного творенія, Божія, тотъ долженъ былъ бы видѣть отношенія его ко всему міру и за симъ къ идеямъ Божественнымъ, по которымъ все устроено такъ, чтобы одна монада, или одна вещь, по выраженію Лейбница, открылась зеркаломъ вселенной.—Такъ если бы мы имѣли полное познаніе о какомъ нибудь предметѣ, чувственномъ ли, или духовномъ, то есть и въ немъ самомъ, и въ отношеніяхъ его ко всему міру, въ которомъ все связано, далѣе и къ идеѣ о немъ ума Божественнаго: то мы могли бы сказать, что познали сущность его. Но такого познанія ни объ одномъ изъ дѣлъ Божіихъ мы не можемъ имѣть. Слѣдовательно и познаніе истинности, или сущности вещей также подлежитъ закону времени, имѣетъ разныя степени приближенія къ истинѣ. Такія ограниченія нашего вѣдѣнія не свойственны вѣдѣнію Божію. „Вѣдомы Богу отъ вѣчности всѣ дѣла Его“ (Дѣян. 15, 18). Для знанія Божія не можетъ оставаться ничего сокрытаго въ сущности вещей, такъ чтобы уму Божію надлежало по времени доходить и открывать сіе; иначе измѣняемость введена была бы въ сущность Божію. Но какъ Богъ не можетъ быть измѣняемъ, и измѣняемое познаетъ въ Самомъ Себѣ неизмѣняемо, временное вѣчно: то и вѣдѣніе Его должно быть отъ вѣка совершенно глубокое и провищающее истинную сущность каждой вещи. Вотъ что сочли мы нужнымъ сказать о способѣ, или формѣ вѣдѣнія Божія.

*) Развѣ можемъ сказать это объ измѣреніяхъ, фигурахъ, очертаніяхъ пространственныхъ. Такъ какъ мы сами строимъ оныя, то можемъ видѣть все, что къ нимъ относится. Да и свойства этихъ построеній, какихъ нибудь фигуръ, такъ малочисленны, ограниченны, что не мудрено, если мы можемъ обнимать и исчерпывать ихъ въ своихъ понятіяхъ. Иное дѣло познать сущность дѣлъ Божіихъ.

Предметъ всевѣдѣнія Божія.

Теперь скажемъ о предметѣ знанія Божія. а) Богъ въ одно мгновеніе созерцанія (*unico contemplationis actu*) совершеннѣйшимъ образомъ сознаетъ Себя, какъ источникъ истины. Человѣкъ не знаетъ самого себя не только въ сущности своей, онъ не знаетъ и выражающихъ ее силъ и способностей во всей полнотѣ и глубинѣ; потому что жизнь его растетъ, силы его по времени болѣе и болѣе раскрываются. Какъ каждый человѣкъ въ чувственной и духовной жизни, съ переходами изъ возраста въ возрастъ, обнаруживаетъ болѣе и болѣе различныя стороны души своей; такъ и въ жизни цѣлаго человѣчества можно замѣтить, что время открываетъ могущество духа человѣческаго. Но если взять дальнѣйшій размѣръ—вѣчную жизнь, то въ продолженіе ея, конечно, еще болѣе раскроется силъ души человѣческой. Нельзя представлять себѣ, что до какого предѣла развитія силъ дошелъ человѣкъ во временной жизни, на томъ остановится и въ продолженіе всей вѣчной жизни. Общій законъ для всѣхъ способностей нашихъ—усовершенность, потребность расширяться, возрастать, или увеличиваться въ силѣ безъ конца. А какова жизнь, таково и знаніе о ней. По мѣрѣ раскрытія жизни и расширенія силъ, раскрывается и расширяется самосознаніе. Такъ изъ исторіи Психологіи видно, что младенчествуящіе народы первоначально имѣли очень скудныя понятія о душевныхъ силахъ человѣка, въ языкѣ не было словъ для выраженія и опредѣленія многихъ дѣйствій и состояній душевныхъ; по мѣрѣ же возрастанія и выраженія жизни чрезъ мысли и поступки, чрезъ дѣятельность фантазіи въ изящныхъ искусствахъ, человѣкъ раскрывалъ новыя и новыя стороны души своей, а если—и тѣ же, то въ новыхъ произведеніяхъ, и такимъ образомъ время отъ времени болѣе и болѣе познавалъ себя. Потомъ и Психологія съ теченіемъ времени расширялась, и кто положитъ предѣлъ ея развитію? За сто, на примѣръ, лѣтъ философы называли бы баснею, что человѣкъ, въ состояніи особенномъ, но естественномъ, можетъ видѣть отдаленное отъ него пространствомъ и предчувствовать нѣчто будущее. Опыты сего рода были и прежде, но философы почему-то не хотѣли принять ихъ во вниманіе,

довольствуясь только общеизвестными всѣмъ, неоспоримыми проявленіями силъ души человѣческой. Опыты же послѣдующаго времени (лѣтъ за 80 до нашихъ временъ) открыли въ ней дальнорѣніе, предвѣдѣніе будущаго не изъ свѣта Божественнаго всевѣдѣнія, а только въ особенныхъ состояніяхъ естественныхъ, въ какихъ бывають ясновидящіе. Такъ человѣкъ болѣе и болѣе узнаетъ самого себя въ своихъ существенныхъ силахъ. Но можно ли сказать, что для него полное знаніе себя закончится когда нибудь, положимъ, при концѣ міра, когда всѣ наблюденія надъ дѣйствіями души человѣческой будутъ собраны въ одно? можно ли сказать, чтобы и тогда этою совокупностію наблюденій можно было измѣрить и ограничить будущее раскрытіе самосознанія человѣческаго? — И того самого, что, по видимому, могъ бы знать человѣкъ, наприимѣръ, изъ нравственной жизни свои усилія и успѣхи въ добрѣ, уклоненія отъ него, страсти, пороки, и того онъ теперь не знаетъ въ полной мѣрѣ. Въ будущей жизни, при раскрытіи совѣсти, онъ откроетъ въ себѣ безмѣрно много такого, чего онъ здѣсь не видитъ. Потому что тамъ откроется для человѣка отношеніе нравственныхъ его поступковъ не только къ внутреннему нравственному закону и предначертанію Божію, но и обнаружится для сознанія связь поступковъ въ системѣ міра, вліяніе ихъ на другія существа, съ которыми онъ былъ поставленъ во взаимодѣйствіи, дальнѣйшее развитіе ихъ въ исторіи міра, чего онъ не можетъ видѣть въ настоящей жизни. Съ уясненіемъ всего этого въ совѣсти, человѣкъ несравненно обширнѣе будетъ имѣть познаніе, что такое добродѣтель и что грѣхъ, такъ что окажется справедливымъ замѣчаніе опытныхъ учителей нравственности, что если бы человѣкъ дозналъ теперь весь ужасъ грѣха, какъ велико это зло — грѣхъ, то онъ не вытерпѣлъ бы сего зрѣлища и лучше согласился бы стократно умереть, чѣмъ рѣшиться грѣшнить; въ настоящей жизни человѣкъ вполнѣ не знаетъ сего. Такъ это все ограниченія самознанія нашего, возрастающаго по времени съ раскрытіемъ новыхъ и новыхъ сторонъ душевной жизни. Но ограниченіямъ времени не подчинены свойства природы Божественной, слѣдовательно и вѣдѣніе о Самомъ Себѣ, о Своей суц-

ности должно быть совершеннѣйшее и полнѣйшее отъ вѣка и до вѣка.

Далѣе б) въ Богѣ должно быть вѣдѣніе о дѣлахъ Своихъ также полнѣйшее во всѣ времена, или точнѣе сказать, во всю вѣчность. Дѣла Божіи, открывшіяся во вѣкъ, не могли совершиться отъ вѣчности; потому что ни одно изъ существъ ограниченныхъ не можетъ быть вѣчнымъ, или безначальнымъ. Но идеи, или, что то же, вѣдѣніе дѣлъ Своихъ должно быть въ Богѣ отъ вѣка. Они не случайно, не какъ нибудь непредвидѣнно, нечаяннымъ образомъ совершены и совершаются, но всѣ произошли и происходятъ по предвѣдѣнію, по намѣренію, по образцамъ совершеннѣйшимъ, по идеямъ ума Божественнаго. Всесовершенный не можетъ творить несовершеннаго. Если и ограниченный умъ художника, стремящійся къ совершенству, дѣйствуетъ по мыслямъ, предшествующимъ дѣлу: тѣмъ болѣе должно сказать сіе объ Умѣ Неограниченномъ. Итакъ Богъ отъ вѣка созерцаетъ не только Самого Себя, Свою вѣчную славу, но и имѣвшія послѣдовать по времени дѣла Свои.

Наконецъ в) Богъ совершеннѣйшимъ образомъ въ Самомъ Себѣ знаетъ все вѣшнее, необходимое и случайное, дѣйствительное и возможное, прошедшее, настоящее и будущее. Объяснимъ это подробнѣе.

Богъ знаетъ все возможное и дѣйствительное. Въ существахъ ограниченныхъ возможность всегда обширнѣе дѣйствительности. Нельзя сказать, чтобы и весь составъ міра исчерпывалъ собою все возможное и чтобы состоянія и дѣйствія, дѣйствительно въ немъ происходящія, такъ были полны, что уже невозможно было бы произвести ничего болѣе, обширнѣе того, что дѣйствительно есть. Но вѣдѣніе Божіе должно обнимать не только все дѣйствительное, но и все возможное. Извѣстно объясненіе премудрости Божіей у Лейбница: „Богъ отъ вѣка видѣлъ неисчислимое множество возможныхъ соединеній существъ, иначе сказать, возможныхъ міровъ; но, какъ премудрый, какъ хотящій наилучшаго и предвидящій, какія средства нужны для достиженія наилучшихъ цѣлей, изъ множества возможныхъ міровъ избралъ одинъ совершеннѣйшій“. Конечно, въ семъ объясненіи есть нѣчто человѣкообразное, что должно устранить. Не нужно представлять сіе такъ,

что разныя соединенія существъ, разныя ихъ системы, однѣ за другими предносились въ мысляхъ Божіихъ и потому были сличаемы, чтобы видѣть, какое соединеніе существъ будетъ наилучшимъ, — все это дѣйствія, свойственныя чело-вѣческому разуму (*intellectus discursivus*), который переходитъ отъ одного мысленнаго построенія къ другому, сличаетъ и выбираетъ изъ нихъ совершеннѣйшее, — такого преемственнаго поступанія не можетъ быть въ мысляхъ Божіихъ. Но когда мы представимъ, что вѣдѣніе Божіе подводитъ все подъ одинъ взоръ, то эти ограниченія будутъ устранены. Такъ вѣдѣніе Божіе обнимаетъ не только все дѣйствительное, но и возможное. Далѣе, оно обнимаетъ не только все необходимое, но и все случайное, слѣдовательно и свободное, не только добро, но и зло, не только настоящее и прошедшее, но и все будущее. Не трудно понять, какъ вѣдѣніе Божіе постигаетъ то, что изъ Его вѣчныхъ идей должно перейти во внѣшнія дѣла. Богъ Самъ творитъ не слѣпо, но по предназначенію, слѣдовательно Самъ отъ вѣка знаетъ, что творитъ; Самъ Онъ источникъ и полнота всѣхъ совершенствъ; Самъ отъ вѣка въ идеяхъ Своихъ предвидѣлъ и предустроилъ все совершенное, — законы, наилучшія цѣли; потому Онъ долженъ отъ вѣка знать все сіе, и по устройеніи міра во времени. Но вотъ не легкій для рѣшенія вопросъ: какъ Богъ отъ вѣка предвидитъ случайное, что не вытекаетъ изъ идей, изъ законовъ, предназначенныхъ Имъ, что составляетъ уклоненія отъ сихъ законовъ. Случайности могутъ быть и въ физическомъ мірѣ, главнымъ же образомъ — въ мірѣ нравственномъ. Предвѣдѣніе случайностей въ мірѣ физическомъ не столь еще трудно, чтобы и нашъ разумъ не могъ постигать сіе. Представляющееся намъ здѣсь случайнымъ — внезапныя, напримѣръ, направленія вѣтровъ, нечаянныя паденія какихънибудь тѣлъ, — представляется намъ случайнымъ только потому, что сокрыты отъ насъ причины сего; для насъ только это внезапно и случайно, но на самомъ дѣлѣ нѣтъ такого чистаго случая, гдѣ бы безъ всякой причины чтонибудь происходило. Такія случайности не рѣдко предчувствуетъ и душа человѣческая, предузнаетъ, напримѣръ, нечаянную смерть, неожиданную болѣзнь, которыхъ, по обыкновеннымъ соображеніямъ причинныхъ отношеній, нельзя намъ предвидѣть, но

предчувствія не рѣдко предусматриваютъ такія явленія. Много примѣровъ, что какая нибудь ясновидящая, состоя въ тѣснѣйшемъ союзѣ съ своимъ врачомъ, предвидитъ и предсказываетъ ему: „ты завтра пойдешь по той-то улицѣ, съ такой-то крыши упадетъ черепица, остерегайся“,—и предсказанія такого рода сбываются. Итакъ если опыты указываютъ на необъяснимое изъ обыкновенныхъ соображеній причинной связи предощеніе, предзрѣніе случайныхъ обстоятельствъ: то нѣтъ мѣста сомнѣнію, что въ Высочайшемъ вѣдѣніи всѣ сіи, невѣдомыя намъ, причины бывають открыты, и для насъ неожиданныя, представляющіяся случайными обстоятельства бывають предусмотрѣны. Въ мірѣ физическомъ нѣтъ свободы, въ немъ все и случайное состоитъ въ связи съ необходимыми причинами, которыхъ только мы иногда не видимъ. Но какъ могутъ быть предвидѣны всѣ случайныя дѣйствія, совершаемыя свободою человѣческою? Свобода, по свидѣтельству сознанія, имѣетъ возможность избирать изъ разныхъ и даже противоположныхъ путей одинъ какой-либо, не опредѣляясь внѣшними причинами, можетъ располагаться къ дѣйствіямъ различными побужденіями, высшими и низшими, но никогда не бываетъ необходимо опредѣляема. Такъ если начинаемое свободою не вплетено въ неизбѣжную, необходимую связь, которою скрѣпленъ физическій міръ: то какъ это можетъ быть предвидѣно?—вотъ трудный къ разрѣшенію вопросъ. Что въ вѣдѣніи Божіемъ должно заключаться и предвѣдѣніе будущихъ случайныхъ, свободныхъ поступковъ, о семъ не можетъ быть сомнѣнія въ силу доказательствъ и преждеопытныхъ и опытныхъ. Если бы видѣніе (*contemplatio*), званіе случайныхъ, свободныхъ поступковъ начиналось въ Богѣ въ то же самое время, когда они совершаются: то мы должны были бы допустить съ Гегелемъ, что Богъ изъ исторіи человѣчества научается познавать Самого Себя, открывать какъ Свои дѣйствія, такъ и чужія при посредствѣ опыта, по времени. Но при этомъ Богъ не будетъ существомъ безконечнымъ, а возрастающимъ, у котораго прежде не доставало того, что пріобрѣтается послѣ; слѣдовательно въ Богѣ не будетъ полноты силы вѣдѣнія въ одинаковой и равной степени отъ вѣка и до вѣка, а чрезъ это разрушится понятіе о Богѣ,

какъ Существо Безконечною. Кромѣ того, если стануть отрицать въ Богѣ предвѣдѣніе случайныхъ, свободныхъ дѣйствій, то надобно будетъ отвергнуть въ Немъ и премудрость. Премудрость Божія, по силѣ предвѣдѣнія, отъ вѣка предустанавливаетъ такое сочетаніе движеній и въ мірѣ физическомъ, и во взаимныхъ сношеніяхъ людей другъ съ другомъ, народовъ съ народами, которое способствуетъ къ поправленію уклоненій отъ порядка и добра, или къ извоздаянію, къ наказанію зла. Средства къ сему отъ вѣка предустроены. Если отрицать въ Божественномъ умѣ предвѣдѣніе будущихъ свободныхъ дѣйствій то надобно будетъ допустить, что премудрость Божія, получая познаніе посредствомъ опыта, въ то же время приступаетъ къ своимъ распоряженіямъ, а не прежде, если поправляетъ нестроенія, производимыя свободою человѣческою, то поправляетъ ихъ въ то же время, а не прежде, какъ они возникаютъ. Но опыты, представляемые Священною Исторіею, свидѣтельствуютъ совсѣмъ другое. Изъ нея несомнѣнно мы знаемъ о дѣйствіяхъ истиннаго Бога на умы избранныхъ, святыхъ мужей, при сообщеніи имъ дара пророчества о будущихъ случайныхъ дѣйствіяхъ свободы человѣческой; многія изъ пророчествъ изрекаемы были за 100, 500, 700 и даже за 1000 лѣтъ, и въ свое время оправдывались событіями. Въ другихъ исторіяхъ хотя и могли бы мы открыть слѣды предусмотрѣнія будущаго въ нѣкоторыхъ предсказаніяхъ случайныхъ обстоятельствъ, оправдававшихся въ послѣдствіи времени событіями: но не можемъ ручаться за истинность этихъ предсказаній, не знаемъ точно, изъ какого источника они происходили. Впрочемъ если предположимъ, что и ограниченный злой духъ можетъ предусматривать какія либо будущія свободныя дѣйствія, которыя не связаны необходимыми законами физическими: то какъ же Духъ Высочайшій не можетъ предвидѣть оныя? Но здѣсь можетъ быть болѣе недоразумѣній, чѣмъ въ Св. Исторіи, которая свидѣтельствуетъ, что пророчества почерпались изъ чистаго, истиннаго источника, изъ откровеній Духа Божія. Эта же Исторія представляетъ намъ много доказательствъ и того, что мѣры къ исправленію безпорядковъ, имѣющихъ произойти отъ свободныхъ движеній страстей человѣческихъ, ровно какъ и къ наказанію зла заранѣе были предусматри-

ваемы и заранѣе предустроились Богомъ. Еще не исполнилась мѣра беззаконій какого нибудь народа, или города, еще черезъ нѣсколько времени они оковчательно, достигнутъ своей зрѣлости: но тайныя внушенія судьбы Божіей заранѣе воздвигаютъ какой нибудь воинственный народъ съ сѣвера, который, для наказанія преступнаго народа, приходитъ въ то самое время, когда мѣра беззаконій еще не исполнилась. Еще прежде, чѣмъ Валтасаръ наругался надъ священными сосудами храма Иерусалимскаго, уже предсказано было, что, въ наказаніе нечестія его, Персы воздвигнутъ противъ него войну, и, до совершенія Валтасаромъ нечестиваго дѣйствія, они пришли. Такимъ образомъ предусмотрѣно и преступленіе въ будущемъ, зависящее отъ свободной воли, и предуготовано наказаніе за него. Священная Исторія представляетъ много примѣровъ такого рода. Но если бы не было предвѣдѣнія будущихъ случайныхъ дѣйствій, зависящихъ отъ страстей человѣческихъ: то премудрость Божія не предустроила бы заранѣе мѣръ къ наказанію зла, или къ исправленію безпорядковъ, вводимыхъ свободными злыми дѣйствіями воли человѣческой. Итакъ въ преждеопытныхъ понятіяхъ о совершенствахъ Божіихъ—неизмѣняемости и высочайшей премудрости и въ опытныхъ свидѣтельствахъ находимъ несомнѣнныя указанія на то, что въ Богѣ есть предвѣдѣніе свободныхъ поступковъ человѣческихъ.

Предвѣдѣніе Божіе не нарушаетъ свободы нравственныхъ существъ.

Попытаемся рѣшить вопросъ: какъ возможно предвѣдѣніе Божіе свободныхъ дѣйствій безъ нарушенія самой свободы? Легко было бы объяснить сіе при фатализмѣ, гдѣ самыя дѣла человѣческія представляются несвободными въ существѣ своемъ, зависящими отъ необходимо опредѣляющихъ оныхъ причинъ. Всевѣдѣніе легко можетъ обозрѣть всю связь причинъ и дѣйствій въ физическомъ мірѣ: такъ ли оно созерцаетъ и свободныя дѣйствія человѣческія, которыя не опредѣляются причинами необходимыми? Предвѣдѣніе Божіе предвидитъ свободныя дѣйствія, какъ имѣющія непреложно совершиться (*ut certo futuras actiones*), а не такъ, какъ предусмотрительный человѣкъ можетъ догадываться, ожи-

дать, вотъ какіе могли бы быть безпорядки, посему заранѣе устроиваетъ и мѣры къ ограниченію зла. Такое догадочное, свойственное человѣку, вѣдѣніе не можетъ принадлежать Богу, вѣдѣніе Его предвидитъ и предрекаетъ свободные поступки, какъ несомнѣнно извѣстные (*ut certo futuras*). Какъ же это возможно и какъ не нарушается этимъ свобода человѣческая? По сему вопросу было много изслѣдованій, сомнѣній, затрудненій. Замѣчательное объясненіе возможности такого предвѣдѣнія въ Богѣ находимъ у Плотина, которое послѣ принято было и Учителями Церкви. „Для Бога, говоритъ Плотинъ, и будущее есть настоящее, потому что для Него нѣтъ времени; а ограниченія— настоящее и будущее — суть ограниченія, принадлежащія времени. Какъ всѣ части пространства представляются вѣдѣнію Божию въ одно мгновеніе, какъ одинъ пунктъ: такъ и всѣ частныя моменты времени, дѣлящіяся на настоящее, прошедшее и будущее, для Бога составляютъ только настоящее. Такимъ образомъ и будущее, имѣющее послѣдовать, присуще Ему, предмыслиться имъ. Сего требуетъ свойство Существа неограниченнаго, которое не учится чемунибудь отъ нѣ. Если вѣдѣніе Божіе полно собою, между тѣмъ не было бы въ немъ того, что привходитъ въ него въ послѣдствіи: то оно не могло бы быть полнымъ, и такимъ образомъ недостатокъ вводился бы въ Существо безконечное. Итакъ для Него все, что послѣ будетъ, было уже, или правильнѣе сказать, есть“. Такъ изъ того, что Богъ выше времени и внѣ предѣловъ его — прошедшаго и настоящаго — изъ понятія неизмѣняемости Его слѣдуетъ заключить, что для Бога все будущее есть настоящее. Но при семъ встрѣчается другой вопросъ: какъ же возможны случайныя движенія свободы человѣческой? Богъ предвидитъ оныя, какъ непремѣнно имѣющія послѣдовать: эта непреложность предвѣдѣнія не подчиняетъ ли самую свободу человѣка такой необходимости, что она иначе не можетъ дѣйствовать? На сей вопросъ у Отцевъ Церкви и Учителей христіанскихъ находимъ удовлетворительныя разрѣшенія, сила которыхъ состоитъ въ томъ, что вѣдѣніе не есть еще необходимое опредѣленіе дѣйствія, или событія. Въ числѣ другихъ Августинъ и Дамаскинъ разсуждаютъ такъ: „Не потому что нибудь необходимо сбывается,

что Богъ предвидѣлъ; но потому Онъ предвидитъ, что такъ сбудется“. У св. Дамаскина находимъ вѣрное размышленіе о томъ, что предвѣдѣніе Божіе не стѣсняетъ свободы дѣйствій человѣческихъ: „Должно знать, говоритъ онъ, что Богъ напередъ знаетъ все, но не все предопредѣляетъ: напередъ знаетъ, что состоятъ въ нашей власти, но не предопредѣляетъ сего: ибо Онъ не хочетъ, чтобы нравственное зло существовало, и не принуждаетъ къ добродѣтели; Онъ, по предвѣдѣнію своему, предопредѣляетъ то, что состоятъ не въ нашей власти. Такъ по предвѣдѣнію Своему Богъ предопредѣлилъ все, что должно быть въ слѣдствіе Его благости и правды. Сила творить добро дана Богомъ въ самое естество человѣческое, и Онъ есть Виновникъ и Начало всего добраго, безъ Его содѣйствія и помощи невозможно намъ ни хотѣть, ни дѣлать что нибудь доброе. Но въ нашей власти состоятъ или пребывать въ добродѣтели, въ этой доброй силѣ, дарованной намъ вмѣстѣ съ природою, и повиноваться Богу, призывающему насъ къ добродѣтели, или отступать отъ доброй силы, прирожденной намъ перейти на сторону нравственнаго зла. Зло нравственное есть не другое что, какъ отступленіе отъ добра, точно такъ же, какъ тьма есть уклоненіе отъ свѣта. Когда пребываемъ въ свойственномъ намъ по естеству, то удерживаемся въ добродѣтели; а когда уклонимся отъ свойственнаго намъ по естеству и отступимъ отъ добра, то перейдемъ въ неестественное намъ состояніе—нравственное зло“. Иеронимъ говоритъ: „Не потому что нибудь будетъ, что Богъ знаетъ, но потому Богъ знаетъ, что такъ будетъ; итакъ Онъ знаетъ все будущее“. Отцы Церкви держатся той мысли, что если бы Богъ своимъ предвѣдѣніемъ необходимо предопредѣлялъ злыя дѣйствія человѣка, стѣсняя его свободу, то Онъ былъ бы Виновникомъ зла. Что вѣдѣніе Божіе не есть еще необходимое определеніе событій, это аналогически открывается изъ вѣдѣнія (не предшествующаго), сопровождающаго какое нибудь явленіе, или обстоятельство. Человѣкъ смотритъ на происходящее предъ его взорами и видитъ это, какъ дѣйствительное существующее, какъ вѣрное; но усмотрѣніе его отнюдь не служитъ необходимо определяющею причиною (*causa necessitans*) того, что предъ нимъ совершается, или движется.

Предвѣдѣніе Божіе свободныхъ дѣйствій человѣка подобно нашему знанію дѣйствій другихъ людей. А наше знаніе есть не болѣе, какъ *purus actus contemplationis*; не отъ того человѣкъ такъ, или иначе дѣйствуетъ, что мы знаемъ его дѣйствія; будемъ ли мы знать, или не будемъ, дѣйствія его отъ того не измѣнятся. Такъ разсуждаетъ о семъ Боэцій: „Знаніе, какъ знаніе, нисколько не нарушаетъ свободы. Мы видимъ, какъ несется колесница, замѣчаемъ съ вѣрностію, не наугадъ, какъ возница управляетъ колесами и колесницею, но колесница управляется не нашимъ знаніемъ, а возницею, между тѣмъ мы видимъ это вѣрно; не нужно было бы искусство для правящаго колесницею, если бы она двигалась по необходимости“. Какъ наше вѣрное усмотрѣніе происходящаго предъ глазами нашими не опредѣляетъ необходимо движенія, для котораго есть своя причина, — а между тѣмъ мы съ вѣрностію видимъ происходящее, — такъ и предусмотрѣніе Божіе не опредѣляетъ необходимо, что будетъ сдѣлано свободно волею человѣка.

Какъ Богъ предвидитъ зло.

Остается рѣшить еще вопросъ: какъ Богъ видитъ и предвидитъ зло? Весьма естественно и понятно, какъ знаетъ Богъ все доброе въ царствѣ нравственномъ, ибо Самъ Онъ источникъ добра, оно совершается и свободою человѣческою, при содѣйствіи и помощи Божіей, безъ необходимаго впрочемъ опредѣленія. Если для познанія нужна какая нибудь однородность, или сходство между предметомъ познанія и познающимъ, и если въ Богѣ нѣтъ ничего однороднаго и сходнаго со зломъ: то какъ Онъ можетъ видѣть, или знать оное? Намъ можно знать зло по собственному опыту, ибо мы сами дѣлаемъ оное. Но въ Богѣ не можетъ быть ни опыта, ни даже предрасположенія къ злу. Вопросъ сей такъ затруднялъ даже и христіанскихъ мыслителей, что нѣкоторые рѣшились говорить, что Богъ не видитъ зла. Эту мысль находимъ у благочестиваго мыслителя Пуарета, повторилъ ее искренній и проникательный философъ Ботень. Главная сила сего вопроса въ томъ: какъ Богъ видитъ тяжесть зла, то есть, злость зла, когда оно не сродно Ему, противоположно Его совершенствамъ? Въ насъ, напримѣръ, можетъ

быть хладнокровное разсматриваніе исторіи, представляющей намъ много порочныхъ дѣйствій, и до времени мы удерживаемся отъ сужденій о достоинствѣ ихъ. Есть другой способъ знать зло, то есть, оцѣнить зло, видѣть злость зла. Изъ однихъ чувствованій сотворенныхъ существъ еще не можетъ быть съ точностію и вполне опредѣлено и оцѣнено свойство зла — злость его: потому что эти чувствованія могутъ быть не глубоки, особенно въ настоящій періодъ жизни; наступитъ время, когда тяжесть зла вполне будетъ ощущена нравственными существами, а въ настоящей жизни нѣтъ сего. Но Богъ совершеннѣйшимъ образомъ знаетъ, что есть зло. Знаніе сіе основывается въ Немъ на совершеннѣйшемъ знаніи добра. Отдаленіе зла отъ добра и степень противодѣйствія его добру можетъ видѣть со всею вѣрностію только тотъ, кто видитъ добро. Это можно уяснить авалогически, обративъ вниманіе на людей, стоящихъ на разныхъ степеняхъ нравственной жизни. Кто изъ нихъ погрязъ во злѣ, тотъ такъ притупляетъ въ себѣ чувство добра, по примѣненію къ которому должно оцѣнивать зло, что онъ доволенъ бываетъ своимъ нравственнымъ состояніемъ, только изрѣдка отягощается имъ, а большею частію такъ привыкаетъ къ злу, что не ощущаетъ оное, какъ зло. Но чѣмъ болѣе человѣкъ начинаетъ заботиться объ очищеніи и преодолѣніи зла, тѣмъ яснѣе усматриваетъ тяжесть его. По той мѣрѣ, какъ идеаль добра яснѣе и яснѣе представляется умственному взору человѣка, онъ по противоположности яснѣе и точнѣе познаетъ и зло, которое не есть что нибудь существенное, а только отступленіе отъ добра; усмотрѣніе мѣры нравственнаго отступленія отъ добра условливается яснѣйшимъ и полнѣйшимъ сознаніемъ добра. Отъ того люди, достигшіе высшихъ степеней нравственной чистоты, видятъ тяжесть не только постоянно порочной жизни, но и рѣдкихъ нарушеній нравственнаго закона, даже тонкихъ злыхъ помысловъ, не перешедшихъ еще въ дѣло, во вредныя послѣдствія для другихъ, видятъ виновность и преступность зла, зараждающагося еще въ мысляхъ, его противоположность чистотѣ, къ которой назначенъ человѣкъ. Но люди чистѣйшей нравственности должны только приближаться къ яснѣйшему и полному познанію добра. Самое же всесовершенное

знаніе о немъ имѣеть только Всевѣдущій, только Онъ можетъ точнѣе и вѣрнѣе всѣхъ оцѣнить тяжесть зла и нравственную его виновность. Дѣйствительное проявленіе его въ жизни людей, въ дѣйствіяхъ ихъ, внутреннихъ и внѣшнихъ и въ ихъ послѣдствіяхъ Онъ предвидитъ, какъ предвидящій всѣ событія въ мірѣ. Ему не нужно учиться изъ опыта, чтобы знать тяжесть, или нравственную виновность зла, Онъ видитъ зло, какъ совершенно вѣдающій добро. Нѣкоторыя сравненія близко объясняютъ постепенность познанія зла. Ночью не видно различія цвѣтовъ, такъ что одинаковыми представляются бѣлый, или другой какой цвѣтъ. Когда вся одежда загрязнена, не различишь на ней пятенъ, а на бѣлой ясно примѣтно и малое пятно. Кромѣ зрѣнія, есть подобія въ другихъ чувствахъ: кто притупилъ въ себѣ чувство обонянія, тотъ не можетъ ощущать не только благовонный, но и дурной запахъ. Сравненіе изъ нравственной жизни въ томъ состоитъ, что чѣмъ болѣе человѣкъ борется со зломъ, очищаетъ себя отъ него, тѣмъ болѣе признаетъ тяжесть и виновность его; это потому, что умственному взору его яснѣе представляется идеаль истиннаго его предназначенія. Посему кто совершенно созерцаетъ все доброе и въ источникѣ онаго—самомъ себѣ и въ дѣлахъ своихъ ясно видитъ предустроенный порядокъ, совершенство и благо, къ которому міръ долженъ восходить, но отъ котораго нравственное зло отступаетъ, уклоняется, тотъ во всей полнотѣ зваеть, какъ виновно зло, какъ оно губельно по послѣдствіямъ своего уклоненія отъ плановъ, предначертанныхъ въ Всеблагой волѣ.

2. *Премудрость Божія.* Въ человѣкѣ мудростію называется точное и вѣрное назначеніе цѣлей и предустроеніе къ нимъ достаточныхъ средствъ. Это относится къ произведеніямъ художественнымъ, умственнымъ и нравственнымъ. А произведеніе Божіе—весь міръ. Въ умѣ Божіемъ отъ вѣка существуетъ совершеннѣйшій планъ, по которому существамъ физическаго и нравственнаго міра должно быть сообщено столько богоподобныхъ совершенствъ, сколько они могутъ вмѣстить; вмѣстѣ съ тѣмъ въ умѣ Божіемъ есть и предустроеніе благихъ цѣлей, соразмѣрное съ различіемъ степеней сихъ существъ, такъ что физическій міръ имѣеть свою цѣль въ мірѣ нравственномъ, а нравственный имѣеть цѣлю со-

единеніе съ своимъ первообразомъ — Божествомъ. Выраженіе совершенствъ Его, выполненіе плановъ и мановеній Его воли въ жизни и дательности — вотъ высочайшее благо для сотворенныхъ существъ. Для достиженія сего блага, премудрость Божія предустроила достаточныя средства, то есть, дама нравственнымъ существамъ силы и способности, вложила въ оныя законы, стремленія, потребности, которыя побуждаютъ къ выполненію Божественнаго плана, вмѣстѣ съ симъ предустроила непрерывное содѣйствіе своей силы въ осуществленіи сего плана, предустроила исправленіе уклоненій отъ порядка, которыя имѣли послѣдовать по силѣ свободы, и, сообразно съ первоначальнымъ устройствомъ, предопредѣлила сохранять и управлять міромъ физическимъ, такъ чтобы онъ не препятствовалъ нравственнымъ существамъ достигать своихъ цѣлей, а служилъ и содѣйствовалъ имъ въ томъ. Изъ сего мы выводимъ такое понятіе о премудрости Божіей:

Премудрость Божія есть такое совершенство ума Божественнаго, по которому существуетъ въ немъ вѣчный первообразъ всего міра и порядка всѣхъ вещей, или, по выраженію Платона, міръ идеальный, по образцу котораго все и въ физическомъ и нравственномъ мірѣ устроено въ гармоническомъ цѣлесообразномъ союзѣ, такъ что всѣ дѣла Божія направлены къ благимъ цѣлямъ и къ достиженію ихъ имѣютъ достаточныя средства, и, наконецъ, всѣ подчиненныя цѣли сосредоточиваются въ одной главной, высочайшей цѣли — выраженіи совершенствъ Божіихъ въ жизни нравственныхъ существъ.

3. *Высочайшая свобода воли Божіей.* Въ человѣческихъ дѣйствіяхъ надобно различать разныя степени свободы. Есть свобода всѣмъ общая, предначинательная, по которой нравственное существо, независимо отъ внѣшнихъ принужденій, можетъ выбирать или согласное съ естественнымъ закономъ и Божественною волею, предначертанною сей законъ, или противное, къ чему влекутъ частныя пожеланія, стремящіяся къ корысти, или собственному удовольствію, безъ вниманія къ общему благу. Безъ сей предначинательной свободы дѣйствія наши не имѣли бы нравственнаго достоинства, не могли бы проявлять свою силу въ побѣжденіи зла и постоянномъ устремленіи къ добру. Правильное употребленіе свободы, колеблющейся между добромъ и зломъ, могущей изби-

рать то или другое, даетъ цѣну нравственнымъ поступкамъ, которые тѣмъ достойнѣе, чѣмъ болѣе открывается въ нихъ преодолѣнія противоположныхъ побужденій. Но эта свобода занимаетъ только низшую степень. Возможна для человѣка и достигается постояннымъ упражненіемъ въ добродѣтели высшая свобода, по которой онъ, не стѣсняясь никакими внѣшними принужденіями, по собственной охотѣ, добровольно ищетъ только добра и дѣлаетъ только добро. Сія-то высшая свобода есть близкое подобіе свободы воли Божіей. Въ свободѣ воли божіей нѣтъ борьбы, колебанія между добромъ и зломъ. Для нашего ограниченнаго разума понятія необходимости и свободы противоположны; въ естествѣ же Божіемъ сіи противоположности совершенно тождественны, равносильны одна другой. По необходимости всесовершеннаго естества, свобода Божія не можетъ дѣлать зло, можетъ хотѣть и дѣлать только добро — вотъ необходимость. Но вмѣстѣ съ симъ это чистѣйшая свобода; потому что никакая внѣшняя сила, или судьба, никакой влѣ Бога законъ не побуждаютъ Его, но Онъ Самъ всегда, съ полною готовностію, совершенною охотою, желаетъ добра, не какъ невольно отвнѣ предлагаемаго, или навязываемаго, но какъ сроднаго съ Его природою. Такъ въ Богѣ и свобода и природа, имѣющая необходимость, совершенно безразличны и тождественны. Для человѣка идеаль нравственнаго совершенства состоитъ въ томъ, чтобы свобода его отрѣшилась отъ колебанія и борьбы, непрерывно и вмѣстѣ охотно устремлялась только къ добру, совершала только добро. При борьбѣ нѣтъ совершенной охоты, а есть чувство нѣкотораго безпокойства, при колебаніи свобода не съ полною радостію стремится къ назначенному для нея добру, а съ задержками; на нее дѣйствуютъ влеченія къ злу, нельзя сказать, только отвнѣ, еслибы это было чисто внѣшнее только опредѣленіе, то никакая сила не имѣла бы надъ нею власти; влеченія къ злу такъ дѣйствуютъ на свободу потому, что въ ней нѣкогда раскрылось расположеніе къ принятію зла. Такъ въ состояніи борьбы свобода человѣка хотя проявляетъ свою силу и достоинство въ преодолѣніи зла, но не съ полною охотою дѣйствуетъ, а съ затрудненіями, остановками и не рѣдко съ чувствомъ скорби. Наградою за эту борьбу должно быть такое утвержденіе въ добрѣ,

при которомъ свобода, не возмущаясь болѣе безпорядочными влеченіями къ злу, будетъ желать одного только добра и непрерывно устремляться къ нему. Въ этомъ неуклонномъ желаніи и устремленіи она не будетъ подчинена неволѣ, потому что она сама въ каждое мгновеніе будетъ располагать себя къ немедленному исполненію мановеній воли Высочайшей, оставаясь свободною, сама охотно будетъ стремиться только къ добру. Такой идеаль совершенства для свободы человѣческой имѣетъ полное осуществленіе въ Богѣ. Въ Немъ первообразъ всесовершенной свободы, которая ни на одно мгновеніе не уклоняется отъ желанія — дѣлать только добро, вмѣстѣ съ симъ ни мало не теряетъ своего характера свободности, то есть, охотно, не опредѣляясь никакою внѣшнею силою, сама, если можно такъ выразиться, непрерывно опредѣляетъ себя. Изъ сего мы составляемъ такое понятіе о Высочайшей свободѣ воли Божіей: Высочайшая свобода воли Божіей состоитъ въ томъ, что Богъ никогда не возмущается какимъ нибудь чуждымъ Его природѣ и волѣ безпорядочнымъ побужденіемъ, но безпрестанно, съ живѣйшимъ чувствомъ радости, дѣлаетъ то, чего Онъ желаетъ по своей природѣ, то есть, наилучшее (optimum).

4. *Святость и благодать, какъ совершенства воли Божіей.* Въ человѣкѣ къ святости Божіей приближается нравственная чистота, любовь добра для добра, къ благодати приближается любовь къ ближнимъ. Изъ взаимнаго соединенія нравственной чистоты и любви къ ближнимъ слагается нравственное совершенство человѣка. Если отъ святости мы отдѣлимъ любовь къ ближнимъ, то она не будетъ истинною любовію. Потому что, не очистивъ саму себя, не приблизившись къ святости, любовь не дорожила бы тѣмъ благомъ, которое выше другихъ благъ, выше, напримѣръ, счастья или знанія, не дорожа истиннымъ благомъ въ себѣ, не дорожила бы имъ и въ другихъ; такимъ образомъ любовь къ ближнимъ была бы слѣпою. Дорожа счастьемъ, но не зная, въ чемъ состоитъ высшее счастье, она заботилась бы о благахъ только низшихъ, тѣлесныхъ, о здоровьѣ удовольствіи другихъ,—это не была бы истинная любовь. Она только тогда становится истинною, когда соединяется съ святостію, изъ которой рождается истинное, живое желаніе

добра. Съ другой стороны не доставало бы нравственного совершенства, къ которому мы предназначены, если бы мы имѣли въ виду одно только собственное нравственное очищеніе отъ зла и не заботились о благѣ ближнихъ; при такой односторонности не было бы истинной святости. Какъ величественно это совершенство — святость, мы знаемъ сіе изъ Откровенія; въ славословіяхъ высшихъ духовъ особенно прославляется это совершенство Божіе: святъ, святъ, святъ. Въ древнемъ священномъ языкѣ понятіе святости по этимологій имѣетъ значеніе отрицательное: *кадошъ* происходитъ отъ *кадашъ*, а этотъ глаголь значить: отдѣлять отъ всякой нечистоты, отъ всякаго недостатка, отрѣшаться отъ всего злаго; въ понятіи святости заключается и этотъ элементъ. Въ другихъ языкахъ понятіе сіе выражается словами: *sacritus*, *ἅγιος*; слово: *ἅγιος* чистый, сродно съ чистотою. Въ нѣмецкомъ языкѣ слово: *heilig*—святый, происходитъ отъ глагола: *heilen*—исцѣлять, то есть, спасать, приводить въ цѣлость, гдѣ нравственный составъ нравственнаго существа совершенно исцѣленъ и цѣлъ, какимъ ему надобно быть по идеѣ Всесовершеннаго, не имѣетъ никакого недуга, поврежденія. Чтобы не представлять понятія святости только отрицательнымъ, Кантъ старался объяснить положительную его сторону такъ: важнѣйшее для нравственнаго существа есть нравственный законъ; уваженіе къ нравственному закону есть основаніе нравственнаго совершенства; постоянное стремленіе къ осуществленію его въ своей жизни есть добродѣтель;—такое состояніе нравственное, гдѣ во всѣхъ внутреннихъ и внѣшнихъ дѣйствіяхъ вполнѣ выражается нравственный законъ, есть святость; она для добродѣтели есть идеаль и цѣль. Близка къ святости любовь къ добру для самаго добра (*studium boni propter ipsum bonum*) — постоянное, непрестанное осуществленіе добра для самаго добра, соединенное съ отрѣшеніемъ отъ всего противоположнаго ему, отъ всякаго нравственнаго не только порока, но и недостатка. Но когда, кромѣ осуществленія нравственной чистоты въ жизни, въ человѣкѣ есть еще забота о существахъ подобныхъ ему, которыя должны быть возведены къ добру, то это будетъ другая сторона нравственнаго совершенства. Чистота болѣе относится къ самому дѣйствующему, къ нравственному

благоустройству внутренней и наружной его жизни по идеѣ добра. Любовь къ ближнимъ состоитъ въ томъ, когда человѣкъ печется о подобныхъ себѣ существахъ, объ ихъ умственномъ просвѣщеніи, благоустроеніи нравственной ихъ дѣятельности и о счастіи ихъ, такъ чтобы они не страдали, а наслаждались приличною долею благополучія. Богу принадлежитъ въ безпредѣльной степени и чистота и любовь; въ Немъ высочайшая нравственная чистота есть святость, безконечная любовь есть благодѣтельность. Въ Богѣ есть дѣйствованіе въ Самомъ Себѣ и есть дѣйствованіе расширяющееся, такъ сказать, изъ себя на другія существа. Какъ Богъ въ Самомъ Себѣ преисполненъ всякаго блага, чуждаго всякой тѣни несовершенства: такъ Онъ постоянно желаетъ сообщать сущее въ Немъ благо различнымъ существамъ, соразмѣрно ихъ способности—принять въ себя сіе благо. Хорошо выраженіе древнихъ: *bonum sui ipsius est communicativum*—добро любить сообщать себя.

Такимъ образомъ *святость* Божія есть постоянная, неизмѣняемая и полная чистота отъ всякой тѣни несовершенства и всегда равная себѣ твердость въ исполненіи нравственного закона всесовершенной природы.

Благодѣтельность же Божія есть вѣчная неизмѣняемая любовь къ тварямъ, по которой Богъ всегда желаетъ сообщать всѣмъ существамъ приличныя блага, соразмѣрно ихъ приемлемости, и въ особенности нравственнымъ существамъ—благо высочайшее, то есть, явленіе Самого Себя, отраженіе Своихъ совершенствъ и блаженства, сколько они могутъ вмѣстить оныя по своей природѣ.

5. *Правда Божія*. Прежніе философы, особенно Лейбницъ, объясняя понятіе правды Божіей, выражались, что она есть *bonitas (justitia) per sapientiam temperata*, благодѣтельность, умѣряемая премудростію, можно было бы прибавить къ сему: „и святостію“. Богъ безпредѣльно любитъ добро; какъ Онъ Самъ есть Высочайшее добро, то безпредѣльно любитъ Самого Себя, любитъ сообщать добро изъ Себя Самого, Свои силы и совершенства существамъ, способнымъ къ принятію добра, любитъ вводить ихъ въ единеніе съ Собою. Не отъ Него, а отъ различной приемлемости сотворенныхъ существъ и отъ различнаго свободнаго направленія нравственныхъ ихъ

силъ зависить, что не всѣ они могутъ вмѣстить въ равной степени любовь и благость Его. Этимъ обуславливается необходимость дѣйствованія правды Божіей. Дѣйствованія правды требуетъ Высочайшая истина, святость и премудрость. Требуется истина; потому что награждать счастьемъ въ равной мѣрѣ какъ зло, такъ и добро было бы неистинно, это значило бы не дѣлать различія между тѣмъ и другимъ, давать имъ одинаковую цѣну, то есть, признавать и нравственное зло за добро. Такое смѣшеніе одного съ другимъ не свойственно вѣчной истинѣ Божіей, которая знаетъ и точно цѣнить всякое нравственное дѣйствованіе. На основаніи истинности Божіей и держится законъ правды: *sum cuique*—всякому свое. Какъ въ физическомъ мірѣ господствуетъ законъ причинности, такъ и въ нравственномъ мірѣ причина вызываетъ для себя свои послѣдствія; какова причина, таковы и слѣдствія ея; кто что посѣетъ, тотъ то и пожнетъ. Дѣйствовать изъ себя принадлежитъ свободной волѣ; принимаетъ же въ себя слѣдствія дѣйствій способность чувствованія, въ которой естественнымъ порожденіемъ добрыхъ дѣйствій свободы бываетъ радость, а порожденіемъ злыхъ свободныхъ дѣйствій — скорбь (*malum physicum, perpassio doloris*). Какъ по суду истины всевидящей и оцѣнивающей дѣйствія по достоинству не можетъ не быть различія между нравственнымъ добромъ и зломъ и между степенями того и другаго: такъ въ воздаяніи радости и скорби должна быть сообразность съ истиннымъ судомъ Божіимъ, съ истиннымъ усмотрѣніемъ и опредѣленіемъ нравственнаго достоинства. Такъ понятіе правды Божіей обуславливается понятіемъ истиннаго Божественнаго вѣдѣнія; иначе Богъ называлъ бы и признавалъ бы и худое добрымъ, если бы одинаково награждалъ за то и другое чувствомъ радости, которую можно почитать естественнымъ добромъ (*bonum physicum*). Понятіе правды Божіей нераздѣльно соединено и съ понятіемъ Высочайшей премудрости. Премудрость Божія предустроила и всегда предустраиваетъ достаточныя къ благимъ цѣлямъ средства. А награждать порокъ чувствомъ радости, или счастьемъ значило бы не вести порочнаго къ доброй цѣли, а еще болѣе утверждать его во злѣ. Когда бы человѣкъ за нарушеніе нравственнаго закона награждаемъ былъ чувствомъ радости, то о чемъ было бы заботиться ему? по-

чему измѣнять порочную дѣятельность на добрую, требующую усилій, трудовъ и часто непріятностей? Награждать порочнаго счастьемъ значило бы уничтожать въ немъ необходимое чувство сокрушенія о злѣ, давать средства, споспѣшествующія не добру, а злу и, слѣдовательно, утверждать въ послѣднемъ; это совершенно противорѣчитъ премудрости Божіей. Наконецъ правды Божіей требуетъ святость. Богъ есть чистѣйшая любовь, высочайшая чистота; Онъ совершеннѣйшимъ образомъ знаетъ, какое составляетъ благо для нравственныхъ существъ святость; Онъ не можетъ терпѣть противнаго ей, ради счастья самихъ же сихъ существъ. А награждать зло наравнѣ съ добромъ значило бы поддерживать зло въ бытіи его, а не разрушать. Изъ сего мы составляемъ такое понятіе о правдѣ Божіей.

Правда Высочайшая есть благодать, соединенная съ мудростію и святостію, по которой Богъ со всею точностію распределяетъ между нравственными существами тѣ блага, или зло естественныя, которыя сообразны съ нравственнымъ состояніемъ каждаго изъ нихъ, и которыя лучшимъ образомъ содѣйствуютъ къ очищенію добра отъ зла.

6. *Блаженство* Божіе состоитъ въ живѣйшемъ, чистѣйшемъ и непрерывномъ радованіи, которымъ преисполненъ Богъ отъ созерцанія Высочайшей Своей благодати и другихъ безпредѣльных Своихъ совершенствъ.

ОТДѢЛЕНІЕ ТРЕТЬЕ.

О ДѢЛАХЪ БОЖИИХЪ.

Отъ вѣка существо и совершенства Божіи дѣйствуютъ и проявляютъ себя; неограниченная сила, до происхожденія міра, не могла быть бездѣйственной. Но какое свойство и предметъ сихъ дѣйствій самихъ въ себѣ, безъ отношенія къ міру, разумъ человѣческой не можетъ постигнуть; ему не дано проникать въ тайны вѣчности. Итакъ, послѣ обозрѣнія свойствъ и совершенствъ Божіихъ, должно намъ разсмотрѣть дѣла Божіи вѣшнія, относящіяся къ міру, то есть: а) твореніе, б) промысленіе Божіе о мірѣ.

А. О Богѣ - Творцѣ міра.

Чтобы раскрыть и утвердить правильное понятіе о твореніи міра, нужно разрѣшить 5-ть вопросовъ: 1) точно ли Богъ Виновникъ міра? 2) по необходимости ли, или по свободной волѣ Онъ сотворилъ міръ? 3) - не изъ вѣчной ли матеріи, существовавшей прежде міра, или безъ всякой матеріи? далѣе 4) не вѣчно ли Богъ творитъ міръ, или Онъ произвелъ его во времени? наконецъ 5) для какой цѣли міръ получилъ бытіе отъ Бога?

Итакъ нужно прежде всего доказать, что

Міръ произведенъ Богомъ.

1) *Міръ произведенъ Богомъ.* Противъ сего были сомнѣнія и возраженія, главнымъ образомъ со стороны матеріалистовъ.

Если міръ произведенъ не Богомъ, то остается признать его причиною самого себя отъ вѣка, нужно утверждать, что

нѣтъ другаго послѣдняго начала бытія міра, что онъ представляетъ изъ себя безконечный рядъ причинъ и дѣйствій. Анаксимандръ думалъ, что первое начало всего есть безпредѣльное (*ἄπειρον*), впрочемъ матеріальное, которое отъ вѣчности производитъ изъ себя безчисленное множество міровъ, одинъ за другимъ, произведши одинъ міръ, разрушаетъ его, за тѣмъ опять производитъ другой и опять разрушаетъ; цѣлое, состоящее изъ этихъ безчисленныхъ міровъ, есть вселенная (*παῦ*), а части міровъ конечны, вообще состоятъ изъ конечныхъ существъ, появляются въ бытіи и наконецъ исчезаютъ. Такимъ образомъ, по мнѣнію Анаксимандра, нѣтъ послѣдняго Начала міра, которое существовало бы прежде міра, а существуетъ отъ вѣка только вселенная (*παῦ*). Что же это *παῦ*, вселенная представляетъ собою, какъ не безконечный рядъ причинъ и произведеній? Или если не признавать Бога Виновникомъ міра, то остается съ материалистами предполагать начало и послѣднее основаніе міра въ безчисленно-многихъ недѣлимыхъ частицахъ—атомахъ. До атомистовъ—Епикура, Левкиппа и Демокрита физико-іонійскіе философы думали, что начало міра должно быть одно, такимъ началомъ они признавали матеріальную какую-нибудь стихію—воду, воздухъ, или огонь, изъ которыхъ чрезъ разрѣшеніе, утонченіе и сгущеніе происходятъ всѣ частныя существа природы. Умствовавшіе такъ предполагали причину бытія міра внутри самаго міра, въ матеріальной его природѣ. Нѣкоторые изъ древнихъ философовъ признавали началомъ всего вѣчную душу міра, которая изводитъ изъ себя всѣ существа. Общее согласіе между всѣми сими мыслителями состоитъ въ томъ, что они отрицали бытіе Существа премірнаго, отъ Котораго, по истинному ученію, міръ получилъ бытіе. Каждое изъ сихъ предположеній не имѣетъ твердости. Съ здравымъ разумомъ нельзя согласить ни предположенія безконечнаго ряда вещей и причинъ конечныхъ, ни ученія атомистовъ, равно и души міра нельзя признать послѣднимъ началомъ его.

а) Предполагать рядъ вещей и причинъ конечныхъ, простирающійся въ безконечность, не согласно съ здравымъ разумомъ.

Принимающіе такое предположеніе должны согласиться, что здѣсь ищется достаточная причина бытія, между тѣмъ никогда не отыскивается. Искать же достаточной причины бытія есть существенная потребность нашего разума. Въ силу сего закона, для дѣйствій, или произведеній предполагаются частныя, условныя причины, для каждой найденной причины, которая есть вмѣстѣ и причина и произведеніе, предполагается другая новая, и такъ какъ эта вновь отысканная причина также есть вмѣстѣ и причина и произведеніе, то для нея необходимо прискивается другая высшая, и такимъ образомъ рядъ причинъ и дѣйствій идетъ въ безконечность. Что же такое всѣ эти отыскиваемые причины? Каждая изъ нихъ условливается въ бытіи своемъ другою, другая также, не имѣя въ себѣ полноты бытія, заимствуетъ его отъ иной, и ни въ одной изъ такихъ условныхъ причинъ нѣтъ независимости бытія. Такимъ образомъ всякая причина, какъ недостаточная и зависящая отъ другой, не даетъ, такъ сказать, отвѣта на вопросъ разума, отыскивающаго достаточную причину; отвѣта сего нѣтъ ни въ первой, ни во второй, ни въ третьей причинѣ и такъ далѣе, слѣдовательно и требованіе разума отвергается при каждомъ новомъ и новомъ предположеніи причины въ ряду причинъ условныхъ. Рядъ этотъ есть, а держится онъ ни на чемъ, не имѣетъ для себя основанія.

Принимающіе предположеніе, что рядъ причинъ конечныхъ простирается въ безконечность, должны допустить, что изъ частей конечныхъ составляется цѣлое безконечное. Но изъ частей конечныхъ не можетъ быть составлено цѣлое безконечное. Тогда въ основаніи, то есть, въ частяхъ, изъ которыхъ составляется цѣлое, какъ ихъ слѣдствіе, не было бы того, что въ цѣломъ. Но мы знаемъ изъ нтологическихъ основоположеній, что каковы части, таково должно быть и цѣлое; если части конечны, то и цѣлое, какъ бы ни было обширно, должно быть конечно; иначе въ это цѣлое вносился бы новый характеръ (безконечность), котораго нѣтъ въ частяхъ. А съ предположеніемъ нескончаемаго ряда причинъ признается правильнымъ умствованіе, что изъ частей конечныхъ составляется цѣлое безконечное. Вмѣстѣ съ симъ должно было бы допустить и то,

что изъ такихъ мгновений, изъ которыхъ каждое имѣетъ начало, состоитъ время безначальное. Когда причины ограничены, то, очевидно, онѣ подчинены закону времени, такъ какъ каждая изъ нихъ началась; а изъ всѣхъ моментовъ начинающихся составляется такое время, у котораго нѣтъ начала. Откуда же возьмется безначальность? Сверхъ сего, здѣсь допускается (*implicite*) и то противорѣчіе, что время, прежде протекшее, также бесконечно, какъ и то время, которое протекаетъ теперь; потому что, по гипотезѣ, и то и другое время безначально. По сему міръ, въ настоящее столѣтіе, не древнѣе, чѣмъ онъ былъ за тысячу лѣтъ. Время, представляющее намъ удободѣлимыя свои части, оканчивающіеся періоды, можетъ быть по сему исчисляемо. За тысячу предъ симъ лѣтъ былъ такой предѣлъ времени, послѣ протекшая тысяча лѣтъ составляетъ уже прибавленіе къ этому предѣлу, протяженіе времени большее. Когда сравнимъ время, протекшее за нѣсколько прежде, съ временемъ, протекшимъ теперь только, то не можемъ не видѣть, что теперь протекшее время длиннѣе, чѣмъ, напримѣръ, окончившееся за тысячу лѣтъ; и однако, по гипотезѣ, предполагающей время бесконечнымъ, не должно бы быть такого неравенства. Бесконечное равно само себѣ, слѣдовательно одно Бесконечное, не имѣющее предѣловъ, должно быть ни больше, ни меньше другаго, не имѣющаго также предѣловъ,—но выходитъ не такъ. Если станемъ руководствоваться счисленіями, какія дѣлаются по общему смыслу, который прилагаетъ годы къ годамъ, столѣтія къ столѣтіямъ, то на дѣлѣ выйдетъ, что одно безпредѣльное протяженіе другаго безпредѣльнаго. Гипотеза допускаетъ, что число частей времени бесконечно, потому что оно безначально. Но это противорѣчитъ здравому разуму. Время, какъ нѣчто конечное, должно измѣряться. Оно, какъ мы знаемъ по опыту, и измѣряется движеніями свѣтилъ небесныхъ, періоды сихъ движеній исчисляются; такъ періоды круготеченія луннаго короче, а періоды обращенія солнечнаго длиннѣе. По гипотезѣ же, по которой всѣ періоды не должны имѣть начала, нѣтъ основанія находить разность въ счисленіяхъ времени, то есть, должно бы быть равно какъ число оборотовъ солнца, такъ и число оборотовъ луны. Но все сіе заключаетъ очевидное противорѣчіе.

Фенелонъ, рассуждая объ атомахъ, находитъ несообразность въ томъ предположеніи Эпикура, что число ихъ безпредѣльно. „Безпредѣльное, говоритъ Фенелонъ, не можетъ быть ни дѣлимымъ, ни пресмственнымъ. Дайте мнѣ число конечныхъ вещей, которое, по вашему мнѣнію, безпредѣльно: я всегда могу подвергнуть это двумъ опытамъ (перемѣнамъ), изъ коихъ видно будетъ, что предполагаемое вами число не есть безпредѣльное. Впервыхъ, я могу убавить нѣсколько единицъ, тогда выйдетъ, что это число стало меньше, нежели какимъ оно было. Безъ сомнѣнія это будетъ конечное. Ибо все, что меньше Безконечнаго, имѣетъ предѣлъ, потому можетъ уменьшаться и, по прибавленіи, умножаться. Когда одну единицу можно отсчитать, то число, предполагаемое безконечнымъ, не есть въ самомъ дѣлѣ Безконечное. Если оно можетъ быть подвергнуто усѣченію, значить, оно прежде не могло быть Безконечнымъ. Одна единица, безъ сомнѣнія, есть конечное; но конечное, прибавленное къ другому конечному, не дѣлается еще Безконечнымъ. Если бы одна единица, прибавленная къ числу конечному, могла составить Безконечное: то надлежало бы сказать, что конечное почти не различается отъ Безконечнаго, что составляетъ верхъ нелѣпости. Вовторыхъ, я могу приложить единицу къ сему числу и слѣдовательно увеличить его. Что за безконечное которое дѣлается такимъ отъ прибавленія конечнаго? Къ частнымъ же атомамъ, которые, по предположенію, безконечны по числу, я могу прибавить единицу, слѣдовательно увеличить число ихъ. Но что можно увеличить, то не Безпредѣльно, Безпредѣльное не допускаетъ увеличеній. Изъ этого видно, что никакое сложное недѣлимое не можетъ быть Безконечнымъ въ истинномъ смыслѣ. Нельзя представить никакого недѣлимаго тѣла, которое въ самомъ дѣлѣ было бы безпредѣльно по пространству, никакого числа, никакой преемственности, которое было бы истинно Безконечно. То же надобно сказать и о времени. Время можно измѣрять чрезъ наполняющія его движенія и дѣйствія, и за тѣмъ всегда можно различать въ немъ разныя части, или періоды, болѣе или менѣе продолжительныя. Между тѣмъ говорятъ, что время безконечно. Что можно дѣлать, что увеличивается чрезъ прибавленіе новыхъ частей,

то не есть Бесконечное, оно растетъ, увеличивается; а Бесконечное должно быть полно, то есть не должно ни уменьшаться, ни возрастать. Такъ когда назовемъ бесконечнымъ время, слагающееся изъ частей конечныхъ, измѣряемыхъ, опредѣляемыхъ, то дойдемъ до того противорѣчащаго сужденія, что Бесконечное можетъ увеличиваться. Мы не можемъ отвергать того опыта, что за нѣсколько прежде было опредѣленное время, измѣряемое наполняющими его событиями, положимъ движеніями свѣтилъ небесныхъ, — потомъ начался новый счетъ времени, новыя присоединились столѣтія; такимъ образомъ выходитъ, что бесконечное, каковымъ признаютъ время, увеличивается чрезъ прибавленіе новыхъ частей. Но истинно Бесконечное не можетъ увеличиваться. Итикъ бесконечный рядъ причинъ конечныхъ немислимъ для здраваго разума.

б) Не согласна съ нимъ и гипотеза Левкиппа, Демокрита и Эпикура, по которой изъ случайнаго столкновенія атомовъ объясняется происхожденіе міра. Несправедливо предполагать а), что движеніе принадлежитъ матеріи и составляетъ существенную, неотъемлемую ея принадлежность; б) чрезъ случайное столкновеніе атомовъ не можетъ произойти порядокъ, который мы усматриваемъ въ мірѣ, тѣмъ менѣе—родъ человѣческой, состоящей изъ нравственныхъ существъ.

Движеніе принадлежитъ силѣ, а не веществу. Вещество не можетъ приводить само себя въ движеніе, оно остается въ покоѣ, пока сторонняя причина не приведетъ его въ состояніе движенія. Ясно можно видѣть сіе при разсмотрѣннн движеній механическихъ. Если нѣсколько шаровъ взаимно приводятъ въ движеніе другъ друга, то причина ихъ движенія не заключается въ нихъ самихъ, а внѣ. При механическомъ движеніи, первая, отвнѣ дѣйствующая причина, на примѣръ рука человѣка, должна сообщить толчекъ другимъ вещамъ, чтобы онѣ пришли въ движеніе. Если же не будетъ отвнѣ дѣйствующей причины, то и всѣ близъ лежащіе шары останутся въ покоѣ; только тогда, какъ внѣшняя причина приводитъ ихъ въ движеніе, оно передается отъ одного шара другому. Но въ физическомъ мірѣ есть другое движеніе—изнутри, это—развитіе, возрастаніе органическихъ существъ,

которое можно назвать также движеніемъ. Здѣсь причина движенія не можетъ ли принадлежать матеріи? Если внутри какого нибудь растенія, или животнаго есть одна центральная причина движенія, то есть, возрастанія, то сама матерія не можетъ быть такою причиною, а причина эта должна заключаться въ нематеріальной силѣ. Иначе мы опять останемся съ механическимъ только движеніемъ. Если бы матерія приводила матерію въ движеніе, одинъ напримѣръ атомъ — другой: то движеніе сіе было бы отънѣ только сообщенное, иначе сказать, механическое, а не исходящее извнутри. При семъ опять слѣдовало бы спросить: откуда этотъ атомъ, или центральная причина движенія имѣетъ оное? Если скажутъ: внутри матеріи есть законы движенія, то далѣе спросимъ: кто вложилъ въ нее сіи законы? отъ чего предполагаемая внутри какого либо органическаго тѣла недѣлимая частица, или атомъ не во всякое время распоряжается силою движенія? Если бы сила движенія принадлежала ему отъ себя (а se), не какъ сообщенное, а какъ собственно ему принадлежащее качество: то онъ постоянно владѣлъ бы, распоряжался бы сею силою. Но въ органическихъ движеніяхъ не видимъ непрерывности движенія. Напротивъ, какъ показываетъ опытъ, предшествуетъ время недвижимости; напримѣръ зерно, пока не даетъ ростка, долго остается въ одинаковомъ состояніи, по прошествіи нѣкотораго промежутка времени, зерно даетъ изъ себя ростокъ, изъ котораго организуется растеніе, за симъ наступаетъ другое время, когда растеніе разрушается и вмѣстѣ съ тѣмъ прекращаются его движенія. Но если бы какой нибудь атомъ имѣлъ внутри себя неотъемлемую причину движенія, то она всегда дѣйствовала бы, не нужно было бы начинаться и прекращаться движенію. Между тѣмъ на опытѣ видимъ, что въ органическихъ существахъ движеніе, которымъ, какъ мы сказали, можно назвать развитіе, возрастаніе ихъ, и начинается и увеличивается, за тѣмъ, съ оскуднѣніемъ силы, уменьшается и наконецъ совсѣмъ прекращается. Какъ же называть неотъемлемо, существенно принадлежащимъ матеріи такое качество, которое въ извѣстное время начинается и въ извѣстное прекращается? Такъ движеніе не можетъ быть свойствомъ матеріи существеннымъ, нетъемлемымъ, самосуцимъ,

то есть, происходящимъ отъ самой матеріи, имѣющимъ основаніе въ ней самой, не заимствованнымъ отъ внѣ. Фенелонъ такъ разсуждаетъ объ этомъ: „предположимъ, что всѣ тѣла дѣйствительно двигаются: слѣдуетъ ли изъ сего, что движеніе существенно принадлежитъ всякой частицѣ матеріи? Если всѣ тѣла двигаются не одинаково, неровно, одни сильнѣе и ощутительнѣе, чѣмъ другія; если одно и то же тѣло можетъ двигаться иногда быстрѣе, иногда медленнѣе; если движущееся тѣло сообщеть свое движеніе смежному, бывшему въ покоѣ, или, или, по крайней мѣрѣ, двигающемуся незамѣтно: то надобно согласиться, что сей образъ движенія неровный, измѣняющійся, то увеличивающійся, то уменьшающійся не есть существенное свойство тѣлъ. Что существенно въ вещи, то всегда одинаково въ ней. Движеніе въ тѣлахъ, которое измѣняется, замедляется до того, что кажется совершенно уже прекращающимся, которое теряется и переходитъ отъ одного тѣла къ другому, какъ нѣчто чуждое, не можетъ принадлежать къ существеннымъ свойствамъ тѣлъ. Матерія останется матеріею и безъ движенія; быть въ пространствѣ и наполнять его—вотъ существенное ея свойство, съ этимъ свойствомъ она имѣетъ возможность быть дѣлимою, сочетаемою. Когда же движеніе есть принадлежность матеріи случайная, то надобно отыскать причину такой случайной принадлежности. Тѣла сами не могутъ дать себѣ движенія, потому что никакое существо не можетъ дать себѣ того, чего не имѣетъ. Тѣло, находящееся въ покоѣ, всегда останется неподвижнымъ, пока другая смежная сила не выведетъ его изъ состоянія покоя. Изъ сего видно, что никакое тѣло не двигается само собою, а приводится въ движеніе другимъ тѣломъ, которое сообщаетъ ему толчекъ. Откуда же происходитъ, что это тѣло сообщаетъ ему свое движеніе? отъ чего шаръ, пущенный по гладкому столу, прикасаясь къ другому, даетъ толчекъ и сообщаетъ движеніе ему? Причина сего всегда должна быть не въ самомъ тѣлѣ, а въ силѣ, которая приводитъ въ движеніе“? Также, если кромѣ механическаго движенія, которое зависитъ отъ внѣшней причины, есть движеніе извнутри, производящее увеличеніе, возрастаніе тѣлъ: то нельзя производить и это движеніе отъ какого нибудь атома, или матеріальной частицы, находящейся внутри сложныхъ тѣлъ, а должно предположить

силу. А это будетъ противорѣчить предположенію атомистовъ, которые не признають всъависимой отъ вещества смлы, а допускають атомы, по ихъ понятію, имѣющіе въ себѣ движеніе и сообщающіе его частицамъ тѣла.

Другое предположеніе атомистовъ, что міръ съ своимъ порядкомъ и нравственными существами произошелъ отъ случайнаго столкновенія атомовъ, не имѣетъ достаточнаго основанія. По гипотезѣ Епикура, атомы отъ вѣка были въ одинаковомъ прямолинейномъ движеніи, но, по времени, безъ причины произошло уклоненіе отъ этого направленія, отъ чего произошли смѣшенія, сочетанія въ тѣла. Предполагать случайность причиною уклоненія атомовъ значитъ ничѣмъ (ex nihilo) объяснять что нибудь, допускать дѣйствіе безъ причины. Цицеронъ вѣрно замѣчалъ: „Если міръ произошелъ отъ столкновенія атомовъ, то почему оно не можетъ произвести портика, храма, дома, или города, что гораздо легче“. Если изъ случайнаго столкновенія атомовъ не можетъ произойти порядокъ въ мірѣ физическомъ, тѣмъ менѣе изъ случайнаго движенія ихъ можно объяснять происхожденіе существъ, одаренныхъ умомъ и волею. Потому что въ произведеніи заключалось бы болѣе, чѣмъ что есть въ причинѣ. Вотъ какъ разсуждаетъ о семъ Фенелонъ (въ трактатѣ о бытіи и свойствахъ Божіихъ): „Атомы, двигаясь прямолинейно, не имѣя возможности уклониться ни направо, ни налево, никогда не въ состояніи соединиться и чрезъ взаимное соединеніе составить что нибудь цѣлое. Если каждый изъ нихъ всегда будетъ двигаться по прямой линіи, то они вѣчно будутъ двигаться одинъ подлѣ другаго въ параллельныхъ направленіяхъ, не имѣя возможности соединиться и сдѣлаться. Двѣ параллельныя, смежныя между собою, линіи никогда не пресѣкутся, хотя бы онѣ продолжены были до безконечности. Такимъ образомъ изъ прямолинейнаго движенія атомовъ въ теченіе цѣлой вѣчности не можетъ произойти никакого сдѣлания и слѣдовательно никакого устройства. Епикурейцы, замѣтивъ очевидность этого затрудненія, для подкрѣпленія своей системы, придумали уклоненіе атомовъ, отходящее нѣсколько отъ прямой линіи, способствуетъ имъ къ тому, чтобы встрѣтиться между собою. Но съ чего Епикурейцы взяли это малое уклоненіе атомовъ? То и другое, то есть, и прямолинейное направленіе и укло-

неніе - пустыя предположенія и чистыя мечты. Но двѣ эти мечты взаимно уничтожаютъ одна другую. Если прямая линія необходима для движенія атомовъ, то ничто не можетъ уклонить ихъ отъ прямаго направленія и, слѣдовательно, соединить ихъ въ теченіи цѣлой вѣчности. Прямая линія безъ уклоненія никогда не можетъ ничего произнести, а вымышленнымъ уклоненіемъ отрицается движеніе прямолинейное и система разрушается; между тѣмъ не хотятъ признать искусства, съ коимъ всѣ части вселенной сотворены и поставлены на свои мѣста. Въ завершеніе всѣхъ нелѣпостей, Епикурейцы чрезъ уклоненіе, которое само въ себѣ необъяснимо, хотятъ еще объяснить то, что мы называемъ душою человѣческою съ ея свободною волею. Они принужденю говорить, что въ движеніи, въ которомъ атомы находятся въ равновѣсіи нѣкотораго рода между прямою и кривою линіею, состоитъ воля человѣческая. Если атомы двигаются по прямому только направленію, то они не одушевлены, не способны имѣть никакого познанія и воли; но если тѣ же самыя атомы нѣсколько уклоняются отъ прямой линіи, то вдругъ дѣлаются одушевленными, мыслящими, разумными, становятся душами, одаренными умомъ, которыя познаютъ себя размышляютъ, избираютъ и свободны во всѣхъ своихъ дѣйствіяхъ. Какое странное превращеніе! Что Епикурейцы могутъ найдти въ уклоненіи атомовъ такое, что, хотя сколько нибудь, служило бы къ объясненію свободы человѣческой. Уклоненіе безъ Перводвижителя было бы столько же необходимо, какъ и перпендикулярная линія, по которой падаетъ камень съ высоты башни. Пздающій камень свободенъ ли въ своемъ паденіи? И воля человѣческая, при предполагаемомъ уклоненіи, не свободнѣе камня“. Такъ ученіе Левкиппа, Демокрита и Эпикура, по которому происхождение міра съ его порядкомъ и свободными существами объясняется изъ случайнаго столкновенія атомовъ, не согласно съ здравымъ разумомъ.

в) И такъ называемая душа міра не можетъ быть послѣднимъ и вѣчнымъ его началомъ. Если предполагаютъ, что выше міра нѣтъ существа, въ которомъ заключается причина бытія всего существующаго, а есть внутри міра сила нематеріальная, иначе, душа его, которая производитъ изъ себя

и поддерживаеъ всѣ явленія въ немъ: то какъ представлять эту душу? зависящею ли отъ міра, или независящею? Если она не выше, не внѣ его, не есть духъ безконечный: то она зависитъ отъ міра, зависитъ и потому, что безъ него не можетъ быть, непрестанно должна поражать и поддерживать его, зависитъ и потому, что въ своемъ раскрытіи, порожденіи міра такъ тѣсно, внутренно связана необходимымъ механизмомъ его, что не можетъ отъ него отдѣлиться, принимаетъ участіе во всѣхъ его произведеніяхъ. А въ этихъ произведеніяхъ есть не мало частныхъ несовершенствъ. Если главною причиною всего происходящаго въ мірѣ признается заключенная въ немъ душа: то отъ нея должны происходить и частныя несовершенства въ мірѣ. Слѣдовательно она есть не только существо зависящее, но и несовершенное, какъ причина несовершенствъ.

Итакъ если міръ не можетъ существовать безъ послѣдней причины, и если онъ ни въ вѣчной, довременной матеріи, ни въ душѣ вселенной не можетъ имѣть достаточную причину своего бытія и устройства: то изъ сего послѣдовательно выводимъ заключеніе, что міръ произведенъ Богомъ, Существомъ безконечнымъ, превышемірнымъ.

Если міръ произведенъ Богомъ, то спрашивается: по необходимости ли Божественной сущности, или по свободной волѣ онъ произведенъ? Отвѣтъ на сей вопросъ долженъ быть направленъ противъ ученія пантеистовъ. Мы утверждаемъ, что,

Міръ произведенъ Богомъ не по необходимости, но по свободной волѣ.

2) *Міръ не изъ Божественной сущности происходитъ, а произведенъ по свободной волѣ Божіей.* Если предположить, что Богъ не произвелъ міра по свободной Своей волѣ, то надобно допустить, что Онъ принужденъ былъ сотворить его вслѣдствіе внутренней необходимости своей природы. Если допустить послѣднее, то нужно было бы признать, что міръ необходимо долженъ существовать совмѣстно съ сущностію Бога, составлять какъ бы одно нераздѣльное съ Нимъ существо. Спиноза и выразилъ это ясно въ своей системѣ: „omne existens per necessitatem naturae divinae necessario modo existit“, то есть, все существующее существуетъ не-

обходимо, вслѣдствіе необходимости Божественной природы. Въ этой системѣ нѣтъ мѣста хотѣнію, но все, что бываетъ, происходитъ по необходимости не ви́шней, но внутренней. Большая же часть пантеистическихъ философовъ представляли Бога душою міра, а міръ—тѣломъ Его, ясно высказано это Стоиками. Но есть еще болѣе тонкій пантеизмъ, который, не употребляя подобій, полагаетъ, что Богъ есть единая абсолютная субстанція, кромѣ Его все, какъ измѣняющееся, не имѣетъ собственнаго бытія, а есть только призракъ. Въ ученіи теизма признается бытіе многихъ другихъ субстанцій, изъ дѣйствованія ихъ свободы объясняются уклоненія отъ нравственнаго закона, нравственные недостатки и несовершенства въ мірѣ. А по ученію строгаго, единослѣдственнаго пантеизма, одна только субстанція все производитъ. Слѣдовательно если въ мірѣ есть какіе недостатки, несовершенства, то эта субстанція, какъ причина всего происходящаго и совершающагося, должна имѣть участіе въ нихъ. Для устраненія этого затрудненія, Спиноза отрицалъ всякое различіе между порядкомъ и беспорядкомъ, добромъ и зломъ. По его мнѣнію, человѣку только такъ кажется, онъ думаетъ различать въ своей дѣятельности порядокъ и беспорядокъ, добро и зло, и потомъ переноситъ съ себя различіе добра и зла на другія существа міра; а на самомъ дѣлѣ это не такъ: все необходимо, слѣдовательно все добро, все происходитъ такъ, какъ должно происходить. Такое объясненіе противорѣчитъ не кажущимся только представленіямъ о мірѣ и различныхъ существахъ, но кореннымъ ихъ законамъ; оно, что важнѣе всего, противорѣчитъ нравственному сознанію, иначе сказать, совѣсти, по внушенію которой человѣкъ часто, противъ своего желанія и воли, необходимо различаетъ добро отъ зла. А когда есть различіе между тѣмъ и другимъ, когда есть въ мірѣ частные недостатки и уклоненія отъ постоянныхъ законовъ, особенно же отъ высшаго изъ нихъ, нравственнаго, и притомъ когда дѣйствуетъ и производитъ все одна абсолютная субстанція: то и недостатки эти, разстройство, зло нравственное, должны были бы производиться отъ сей же субстанціи, какъ своей причины. Кромѣ того, слѣдуя ученію пантеистовъ, надобно принять и ту несообразность, что Богъ вмѣстѣ съ міромъ.

подчиненъ закону времени, ограничивается имъ, сознаетъ Себя только посредствомъ міра, какъ Своего органа и зеркала, и потому зависимъ и лишенъ блаженства. Пантеизмъ новѣйшаго времени изъ началъ древняго и изъ неправильно понятаго откровеннаго ученія вывелъ мысль, что Духъ міра (Weltgeist, такъ въ этой системѣ называется Богъ), съ теченіемъ времени болѣе и болѣе раскрываетъ Себя въ измѣняющейся, безпрестанно возрастающей жизни міра, особенно же въ жизни рода человѣческаго научается болѣе и болѣе сознать Себя. Такія странныя сужденія о Богѣ противорѣчатъ понятію о неизмѣняемости и неограниченности Его. Богъ, очевидно, ограничивается временемъ, когда постепенно раскрываетъ Себя и сознаетъ себя болѣе и болѣе; какъ поставленный въ зависимость отъ раскрытія жизни міра и рода человѣческаго, Онъ перестаетъ быть Существомъ независащимъ. Такимъ ученіемъ отрицается предвѣдѣніе и мудрое предустроеніе причинъ и дѣйствій въ мірѣ. Если Богъ, послѣ опытнаго раскрытія, а не прежде, мало-по-малу узнаетъ Себя: то ясно, въ Немъ не можетъ быть предвѣдѣнія, а безъ сего и предустроенія средствъ для цѣлей, которыя достигаются впослѣдствіи времени. Наконецъ система пантеизма уничтожаетъ понятіе и о совершеннѣйшемъ блаженствѣ Божіемъ. Совершеннѣйшее блаженство должно быть полное отъ вѣка и довѣка; здѣсь же если и допускается блаженство, то возрастающее, а не полное, не неизмѣняющееся. Всѣ сии несообразности вытекаютъ изъ того предположенія, по которому Богъ представляется неразрывно соединеннымъ съ міромъ, какъ душа съ тѣломъ. Наконецъ если, по ученію утонченнаго идеалистическаго пантеизма, представлять истинно существующимъ одно только Божество, а всѣ прочія существа—призракомъ, кажущимся: то въ чемъ будетъ состоять дѣйствіе Божества? Въ безпрестанномъ порожденіи и поддержаніи ничтожнаго, о чемъ нельзя даже сказать и того, что оно дѣйствительно появляется хотя бы на одно мгновеніе. Посему Богъ не былъ бы Творцемъ такихъ существъ, которымъ должно принадлежать бытіе нескончаемое, а производилъ бы призраки, китайскія тѣни, которыя, появляясь на мгновеніе, исчезаютъ, уступая мѣсто другимъ. Но здравый разумъ не рѣшится приписать все это Богу.

Возраженіе противъ той истины, что міръ произведенъ Богомъ по свободной волѣ, и опроверженіе возраженія.

Защитники пантеизма тому истинному положенію, что міръ не вслѣдствіе необходимости произошелъ изъ сущности Божества, но произведенъ по свободной Его волѣ, обыкновенно противоплагаютъ такое умствованіе: внутренняя необходимость природы Божественной требуетъ, чтобы силы и совершенства ея выражались и обнаруживались самымъ дѣломъ. Но міръ есть обнаруженіе силъ и совершенствъ Божіихъ, слѣдовательно бытіе міра необходимо происходитъ изъ сущности Божества.

Дѣйствительно необходимо, чтобы силы и совершенства Божіи обнаруживались, не были въ закрытомъ какомъ-то видѣ. Но надобно различать обнаруженіе совершенствъ Божіихъ внутреннее и внѣшнее. Обнаруженіе, или слава Божія внутренняя должна быть отъ вѣка; но отъ вѣка она должна быть достойною Божества, то есть, неизмѣняемо-полною, безъ всякаго недостатка, безпредѣльною. Въ чемъ же состоитъ это довременное проявленіе Божества, разумъ человѣческой самъ собою не можетъ рѣшить. Чего не рѣшаетъ ояъ, то открываетъ Слово Божіе, указывая на таинство Св. Троицы, на вѣчный образъ Божества, сіяніе славы Отца и образъ сущности Его, — вотъ вѣчное проявленіе сущности и совершенствъ Божіихъ, въ которомъ нѣтъ никакого недостатка, или несовершенства, и къ которому внѣшняя слава—обнаруженіе совершенствъ въ мірѣ—не прибавляетъ ничего. Отъ внѣшней славы Божіей весьма много придается сотвореннымъ существамъ; они становятся способными расширять, такъ сказать, внѣшнюю славу Божію жизнью и дѣйствіями своими, весьма много приобрѣтаютъ, получая способность къ усовершенствованію себя. Но отражающаяся въ нихъ слава Божія ничего не можетъ прибавить къ той внутренней славѣ, которую имѣлъ Богъ до происхожденія міра. Этой внутренней славы вполне достаточно для того, чтобы совершенства Божіи не представлялись намъ въ какомъ-то нераскрытомъ состояніи, для котораго будто жизнь міра служить раскрытіемъ. Нѣтъ, полное проявленіе сущности и совершенствъ Божіихъ есть въ Святѣйшей Троицѣ. Но нѣтъ необходимости и недостойно Божества, чтобы совершенства

Его отъ вѣка обнаруживались въ видѣ ограниченномъ, премущественно, въ смѣси съ несовершенствами и недостатками. А міръ, въ которомъ жизнь борется со смертію, добро смѣшано со зломъ, представляетъ проявленіе безконечныхъ совершенствъ Божіихъ слишкомъ ограниченное, недостаточное, темное; слѣдовательно онъ не достоинъ того, чтобы быть безусловно необходимымъ порожденіемъ сущности Божественной. Посему должно признать, что міръ произведенъ Богомъ по свободной Его волѣ.

Міръ произведенъ Богомъ не изъ вѣчной матеріи.

Если міръ произведенъ Богомъ, то спрашивается:

3) Изъ вѣчной ли, прежде существовавшей матеріи, или безъ всякой матеріи? Утверждающіе, что Богъ произвелъ міръ изъ матеріи, предполагаютъ ее или существующею внѣ Бога, или содержащеюся въ Немъ Самомъ. Принимающіе первое предположеніе говорятъ, что Богъ во времени образовалъ матерію, а принимающіе второе утверждаютъ, что Онъ изъ своего нѣдра извелъ ее и образовалъ разныя степени и роды существъ; такимъ образомъ почитаютъ міръ истеченіемъ (effluvium) Божества. Перваго предположенія держались Анаксагоръ, Тимей и ихъ послѣдователи. Въ книгѣ „de anima mundi“, приписываемой Тимею и помѣщенной въ Платоновыхъ разговорахъ, Тимей называетъ матерію отъ вѣчности существующею внѣ Бога. А предположеніе объ истеченіи матеріи изъ Божества принимали древнѣйшіе египетскіе философы, также Орфей, Зердустъ, который полагалъ, что отъ вѣчности въ нѣдрѣ Божества сокрыты чистѣйшія начала (semina) огня, воды и свѣта. Противъ этихъ мнѣній мы утверждаемъ, что *міръ безъ всякой вѣчной, довременной матеріи, внѣ Бога находящейся, произведенъ Имъ*; потому что понятіе о вѣчной матеріи, находящейся внѣ Бога, противорѣчитъ и совершенствамъ Божіимъ, и свойству самой матеріи.

а) Противорѣчитъ свойствамъ Божіимъ, представимъ ли вѣчную матерію независящею отъ Бога, или зависящею. Если представимъ ее существующею внѣ Бога въ независимости отъ Него, то стѣснимъ вседѣприсутствіе Его; потому что надобно было бы отдѣлить особенное пространство

или мѣсто въ мірѣ для такой матеріи, которая не зависитъ отъ Бога; стѣсняемъ и всемогущество Божіе, полнота котораго состоитъ въ томъ, чтобы дѣйствовать на все, производить все и произведенное поддерживать въ бытіи. Если матерія не произведена Богомъ, то предполагается нѣчто внѣ Его, имѣющее бытіе не отъ Него, на что не простирается дѣйствіе всеосуществляющей Его силы, слѣдовательно нѣчто такое, что полагаетъ для нея предѣлъ, ограничиваетъ ее. Стѣняется въ своемъ дѣйствованіи и высочайшая свобода. Такъ Анаксагоръ предполагалъ время, когда Богъ не воздѣйствовалъ на матерію, пришелъ вѣчный Умъ и привелъ ее въ порядокъ (δτεχόσμησε). Что же до того времени было? Всеблагая воля Божія отъ вѣка любитъ содержать во всемъ порядокъ, и однако она только по времени могла воздѣйствовать на матерію, а до того протекали вѣка, въ продолженіе которыхъ матерія, оставаясь независящею отъ Бога, была въ хаотическомъ состояніи. Слѣдовательно для воли Божіей, желающей и любящей устроить во всемъ порядокъ, не было полной свободы осуществить это вѣчное свое желаніе. При предположеніи независимости вѣчной матеріи, очевидно, и владычество Божіе было бы невозможно. Гдѣ есть независящее, отъ вѣка существующее, тамъ владычество не простирается на это независящее. Если же представить матерію зависящею отъ Бога, то она должна быть произведена или по необходимости, или по свободному хотѣнію. Но по необходимости она не можетъ быть произведена, иначе она существовала бы не внѣ Бога и не могла бы имѣть несовершенствъ различнаго рода. Одно это понятіе—*произведена*, противорѣчитъ предположенію, по которому допускается матерія *вѣчная*. Что произведено, то не вѣчно. Если поправить это выраженіе — не произведена, а *производится* отъ вѣка, какъ это согласіе было бы съ ученіемъ пантеизма, то надобно было бы предположить, что матерія не внѣ, а внутри Бога. Это самое—быть внѣ, быть произведенною, необходимо предполагаетъ понятіе времени. Ибо вѣчность принадлежитъ только тому, что отъ вѣка рождается въ Богѣ,—вѣчнымъ мыслямъ, которыя внутри Божества, для нихъ нѣтъ перехода, соединеннаго со временемъ. А гдѣ предполагается переходъ извнутри во внѣшность, тамъ необходимо время, что противорѣчитъ предположенію,

по которому матерія представляется *вѣчною*. Но представлять матерію внутри Бога, какъ его принадлежность, какъ напримѣръ Его мысли, нельзя и по понятію высочайшей простоты Божіей, и по причинѣ недостатковъ, ограниченій, нераздѣльныхъ съ матеріею. Сами греческіе философы представляли вѣчную матерію безпорядочною, неустроенною, въ какомъ-то волнующемся движеніи, подобномъ тому, какъ если вообразись себѣ безпредѣльный туманъ, какой нибудь паръ, мглу, гдѣ все крутится, перемѣшано, ничто не отдѣлено, не уставлено на своемъ мѣстѣ. Но можетъ ли быть внутри Божества что нибудь неустроенное, безпорядочное, волнующееся? Правда, греческіе философы не говорили, что матерія внутри Божества, а признавали ее существующею внѣ Его. Если же матерія существуетъ внѣ Бога, и если вмѣстѣ съ симъ предположить, что она произведена, порождена Имъ, то необходимо предположить здѣсь время: гдѣ переходъ, тамъ время, а это противорѣчитъ понятію о *вѣчности* матеріи. Потому не находимъ у греческихъ философовъ предположенія о зависимости матеріи отъ Бога, она представляется у нихъ чѣмъ-то искони независящимъ и только по времени поступающимъ въ зависимость, когда, по словамъ Анаксагора, „пришелъ къ ней вѣчный Умъ и привелъ въ порядок“. Вѣчная матерія въ томъ видѣ, въ какомъ воображали ее греческіе философы, не могла быть произведена Богомъ и по свободному Его хотѣнію, это было бы несогласно съ премудростію Божіею. Премудрость Божія, такъ же какъ и всеблагая воля, отъ вѣка желаетъ ввести все въ порядокъ. Но нельзя было бы имѣть возвышенное понятіе о премудрости Божіей, если бы она отъ самой вѣчности содержала подлѣ себя совсѣмъ неустроенное, хаотическое и дала мѣсто порядку только по истеченіи неисчислимыхъ вѣковъ, въ опредѣленное только время. Такимъ образомъ какъ ни представятъ себѣ вѣчную матерію, — зависящею ли, или независящею отъ Бога, — все ограничатся симъ совершенства Божіи. Представимъ ли ее независящею, тогда вездѣприсутствіе, всемогущество, всевладычество Божіе ограничатся; представимъ ли ее произведенною Богомъ, тогда ограничатся премудрость и благодѣтельность Его, потому что Богъ отъ вѣка держалъ бы подлѣ Себя неустроенное, безпорядочное, смѣшанное.

б) понятіе о вѣчной матеріи, существующей внѣ Бога, противорѣчитъ природѣ самой матеріи, представимъ ли ее независящею отъ Него, или зависящею. Представимъ довременную матерію независящею, самобытною: если независимость и самобытность составляютъ существенныя свойства ея, то она и осталась бы съ ними на всю вѣчность. Но, по мнѣнію Анаксагора, было время, когда матеріа подчинилась зависимости отъ высочайшаго Художника; когда пришелъ высшій Умъ и устроилъ ее, независимость ея измѣнилась въ зависимость. Значитъ, независимость не есть существенное свойство матеріи. Иначе она не приняла бы на себя чуждаго вліянія, всегда осталась бы хаотическою, бродящею, неустроенною, какъ была прежде, и никогда не образовался бы изъ нея тотъ составъ міра, какой мы видимъ теперь. Далѣе, представимъ ли матерію независящею, или зависящею, она можетъ быть представлена или безъ всякой формы и движенія, или съ формою и движеніемъ, хотя не совсѣмъ правильными. Греческіе философы, объясняя сущность матеріи, говорили, что она есть неопредѣленное (*ἄπειρον*); *πέρας* — предѣлъ, форма привзошли къ ней отъ высочайшаго Ум а. Какъ же представить себѣ это неопредѣленное? такъ-ли, что на самомъ дѣлѣ въ матеріи не было никакого сочетанія, никакой формы? въ семъ видѣ матеріа можетъ быть представлена только въ абстракціи (отвлеченіи), а на самомъ дѣлѣ не можетъ быть такою. Какъ бы ни была неустроенна матеріа, пусть каждая частица ея не будетъ отдѣлена на свое мѣсто: все это будетъ нѣчто цѣлое, составъ множества перемѣшанныхъ элементовъ. А гдѣ есть множество элементовъ, тамъ должна быть какая нибудь форма, хотя и неправильная, тамъ должно быть отдѣленіе одной частицы отъ другой, очертаніе. Понятіе матеріи нераздѣльно съ понятіемъ пространства и измѣреній его; какъ бы неправильны ни были эти измѣренія, все же они должны быть. Если представимъ ее не безпредѣльною, а опредѣленною пространствомъ, то на краяхъ ея должна быть какая нибудь фигура, — сферическая ли, или многоугольная, въ чистомъ только отвлеченіи матеріа представляется неопредѣленною (*ἄπειρον*), безформенною, а на самомъ дѣлѣ не можетъ быть такою. Впрочемъ греческіе философы не представляли вѣчной матеріи совсѣмъ безформенною, или безъ

всякаго движенія, они говорили о какомъ-то мятущемся ея движеніи (*turbulentus motus*). А гдѣ есть мятущееся движеніе, тамъ не можетъ не быть формы. Сирапивается: откуда въ матеріи способность, или сила движенія, положимъ, безпорядочнаго? отъ злой души, какъ предполагали? Говорить о злой, безпорядочной душѣ, волнующей матерію, значить подчинять ей матерію; тогда уже не матеріа первое начало, а душа; но если она не есть Существо безконечное, то не можетъ существовать отъ вѣчности.

Наконецъ остается разсмотрѣть гипотезу эманатизма, по которой вещественный міръ признается истеченіемъ Божества. Гипотеза сія противорѣчитъ понятію о чистѣйшей духовности, недѣлимости и неизмѣримости природы Божіей. Матеріа совершенно противоположна духовности; она есть не иное что, какъ отягощеніе, стѣсненіе духовной жизни; она какъ бы вся составлена изъ ограниченности. Какъ бы ни утончали, ни облагораживали матерію; но если она не перестанетъ быть матеріею, то не можетъ быть отрѣшена отъ ограниченій пространственныхъ и будетъ чѣмъ-то раздѣляемымъ, измѣряемымъ. Итакъ полагать ее во внутренности Существа Безконечнаго значить полагать нѣчто конечное и ограниченное, значить вовлекать и заключать силу Божію въ ограниченность.

Примѣчаніе. Читаемъ въ св. Писаніи: Богъ живетъ во свѣтѣ непреступнѣмъ, или одѣвается свѣтомъ, яко ризою; Богъ есть свѣтъ, и тьмы нѣсть въ Немъ ни единныя. Любопытный разумъ, принимая эти священныя слова, могъ бы гадать: не сей ли непреступный свѣтъ есть матеріальное основаніе вещественности? Но если примѣнимъ къ сему свѣту понятіе матеріальности, извѣстной намъ изъ разсмотрѣнія физическаго міра, то откроемъ чрезмѣрное различіе между извѣстнымъ намъ въ природѣ и между тѣмъ непреступнымъ свѣтомъ, въ которомъ живетъ Божество. Непреступный свѣтъ, очевидно, не долженъ подлежать ограниченіямъ, а матеріальный, какой извѣстенъ намъ, необходимо подчиняется имъ. О непреступномъ свѣтѣ хотя говоритъ намъ Слово Божіе, но не можемъ понять и уяснить для себя существо сего свѣта. Между тѣмъ не смѣемъ и опровергнуть, что свѣтъ Божества можетъ отразиться въ обличіяхъ свѣта видимаго, какъ утверждали сіе въ некоторые богопросвѣщенные мужи. Въ

XIV вѣкѣ архіепископъ Θεσσαλονικσκή Григорій Палама говорилъ, что свѣтъ, явившійся на Θаворѣ, не есть свѣтъ сотворенный, а есть ἐνέρχεται Θεότητος—дѣйство Божества, какъ будто удѣленіе отъ вѣчнаго непреступнаго свѣта, въ которомъ обитаетъ Божество. Мы не смѣемъ отвергать сего объясненія; потому что изъ Евангельской Исторіи извѣстно, что сей свѣтъ сіялъ отъ Божества, сокрывавшагося въ челоуѣчествѣ Сына Божія, а не былъ собранъ изъ воздуха матеріальнаго міра. Но вмѣстѣ съ симъ должны признать и то, что сей свѣтъ совершенно былъ отличенъ отъ свѣта солнечнаго, или другаго какого нибудь. Ибо извѣстный намъ свѣтъ (напримѣръ солнечный) подлежитъ ограниченіямъ пространства, имѣетъ движеніе и притомъ не мгновенное, а поступательное. Исчислено астрономами, что свѣтъ солнца и свѣтъ неподвижныхъ звѣздъ долетаетъ до земли не въ одно мгновеніе, но имѣетъ нужду въ нѣкоторомъ времени для своего стремленія, именно 8 минутъ,—это уже ограниченіе: онъ можетъ и расширяться и концентрироваться (стягиваться), давалъ изъ себя разныя видоизмѣненія (колеры). Все сіе показываетъ, что не достойно приписывать такой свѣтъ неограниченной природѣ Божественной. Но если послѣдуемъ объясненіямъ богопросвѣщенныхъ мужей, каковъ, напримѣръ, былъ Григорій Палама, и объясненіямъ Церкви, принявшей ученіе его и признаемъ, что нѣкоторый свѣтъ Божества могъ отразиться и для зрѣнія челоуѣческаго: тѣмъ не менѣе должны будемъ утверждать, что онъ не подлежитъ всѣмъ тѣмъ ограниченіямъ, какимъ подчиненъ сотворенный свѣтъ матеріальнаго міра. Поелику сотворенный свѣтъ существенно отличенъ отъ несотвореннаго: то мы не можемъ допустить, чтобы видимый, извѣстный намъ свѣтъ былъ элементомъ, изъ котораго развился свѣтъ матеріальный, такой эманациі нельзя допустить.

Мірз произведенъ Богомъ во времени.

Утвердивши ту истину, что одинъ Богъ безначаленъ, а все созданное имѣетъ начало, легко можемъ опровергнуть предположеніе философовъ о вѣчности міра. Нѣкоторые допускали вѣчность элементовъ міра въ грубѣйшемъ смыслѣ, или въ тончайшемъ, духовномъ. Другіе, напротивъ того, находя несообразнымъ представлять неустроенную, мятущу-

юся матерію вѣчною, воображали, что міръ въ полномъ своемъ составѣ и устройствѣ долженъ быть вѣчнымъ проявленіемъ Божества. Какъ субстанцій конечныхъ нельзя представлять ни на одно мгновеніе безъ принадлежащихъ имъ дѣйствій, въ которыхъ проявляются внутреннія ихъ свойства съ перваго мгновенія ихъ существованія: такъ и Безконечное Существо они представляли существующимъ отъ вѣка не иначе, какъ съ своимъ произведеніемъ, то есть, міромъ. Итакъ спрашивается „отъ вѣчности ли Богъ произвелъ міръ, или во времени?“ Перваго мнѣнія держались Аристотель, изъ Неоплатониковъ Прокль и нѣкоторые вольфіанскіе философы.

Противъ нихъ утвердимъ ту истину, что

4. *Міръ сотворенъ Богомъ во времени.* Станемъ ли разсматривать міръ въ цѣломъ его составѣ, или въ нѣкоторыхъ частяхъ, даже превосходнѣйшихъ существахъ, онъ не можетъ быть равновѣченъ Богу. Въ томъ и другомъ случаѣ міръ будетъ представлять собою *regressum causarum finitarum in infinitum decurrentem, durationem aeternam, constantem e statibus, quorum quilibet incipit*, это значить: міръ будетъ цѣлымъ безконечнымъ, составленнымъ изъ частей конечныхъ, а такимъ образомъ намъ нужно будетъ допустить сужденіе, заключающее въ себѣ противорѣчіе. Очевиднымъ становится сіе изъ разсмотрѣнія цѣлаго состава міра. По собственному опыту мы знаемъ безчисленное множество существъ и состояній, начинающихъ и прекращающихъ бытіе свое. Дѣйствующія причины конечны, начинаются и не могутъ быть безначальными. А изъ нихъ думаютъ составить цѣлое безконечное. Но цѣлое составляется изъ частей. Если каждая изъ нихъ начинается, то вотъ первый моментъ времени — начатіе. Если въ каждой части можно видѣть начатіе, то какъ представить безначальнымъ цѣлое, составляющееся изъ частей? Развѣ укажутъ на нѣкоторыя наилучшія частныя существа въ мірѣ матеріальномъ, или духовномъ и признаютъ ихъ не начавшимися? Что въ матеріальномъ мірѣ не можетъ быть существъ, не имѣющихъ начала бытія, напиримѣръ атомовъ, это раскрыто нами при опроверженіи гипотезы материалистовъ о вѣчности матеріи. Но и чистѣйшіе духи, зависящіе по своему бытію отъ Творца, не могутъ быть равновѣчны Ему, безначальны. Потому что иначе бу-

дети то противорѣчіе, что они получали бытіе отъ Творца и не имѣютъ начала бытія. Если что внутри Существа безконечнаго проосходитъ отъ Него, то можетъ быть также вѣчно, какъ Оно само, таковы мысли Божіи. Но если что имѣетъ бытіе отдѣльное и самостоятельное (*existentia substantialis*), то есть, существуетъ внѣ Его, положимъ, совершенные, только не самобытные духи: то здѣсь есть переходъ, необходимо предполагающій для себя время. Какъ бы возшены ни были частныя существа міра, напримѣръ, чистѣйшіе духи, вѣрные своему Создателю: они, какъ существа ограниченныя, не могутъ быть представлены безъ всякой преемственности состояній, выражаютъ свою сущность въ разнообразныхъ дѣйствіяхъ, слѣдовательно нѣчто въ ихъ жизни прибавляется. Усовершенность, состоящая въ восхожденіи отъ одного совершенства къ другому высшему, необходима для нихъ потому, что цѣль ихъ стремленій, заключающаяся въ Безконечномъ, не имѣетъ предѣловъ; отъ того въ общеніи съ Виновникомъ своего бытія, такъ какъ въ продолженіе ихъ жизни болѣе и болѣе открывается имъ доброта созерцаемаго ими Предмета, съ теченіемъ времени вѣдѣніе и любовь къ Нему болѣе и болѣе расширяются и возвышаются. А гдѣ есть расширение и возвышеніе, тамъ есть перемѣна состояній. Гдѣ перемѣна состояній, тамъ можно и должно различать множественность ихъ, число, которымъ она опредѣляется. Но когда бы мы представили высшія существа міра безначальными, равновѣчными своему Виновнику, то при семъ представленіи число не имѣло бы мѣста. Изъ состояній конечныхъ, изъ которыхъ одно совершеннѣе другаго, составляется число безконечное—сужденіе сіе заключаетъ въ себѣ противорѣчіе. Безконечность въ собственномъ смыслѣ принадлежитъ только Единому, которое не измѣняется, ни мало не возрастаетъ, отъ вѣка равно само себѣ. Но никакое ограниченное существо не можетъ быть такимъ. Самыя слова: „быть сотвореннымъ отъ вѣчности“, заключаютъ противорѣчіе *in adiecto*. Творить—значить—то, что прежде не существовало, приводитъ въ бытіе дѣйствительное; поэтому все сотворенное начинаетъ быть во времени. Слѣдовательно и сотворенный міръ необходимо имѣетъ начало своего бытія.

Разрѣшеніе возраженій.

Здѣсь нужно разрѣшить нѣкоторыя возраженія. *Первое:* Богъ начинаетъ быть Творцемъ во времени, или Онъ Творецъ отъ вѣчности. Если допустить, что Богъ во времени становится Творцемъ, то Онъ измѣняемъ, потому что во времени только имѣетъ такое свойство, котораго въ Немъ прежде не было, а такъ нельзя говорить о Богѣ. Если же признать, что Онъ есть Творецъ отъ вѣчности, то и міръ необходимо долженъ существовать отъ вѣчности. Ибо какъ можетъ быть Творецъ безъ тварей, Владыка безъ рабовъ, Отецъ безъ дѣтей? Этотъ вопросъ предлагалъ себѣ Оригенъ, мудрый, хотя и не непогрѣшительный учитель Церкви. Онъ говоритъ: „что есть Богъ, то Онъ есть отъ вѣчности; Онъ есть Творецъ, слѣдовательно Творецъ вѣчный. Какъ же представить себѣ Творца безъ тварей, Владыку безъ рабовъ, Отца безъ сыновей“? Вопросы: какъ представить Отца безъ сыновей? могъ бы и не задавать себѣ человѣкъ, вѣровавшій въ вѣчное рожденіе Сына Божія отъ Вѣчнаго Отца. Итакъ намъ остается рассмотретьъ первыя слова Оригенова недоразумѣнія: какъ можетъ быть Творецъ безъ тварей, Владыка безъ рабовъ? Чтобы назвать Его Творцемъ, по мнѣнію Оригена, нужно въ то же время представить твореніе; чтобы назвать Его Владыкою, нужно въ то же время представить рабовъ, на которыхъ простирается владычество Его. Это же недоразумѣніе возбуждено было Прокломъ, который говорилъ: если представимъ Творца начавшимъ творить во времени, то чрезъ сіе введемъ въ природу Его новое, прившедшее свойство, котораго прежде не было въ Немъ; слѣдовательно введемъ измѣняемость въ существо Божіе, чего не должно быть. Для разрѣшенія такого недоразумѣнія, надобно въ каждомъ свойствѣ отличать внѣшнее обнаруженіе и приложеніе отъ внутренней сущности его. Если есть внутренняя сущность, то необходимо есть и самое свойство, хотя бы оно не имѣло еще приложенія къ чему либо внѣшнему. Справедливо, что Богъ неизмѣняемъ, но не вводится измѣняемость въ существо Его, когда представляемъ твореніе начавшимся во времени. Потому что сила творческая, предусмотрѣніе, устройство, то есть, идея о тваряхъ, имѣющихъ быть, равно какъ и хотѣніе привести ихъ въ бытіе — вѣчны въ Богѣ. Слѣ-

довательно свойство творчества не привзошло въ существо Его по времени, тогда только, когда Онъ осуществилъ во внѣшности вѣчный Свой совѣтъ—дать бытіе ограниченнымъ существамъ. Мы можемъ объяснить себѣ это, взявъ въ примѣръ дѣйствія человѣческія. Поэтъ не перестаетъ быть поэтомъ отъ того, что отсрочиваетъ до времени осуществленіе поэтическихъ своихъ мыслей въ частной какой нибудь поэмѣ или одѣ, сила художественнаго творчества существуетъ въ немъ прежде наружнаго выраженія въ какомъ нибудь твореніи. Иначе надобно было бы сказать, что онъ съ того только времени становится поэтомъ, когда пишетъ, или выражаетъ мысли во внѣшнемъ произведеніи; когда же перестаетъ писать, или выражать мысли, то вмѣстѣ съ симъ перестаетъ быть поэтомъ, а когда вновь начинаетъ писать, вновь становится поэтомъ. Странно было бы понимать такъ творческую дѣятельность человѣка. Вообще можно сказать: человѣкъ справедливо называется словеснымъ существомъ, но онъ часто молчитъ; неужели онъ въ сіе время перестаетъ быть словеснымъ? нѣтъ, онъ во все время жизни своей есть существо словесное, а не въ тѣ только минуты, когда говоритъ; нѣмцы называютъ только того, кто лишенъ дара слова, а кто имѣетъ его, но по чему либо не хочетъ говорить, тотъ не нѣмой. Если это такъ въ дѣлахъ человѣческихъ: то тѣмъ болѣе въ Богѣ внѣшнее выраженіе свойствъ, принадлежащихъ къ вѣчной Его сущности, ничего не прибавляетъ къ ней. Противъ сего могутъ возразить, что въ Богѣ идеальное реально. Въ человѣкѣ способность, или сила, по ограниченности его природы, можетъ задерживаться въ своемъ проявленіи; такъ человѣкъ, хотя по существу своему не перестаетъ быть словеснымъ существомъ, но долго не выражаетъ въ словахъ своей способности говорить. Для Бога же нѣтъ такихъ ограниченій, которыя остававляли бы осуществленіе Его мыслей; посему какъ мысли Его вѣчны, такъ и осуществленіе должно быть вѣчно, слѣдовательно Онъ долженъ проявлять Себя отъ вѣчности. Отвѣтъ на сіе заключается въ Окровенномъ ученіи. Въ Богѣ есть вѣчное проявленіе Самого Себя въ трехъ Ипостасяхъ св. Троицы, потому въ Немъ идеальное реально, идеальное не обширнѣе реальнаго, какъ, напротивъ, замѣчаемъ мы это въ существахъ ограниченныхъ.

Есть еще, подобное сему, возраженіе: свойство Высочайшаго Добра (то есть Бога) состоитъ въ томъ, чтобы сообщать себя, не сокрываться только въ себѣ, *summi Boni natura*, говорилъ бл. Августинъ, *est sui ipsius communicativa*. Но Богъ никогда ни можетъ быть безъ этого существенно принадлежащаго Ему свойства. Слѣдовательно, говорить, совсѣмъ не было времени, въ которое бы Онъ не сообщалъ тварямъ какъ бытія, такъ и прочихъ Своихъ благъ. Точно Богъ всегда готовъ сообщать Свои блага существамъ, могущимъ принять ихъ. Но изъ существъ, ограниченныхъ нѣтъ ни одного, которое могло бы отъ вѣчности принять ихъ; потому что самому понятію ограниченнаго существа противорѣчитъ это—быть безначальнымъ. Богъ, какъ истинно знающій свойства всего, въ сообщеніи даровъ Своей благодати соразмѣряется съ пріемлемостію другихъ существъ. А пріемлемость сія такова, что ни одно изъ нихъ не можетъ отъ вѣчности принимать сіи дары. Слѣдовательно не можетъ быть сообщенія добра тварямъ отъ вѣчности. Оно вѣчно въ Божественномъ намѣреніи, хотѣніи, предустроеніи всѣхъ приличныхъ каждому существу благъ, а въ самомъ примѣненіи къ ограниченному бытію не можетъ быть вѣчнымъ, потому что ни одна тварь не можетъ отъ вѣчности существовать и слѣдовательно отъ вѣчности принимать дары благодати Божіей. Хорошій отвѣтъ на сіе находимъ у Филона (*in lib. de mundi Opif.*). Онъ говоритъ: „Отецъ и Создатель благъ, въ Немъ нѣтъ никакой зависти. Онъ безъ всякаго побужденія отънѣ, по собственному Своему совѣту опредѣлилъ обильно и щедро излить богатство Своей благодати на природу, которая сама по себѣ, безъ Божественной щедродательности, не можетъ имѣть ничего добраго. Впрочемъ Богъ щедродателевъ не по величію своей благодати, потому что она безконечна и невмѣстима, но Онъ соразмѣряется съ силами тѣхъ, кого удостоиваетъ своихъ благодѣяній. Тварь не въ такой мѣрѣ способна къ принятію благодѣяній, въ какой Богъ, по природѣ Свсей, могъ бы изливать оныя. Слабость твари не равняется величію благодѣяній, тварь распалась бы, если бы Богъ не соразмѣрялъ своей благодати съ ея пріемлемостію“. Эти мысли Филона, конечно, ближе относятся не къ продолженію времени, а къ обширности благъ, какія Богъ можетъ сообщить, такъ что

никакое ограниченное существо не может вмѣстить всего того, что Богъ может даровать. Тѣсный сосудъ распадется, если захотятъ наполнить его чѣмъ либо выше мѣры: такъ и всякое ограниченное существо распалось бы, не выдержало бы, если бы сообщено было ему безмѣрное множество благъ. Но изложенныя мысли Филона можно относить и къ продолженію времени. Никакое существо, по своей конечности, не можетъ быть безначальнымъ, потому сообщеніе благъ Божіихъ не можетъ быть отъ вѣчности, хотя оно вѣчно въ Божіемъ хотѣніи и предустроеніи.

Образовательная причина міра.

5. Для полноты понятія о твореніи, нужно рассмотреть образовательную причину (*causa formalis*) и конечную причину (*causa finalis*), которыхъ не можетъ не быть при твореніи міра. Какъ въ произведеніяхъ художниковъ образовательною причиною называютъ мысль, или планъ, по которому устрояется произведеніе; такъ съ большею еще справедливостію должно утверждать, что въ умѣ Высочайшаго Архитектора вселенной — Бога отъ вѣчности есть идеи, планъ всего существующаго. Этотъ планъ и должно назвать образовательною причиною міра. Въ семъ представленіи нѣтъ ничего человѣкообразнаго (антропоматическаго), оно не вводитъ ограниченности въ Существо Безконечное. Если бы мы такъ представляли себѣ, что вѣдѣніе Божіе объ устроеніи міра современно міру, вмѣстѣ съ нимъ раждается и достигаетъ своей полноты: то въ вѣчномъ сознаниі Божіемъ оно дѣйствительно было бы новымъ, такимъ, какимъ прежде не было. Слѣдовательно прежнее состояніе сознаниа Божія надобно было бы представлять несовершеннымъ, ограниченнымъ. Въ избѣжаніе такой крайности, необходимо должны мы утверждать, что въ умѣ Божіемъ вѣдѣніе о мірѣ, слѣдовательно идеи порядка и планъ предустроенія всего существующаго пребываютъ отъ вѣчности. Были нѣкоторые философы, даже изъ благомыслящихъ, которые, отличая нѣкоторыя степени въ совершенствахъ Божіихъ, говорили: высочайшее въ Богѣ — это безпредѣльная Его власть, неограниченная свобода. А когда приписываются Богу идеи порядка, по которымъ устроены міръ физическій и нравственный: то, по

ихъ понятіямъ, неограниченная свобода Творца, устрояющая все по чертежу, какъ будто, подчиняется какой-то необходимости (*ἀνάγκη*) какому-то закону, отъ котораго не можетъ отступить. А Богъ такъ всевластенъ, что въ Его волѣ состоитъ образовать въ Себѣ идеи, сообщенныя въ основаніе міра, въ Его же волѣ и разрушить ихъ и дать другой чертежъ міру. Конечно, мы ограничили бы понятіе объ умѣ Божиємъ, если бы, соединивъ въ одно свои ограченныя представленія объ устройствѣ міра, стали признавать ихъ непреложными законами, съ которыми соображалась премудрость Божія. Хотя бы мы благонамѣренно и усердно изыскивали слѣды ея въ устройствѣ міра, наше разсмотрѣніе порядка его можетъ быть ошибочно и далеко не доходить до постиженія плана ума Божественнаго. Но вмѣстѣ съ симъ не можемъ не признать, что планъ, превышающій наши понятія, отъ вѣчности существуетъ въ Богѣ. Иначе мы ввели бы въ мысли Его приращеніе, непостоянство, если бы остались съ однимъ голымъ понятіемъ (*merus conceptus*), что Богъ творитъ все только по произволу. Допустивъ, что Богъ не соображается ни съ какими идеями, ни съ какими мудрыми предначертаніями, а только выполняетъ Свой произволъ, мы должны были бы представить Его въ видѣ азіатскаго какого-то деспота. Но въ Богѣ высочайшая свобода тѣснѣйшимъ образомъ, какъ ни въ какомъ другомъ существѣ, соединена съ безусловною необходимостію, по которой Онъ не можетъ не быть благъ и вмѣстѣ съ симъ всесвободно желаетъ добра, какъ сознающій оное добромъ, не можетъ желать и дѣлать зла потому, что это противно Его природѣ. Такимъ образомъ въ Богѣ законъ добра и совершенства вѣченъ и не нарушаетъ Его свободы. Не нужно намъ представлять идеи о сотворенномъ возникшими въ умѣ Божиємъ по времени, вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ міръ началъ свое существованіе; но мы должны держаться той высокой мысли, которую находимъ въ Откровеніи: „вѣдомы Богу отъ вѣчности всѣ дѣла Его“ (Дѣян. 15, 18), отъ вѣчности пребываютъ въ сознаніи Его идеи всего существующаго. Не слѣпая всемогущая сила привела существующее въ бытіе, но все предвидѣвшій, измѣрившій, исчислившій и взвѣсившій Художникъ. И самый міръ, разсматриваемый нами, своимъ порядкомъ, красотою и цѣлесообразнымъ устройствомъ ука-

зываетъ на премудрое дѣйствованіе Творца по предначертанію, по плану, по идеямъ. Итакъ образовательною причиною міра служитъ вѣчная идея, или предсуществующій въ умѣ Божіемъ прототипъ, по которому произведено все существующее.

Цѣль, для которой Богъ сотворилъ міръ.

Различные мыслители поставляютъ цѣлю творенія міра или блаженство сотворенныхъ существъ, или нравственное ихъ совершенство, или наконецъ славу Божію.

Если остановиться на той только мысли, что Богъ сотворилъ міръ для Своей славы и не имѣлъ въ виду всеобщаго блага существъ сотворенныхъ: то мысль сія окажется одностороннею и нетвердою. Богъ не имѣетъ никакой нужды во внѣшней славѣ; потому что внутренняя слава Его такъ полна и всесовершенна, что внѣшняя, выразившаяся въ твореніи міра, не прибавляетъ къ ней ничего. Еще менѣе достойно Бога будетъ то представленіе, что Ему нужна хвала. Представленіе сіе слишкомъ человѣкообразно. Человѣкъ можетъ направлять свою дѣятельность къ той цѣли, чтобы заслужить себѣ похвалу, прославленіе, или благодарность отъ другихъ. Но чистая, истинная нравственность не признаетъ полнаго достоинства за такую дѣятельностію даже въ человѣкѣ. Главный характеръ чистой, совершенной добродѣтели — безкорыстіе, по которому человѣкъ долженъ поставятъ цѣлю нравственныхъ своихъ дѣйствій благо общее, а не соотственную славу. Тѣмъ менѣе это антропатическое понятіе можно прилагать къ Существу всесовершенному, которое отъ вѣка обладаетъ безпредѣльною славою; къ полнотѣ сей славы славословія нравственныхъ существъ не прибавятъ ничего. Такъ если бы мы остановились на отдѣльно взятой мысли, что цѣлю творенія міра была слава Божія, то мысль сія не имѣла бы для себя никакого основанія. Подкрѣпляютъ ее, правда, словами св. Писанія: „вся содѣла Господь себе ради“ (Прит. 16, 4). Но слова: *себе ради*, переведены съ еврейскаго не согласно съ грамматическимъ свойствомъ языка. Потому нѣкоторые правильнѣе переводятъ эти слова такъ: „чтобы соотвѣтствовало Ему“, а нѣкоторые: „чтобы все смирилось предъ нимъ“. Такъ и въ св. Писаніи

нѣтъ основанія для той мысли, что Богъ сотворилъ міръ для Своего только прославленія.

При опредѣленіи цѣли міротворенія, односторонне брать отдѣльно счастье ли существъ сотворенныхъ, или нравственное ихъ совершенство. Поставляющіе цѣлю міротворенія счастье тварей въ основаніе своей мысли полагаютъ то, что стремленіе къ блаженству прирождено всѣмъ. Но это основаніе имѣетъ недостатокъ — односторонность. Стремленіе къ счастью, или блаженству не есть еще высшая и единственная изъ духовныхъ потребностей; оно должно стоять въ ряду вмѣстѣ съ другими существенными стремленіями духа, не выдѣляться изъ нихъ, какъ лучшее и превосходнѣйшее. Само же по себѣ стремленіе къ благополучію можетъ быть и не чисто, если не будетъ умѣряемо другими высшими. Благополучіе, отдѣльно взятое само въ себѣ, не есть еще предметъ единственно и болѣе всего достойный желанія для всѣхъ существъ, не въ немъ еще состоитъ возвышеннѣйшая цѣль нравственныхъ существъ. Если бы оно было такимъ, то для достиженія его позволительно было бы жертвовать всѣми другими благами, на примѣръ, просвѣщеніемъ ума, усовершенствованіемъ въ нравственности, а для устраненія препятствій со стороны другихъ къ достиженію благополучія, можно было бы нарушать права ихъ. Какъ бы ни облагораживали благополучіе, положимъ, соединеніемъ его съ добродѣтелію, — все же здѣсь цѣлю и центромъ, въ который все вовлекается, поставляютъ частное, а не общее. Но ни одно изъ ограниченныхъ существъ не можетъ быть такимъ центромъ, напротивъ, сами они должны стремиться къ одному всеобщему, всесовершенному Центру. Если же для cadaго собственное благополучіе не можетъ быть послѣднею цѣлю: то невозможно, чтобы оно и въ намѣреніи Божіемъ было цѣлю при твореніи міра. Односторонне и то мнѣніе, по которому высшею цѣлю міротворенія поставляется нравственное совершенство разумно-свободныхъ существъ. И въ семъ мнѣніи заключается недостойная мысль, по которой чловѣкъ ставится самъ послѣднею цѣлю всего. Все это будетъ нѣчто отдѣльное, частное, а не всеобщее. Здѣсь не достааетъ соединенія и сосредоточенія всѣхъ нравственныхъ совершенствъ въ одной всеобщей цѣли, потому что поставляется цѣлю усовершенствованіе cadaго нравственнаго

существа въ отдѣльности чрезъ себя только. А истинная нравственность возможна подъ тѣмъ только условіемъ, когда нравственныя силы ограниченныхъ существъ находятъ первообразъ для своего совершенства въ Существоѣ всесовершенномъ, одушевляются силою Божіею и получаютъ отъ нея содѣйствіе къ своему усовершенствованію. Философы впадаютъ въ тонкое идолопоклонство, въ утонченный эгоизмъ, если поставляютъ нравственное совершенство человѣка цѣлю и высочайшимъ идеаломъ, какъ будто оно есть что-то величайшее и можетъ быть достигнуто безъ содѣйствія всесовершенной силы Божіей. Полное понятіе о высочайшемъ благѣ далеко обширнѣе этихъ одностороннихъ понятій, по которымъ почитаютъ цѣлю миротворенія или только славу Божію, или счастье сотворенныхъ существъ, или нравственное ихъ совершенство, отдѣльно взятыя. Высочайшее благо должно заключать въ себѣ удовлетвореніе не той или другой изъ существенныхъ потребностей природы нравственныхъ существъ, а всѣмъ вообще потребностямъ — и просвѣщенія ума истинною мудростію, и утвержденія воли въ добрѣ, и успокоенія чувства чистымъ и непрерывнымъ счастьемъ, или радостію. За симъ высочайшее благо должно быть предметомъ достожелаемымъ не для одного человѣка, но и для всѣхъ вообще нравственныхъ существъ, способныхъ принять его. Наконецъ, съ полнымъ удовлетвореніемъ всеобщихъ, высшихъ потребностей нравственныхъ существъ неразрывно соединено единеніе ихъ съ своимъ Первоначаломъ и Первообразомъ; потому что только въ единеніи съ Нимъ возможно полное удовлетвореніе всѣмъ существеннымъ потребностямъ всѣхъ вообще нравственныхъ существъ. Если же въ общемъ понятіи высочайшаго блага все это соединено, то за чѣмъ раздроблять его на частныя понятія? Это не будетъ обременительнымъ многословіемъ, когда соединимъ въ одно понятіе и просвѣщеніе ума, и нравственное совершенство, и блаженство нравственныхъ существъ, и вмѣстѣ съ тѣмъ проявленіе совершенствъ Божіихъ, которое служитъ основаніемъ полнаго совершенства. Это-то и должно быть послѣднею цѣлю миротворенія. Благо существъ физическихъ не можетъ быть названо такою цѣлю, потому что оно слишкомъ ограничено; вслѣдствіе чего они не имѣютъ нескончаемаго бытія, которое принадлежитъ только нравственнымъ суще-

ствамъ. Физическій міръ имѣеть цѣль свою въ міръ нравственномъ, а цѣлю существъ нравственнаго міра должно быть полное, всецѣлое совершенство: по уму—умудреніе и просвѣщеніе, по волѣ—освященіе, по чувству—блаженство, основывающіяся на чистомъ проявленіи Божественныхъ совершенствъ. Итакъ поелику съ одной стороны высочайшее благо нравственныхъ существъ имѣеть мѣсто въ цѣли міротворенія, а съ другой—Богъ не видитъ никакого блага превосходящаго и выше Самого Себя: то цѣль, предположенная Богомъ въ твореніи міра, не другая, какъ проявленіе Самого Себя и своихъ совершенствъ въ существахъ разумно-свободныхъ и вмѣстѣ сообщеніе имъ Своего блаженства.

Общее понятіе о твореніи міра.

Сообразивъ всѣ изложенныя нами разсужденія, болѣе полное понятіе о твореніи міра можемъ выразить такъ: твореніе есть дѣйствіе Божіе внѣшнее, по которому, Богъ, соотвѣтственно Своей первообразной идеѣ, свободно, въ опредѣленное время, привелъ изъ небытія въ бытіе и матерію, и форму, и силы, и начала міра, съ тою цѣлю, чтобы открыть Себя, Свои совершенства и блаженство въ существахъ нравственныхъ.

Б. О промыслѣ Божіемъ.

Богъ есть не только Творецъ, но и Промыслитель міра. Промыслъ Божій есть то непрестанное дѣйствованіе Божіе, которымъ Богъ сохраняетъ всѣ существа міра и ихъ силы, и даетъ дѣйствіямъ ихъ направленія, согласныя съ благами цѣлями.

Въ ученіи о промыслѣ Божіемъ нужно разсмотрѣть: а) виды промысла, б) предметъ его.

Такъ какъ промыслъ Божій есть непрестанное попеченіе Божіе о сохраненіи бытія существъ и ихъ силъ въ міръ физическомъ и нравственномъ и направленіе ихъ дѣятельности къ благимъ цѣлямъ: то нужно различать два главныхъ вида промысла: а) сохраненіе (*conservatio*) и б) управленіе (*gubernatio*). Нѣкоторые различали, какъ особенный видъ промысла, содѣйствіе (*concursus*) Божіе, но ово, какъ увидимъ ниже,

не есть особенный видъ, но, такъ сказать, способъ сохраненія тварей и управленія ими.

Что Богъ, сотворивши міръ физическій и нравственный, сохраняетъ бытіе его, доказывается сіе изъ преждеопытныхъ понятій о Богѣ и изъ опыта.

Доказательства сего.

1) Понятіе о провидѣніи Божіемъ вытекаетъ изъ понятія о твореніи. Разсуждая о твореніи, видѣли мы, что міръ случаенъ, можетъ быть и не быть, не имѣетъ бытія необходимаго, независящаго, самобытнаго; причина первоначальнаго происхожденія его внѣ его, въ превышемірномъ Существоѣ, имѣющемъ независящее и необходимое бытіе. При твореніи міра необходимо было вездѣприсутствіе, вседѣйствіе, всемогущество Божіе; потому что ни одна изъ ограниченныхъ субстанцій съ своими силами и законами сама по себѣ не могла произойти: приведеніе въ бытіе каждой изъ нихъ зависѣло отъ вседѣйствія Божія, которое простиралось на все. Это вседѣйствіе вездѣприсущей Творческой силы должно простираться на всѣ существа міра и по сотвореніи его, для сохраненія въ немъ субстанцій и силъ съ ихъ законами. Иначе, представляя, что сила неограниченная, повсюду и на все дѣйствовавшая при твореніи міра, отвлекла, такъ сказать, себя, отдалилась отъ своего произведенія послѣ того, какъ дала ему бытіе, мы введемъ чрезъ сіе ограниченіе въ свойства Божіи, проявившіяся въ твореніи міра, вездѣприсутствіе и вседѣйствіе представимъ сократившимися. Это сокращеніе есть измѣненіе; но Богъ не ограничивается, не измѣняется. Нѣкоторые изъ философовъ называли провидѣніе Божіе продолжающимся твореніемъ: *conservatio mundi est continuata creatio*, говорилъ Декартъ. Объясненіе сіе имѣетъ свою истинность; потому что дѣйствіе той же всемогущей Силы, безъ которой ограниченныя субстанціи не могли придти изъ небытія въ бытіе, необходимо для поддержанія ихъ бытія и въ каждое мгновеніе. Если бы эта сила отвлекла себя отъ сотвореннаго, предоставивъ ему существовать самому по себѣ, то все тотчасъ разрушилось бы. Въ сотворенномъ есть часть существеннаго и есть, если можно такъ выразиться, доля ничтожества; все существенное отъ Бога, и собственно твари, какъ ограни-

ченіе, нераздѣльное съ ея природою, принадлежитъ недостатокъ существеннаго. Какъ творенія первоначально приведены изъ небытія въ бытіе, такъ они сами по себѣ стремятся къ уничтоженію себя, если бы не удерживало ихъ отъ того непрестанное вседѣйствіе Силы Творческой. Такъ если необходимо было всемогущество Божіе для приведенія ограниченныхъ существъ въ бытіе: то оно необходимо и въ каждое мгновеніе для поддержанія бытія ихъ. Итакъ сохраненіе міра естественно вытекаетъ изъ понятія о твореніи.

Сохраненіе субстанцій въ мірѣ и ихъ сила подтверждается 2) свидѣтельствомъ опыта. Въ недѣлимыхъ существахъ мы видимъ безпрестанныя перемѣны; недѣлимья рождаются, возрастаютъ и прекращаютъ бытіе свое, но роды существъ не уничтожаются. Что касается до видовъ и породъ; то нужно допустить, что въ нихъ точно есть измѣненія: породы существъ или размножаются, или нѣкоторыя изъ нихъ совсѣмъ исчезаютъ. Такъ сравнительная Геологія, разрывая остатки допотопныхъ животныхъ и растений, отыскиваетъ такія формы, которыхъ нѣтъ въ настоящее время. Въ частныхъ видахъ возможно размноженіе какого нибудь рода животныхъ, зависящее отъ различныхъ вліяній. Такъ въ царствѣ растеній есть великое множество видовъ и породъ, въ царствѣ животныхъ родъ напимѣръ, одинъ, а видовъ насчитываютъ болѣе 50-ти. Но это размноженіе видовъ и породъ не есть новое твореніе, или приведеніе изъ небытія въ бытіе, а только оразноображеніе существъ того же рода. Также должно судить о породахъ животныхъ и растений, которыя исчезли съ лица земли; роды ихъ существуютъ тѣ же, но нѣкоторые виды и породы истребились. Происходила и происходитъ разность въ величинѣ, или мѣрѣ; въ допотопныхъ, напимѣръ, лѣсахъ папоротники достигали до такой высоты (до 6-ти сажень и болѣе), въ какой нынѣ не видятъ ихъ, но и теперь эти растенія сохранились въ умаленныхъ видахъ. Такъ недѣлимья и нѣкоторые виды и породы въ физической природѣ исчезаютъ, другія же появляются въ размноженномъ количествѣ, но главные роды существъ остаются цѣлы. И въ человѣческомъ родѣ, по физическому его устройству, не мало породъ: есть племена Кавказское, Негровъ, мѣдноцвѣтныхъ людей; но это суть существа одного рода; человѣческій родъ не прекращается,

размножаются только расы. Сохраненіе же родовъ существъ служить доказательствомъ непрерывнаго дѣйствованія творческой Силы въ природѣ. Ибо переменны, непрестанно происходящія въ недѣлимыхъ существахъ, могли бы вести къ другимъ результатамъ, если бы сила Божія непрестанно не бодрствовала надъ сохраненіемъ родовъ существъ, другими словами; если бы міръ оставленъ былъ самому себѣ, то отъ чрезвычайныхъ нѣкоторыхъ потрясеній могло бы случиться, что многіе роды исчезли бы вмѣстѣ съ недѣлимыми. Но этого нѣтъ. Дѣйствіе всемогущей Силы въ сохраненіи существъ міра въ томъ особенно открывается, что, при безпрестанныхъ утратахъ, съ прекращеніемъ бытія частныхъ существъ, роды ихъ не исчезаютъ, утраченное возстановляется, природа въ произведеніяхъ своихъ не утомляется и не ослабѣваетъ. Есть впрочемъ у философовъ мнѣніе, что физическій міръ старѣетъ, силы, дѣйствующія въ немъ, ослабѣваютъ. Это мнѣніе основываютъ на нѣкоторыхъ историческихъ преданіяхъ, изъ которыхъ извѣстно, что не равномерно обиліе силъ въ натурѣ, не одинаково дѣйствуетъ, на примѣръ, сила плодородія. Обиліе силъ въ природѣ до потопа, какъ извѣстно изъ священныхъ преданій, было гораздо значительнѣе, чѣмъ послѣ, такъ что до потопа и жизнь человѣческая продолжалась нѣсколько столѣтій. Изъ наблюдений новѣйшихъ временъ заключаютъ, что потрясенія въ природѣ становятся чаще, чѣмъ въ прежнія времена. Конечно выводъ изъ наблюдений новѣйшихъ подлежитъ еще спору. Чтобы сравнивать съ прежними временами новѣйшіе періоды, въ которые чаще и чаще видятъ повтореніе потрясеній природы, надобно было бы для сего имѣть предъ глазами всю картину прежнихъ временъ, сравнивать столѣтіе не съ столѣтіемъ только, но столѣтія со всѣми предшествовавшими; тогда открылось бы, что и въ прежнія времена разрушительныя явленія были весьма сильны и часты; за симъ наступали нѣкоторые періоды, такъ сказать, отдыха природы, въ которые замѣчалось въ ней менѣе разрушительныхъ дѣйствій стихій; эти періоды смѣнялись вѣками, въ которые усиливались разрушительныя дѣйствія. Такъ еще трудно рѣшительно и точно утверждать, что въ теперешнія времена бываетъ болѣе разрушеній, чѣмъ во всѣ предшествовавшія, и изъ сего заключать, что міръ дѣйствительно

старѣеть и приближается къ концу. Въ немъ бывали такіе перевороты, какихъ не видимъ въ настоящее время. Разность дѣла въ томъ, что въ недавнія времена съ большею точностію стали замѣчать всѣ физическія потрясенія, а изъ отдаленныхъ временъ древности не много свидѣтельствъ о семъ сохранилось у насъ, Впрочемъ изъ этихъ свидѣтельствъ и изъ геологическихъ наблюденій видно, что были времена, въ которыя вулканическія дѣйствія на землѣ, опаденія возвышенностей, возвышенія низкихъ, мѣстъ, взрывы, отъ которыхъ образовались высокія горы, глубокія разсѣлины,—эти вулканическія дѣйствія происходили въ природѣ съ такою силою и въ такихъ великихъ размѣрахъ, въ какихъ нѣтъ ихъ нынѣ. Но всѣ сіи какъ прежнія, такъ и нынѣ замѣчаемыя потрясенія природы суть только частныя и мѣстныя. Достойно замѣчанія то, что не смотря на сіи потрясенія, природа вообще остается цѣлою, безпрестанно работаетъ, не утомляется, ни мало не опаздываетъ въ своей дѣятельности. Въ человѣческой дѣятельности видимъ, что законы, которыми она опредѣляется, чрезвычайно неровно выполняются: мы видимъ то продолжительныя замедленія въ усовершенствованіи человѣка, то быстрые порывы къ прогрессу, потомъ опять ослабленія. Не то бываетъ въ дѣйствіяхъ природы: въ ней нѣтъ ни преждевременности, ни опаздыванія, все дѣлается въ свое время; что предположено производить веснѣ, лѣту, осени и зимѣ, то и производится въ эти опредѣленные времена. Какимъ бы образомъ соблюдалось такое постоянство въ выполненіи законовъ, данныхъ при твореніи, если бы все предоставлено было только дѣйствію сотворенныхъ силъ? Ихъ безчисленное множество, всѣ онѣ по природѣ своей наклонны къ ослабленію и прекращенію своей дѣятельности. Не сознавая дѣйствій своихъ, ни плана, ни выполненія его, какъ всѣ эти силы поспѣвали бы въ урочный срокъ совершать предназначенное имъ, если бы дѣйствовали сами по себѣ? Если и существа, одаренныя сознаниемъ, могущія въ жизни своей дѣйствовать по плану и часто старающіяся выполнять его, то отстаютъ, то убѣгаютъ впередъ и большею частію не наблюдаютъ постоянства въ жизни: то какъ бессознательныя силы, оставленные только самимъ себѣ, могли бы производить все въ установленное время и во взаимномъ согласіи, не стѣсняясь одна другою?

Управленіе Божіе и доказательства сего.

Другой видъ промысла Божія есть управленіе (gubernatio) міромъ. Что Богъ управляетъ міромъ, доказывается сіе какъ изъ понятій о свойствахъ Божіихъ, такъ и изъ опыта. Какъ устроеніе, такъ и сохраненіе порядка во всемъ мірѣ — физическомъ и нравственномъ — вытекаетъ изъ понятія о неограниченности премудрости Божіей. Премудрость Божія, одважды введшая порядокъ при сотвореніи міра, неужели оставила его безъ своего наблюденія и управленія? Если бы это было такъ, то благоустройство въ мірѣ не могло бы долго держаться по естеству сотворенныхъ вещей. Опытъ показываетъ въ существахъ физическаго и особенно нравственнаго міра наклонность къ отступленіямъ отъ порядка. Въ физическомъ мірѣ есть частныя возмущенія порядка: отъ чего же происходитъ, что они не распространяются далѣе и далѣе, такъ чтобы по времени разрушились стройное теченіе въ цѣломъ? Есть нѣкоторыя возмущенія въ самыхъ постоянныхъ движеніяхъ свѣтилъ небесныхъ, гдѣ, отъ взаимнаго притяженія планетъ, бывають аберации въ орбитахъ ихъ, въ слѣдствіе чего не всякій годъ бываетъ кругло ровень другому. Но эта неровность чрезъ нѣсколько времени опять исправляется, лишнее протяженіе орбитъ, а потому и времени, чрезъ нѣсколько лѣтъ опять входитъ въ свои предѣлы. Такія возстановленія порядка не могли бы происходить отъ самихъ движущихся тѣлъ. Если въ нихъ открылось уже, хотя, частное отклоненіе отъ опредѣленныхъ законовъ, естественно было бы ему идти далѣе и далѣе и чрезъ то спутаться многосложнымъ соединеніямъ тѣлъ. Но этого никогда не бываетъ. Есть на нашей планетѣ случайныя, -- непредвидѣнныя, то есть, не вытекающія изъ необходимыхъ физическихъ законовъ, направленія стихій, вѣтровъ, подземнаго огня, выступленія рѣкъ изъ береговъ, но всѣмъ этимъ явленіямъ положены предѣлы; начинаясь частными потрясеніями, они не разрушаютъ порядка въ общемъ. Есть, на примѣръ, непредвидѣнныя истребленія недѣлимыхъ во время заразы; но при семъ какіе нибудь роды существъ не исчезаютъ совсѣмъ; послѣ заразы, на примѣръ, народонаселеніе умножается въ большей мѣрѣ, чѣмъ въ годы,

благопріятные для фізической жизни человѣческаго рода. Такимъ образомъ пропорція между существами восстанавливается. Такъ въ родѣ человѣческомъ въ теченіи вѣковъ замѣчается постоянная соразмѣрность между мужскимъ и женскимъ поломъ, по которой одинъ относится къ другому, какъ 23 къ 21-му; хотя есть множество случайныхъ истребленій въ томъ и другомъ (sexus), но они не доходятъ до того, чтобы женскій полъ чрезмѣрно уменьшился въ пропорціи своей, въ 10 кратъ, напримѣръ, остался малочисленнѣе мужскаго, или наоборотъ; отъ вѣка положенная соразмѣрность между тѣмъ и другимъ поломъ постоянно сохраняется и восстанавливается. Далѣе, для поддержанія фізической жизни, земля всегда производитъ нужное. Бываютъ неурожаи, въ слѣдствіе которыхъ происходитъ голодъ; но эти разрушительныя явленія не продолжаются на нѣсколько десятилѣтій, такъ чтобы цѣлые народы не могли существовать и цѣлые роды животныхъ погибли. Нѣтъ, частныя сіи бѣдствія скоро смѣняются восстановленіемъ плодородія земли. А по естественному ходу слѣдовало бы ожидать, что допущенное въ одинъ годъ разстройство будетъ распространяться далѣе и далѣе. Какъ же возобновляются силы природы? какъ восстанавливается плодородіе, если въ одно время допущено было оскудѣніе его? Въ другой стихіи, необходимой для жизни живущихъ существъ, — людей и животныхъ, — въ воздухѣ, стихіи подвижной, уступчивой, склонной къ поврежденію какъ возобновляется постоянно благораствореніе и восстанавливается соразмѣрность составныхъ его частей? Животворное начало воздуха (именно кислородъ) съ каждымъ днемъ въ количествѣ своемъ убавляется, истребляется чрезъ вдыханіе, втягиваніе живыми существами, и однако пропорція его какъ 21 къ 100 другихъ составныхъ частей воздуха остается постоянною. Что поглощается живыми существами, то возвращается выдыханіемъ растеній; первыя наполняютъ воздухъ углекислымъ газомъ, количество его могло бы возрасти безмѣрно и такимъ образомъ затруднить дыханіе, но нѣтъ такой чрезмѣрности; излишнее количество этого удушающаго газа поглощается каждую ночь растеніями; которыя, въ свою очередь, даютъ воздуху тѣ живоносныя частицы кислорода, которыя нужны

для дыханія живыхъ существъ. Какъ въ теченіе столь многихъ вѣковъ удерживается пропорція въ составныхъ частяхъ воздуха? Если припишемъ все сіе физическимъ причинамъ, оставленнымъ самимъ себѣ, то такія возстановленія представятся невозможными. Какое изъ частныхъ существъ — миллионъ растений будетъ заботиться объ этомъ? Они не знаютъ, что дѣлаютъ; безъ ихъ сознанія происходитъ оживленіе воздуха. Развѣ предполагать общую душу міра для соблюденія этого равновѣсія и соразмѣрности въ каждое время года и дня? Какая же это будетъ сила всевѣдущая, все измѣряющая и съ точностію и подробностію все исчисляющая на обширнѣйшемъ пространствѣ земной поверхности? Для того, чтобы въ столь неисчислимыхъ миллионахъ существъ вездѣ наблюдать соразмѣрность, нужна всевѣдущая сила. Нѣкоторые допускали какое-то невидимое, общее начало жизни, духъ природы; но самъ по себѣ онъ не могъ бы производить ежемгновенныхъ возстановленій, если бы онъ не былъ служебнымъ орудіемъ въ десницѣ Всемогущаго.

Въ царствѣ нравственныхъ существъ, въ родѣ человѣческомъ болѣе уклопеній отъ предустановленнаго Богомъ порядка, чѣмъ въ физическомъ, потому что могущественной силѣ свободы, принадлежащей каждому изъ нравственныхъ существъ, предоставлено дѣйствовать или согласно съ закономъ, или вопреки ему. Посему видимъ множество уклопеній отъ нравственнаго порядка въ жизни какъ cadaго человека, такъ и цѣлыхъ народовъ. Между тѣмъ тамъ и здѣсь законы благоустройства всегда возстановляются. Въ исторіи міра видимъ, что зло никогда не усиливается до такого размѣра, чтобы совершенно изгладилась, такъ сказать, слѣды управленія Божія. По закону вѣчной правды положено одно въ слѣдъ за другимъ, — нравственное зло, какъ причина, физическое зло, какъ слѣдствіе, посему одно другимъ возмѣряется и ослабляется. Безъ сего зло могло бы быть всеобщимъ, смѣшало бы всякій порядокъ нравственнаго царства. Но по закону вѣчной Правды въ жизни какъ cadaго человека, такъ и цѣлыхъ народовъ постоянно усматривается возмѣреніе нравственнаго зла физическимъ наказаніемъ и слѣдовательно ослабленіе его. Міръ физическій и міръ нравственный поставлены въ такое между собою соотношеніе, что первый, какъ сред-

ство для цѣли, служить къ благу нравственныхъ существъ съ двухъ сторонъ, и положительно и отрицательно, т. е., и благодѣтельно и наказательно, и къ поддержанію жизни и къ обузданію нравственнаго зла. Во всемирной исторіи видимъ, что вѣчный законъ, опредѣляющій сіе соотношеніе между міромъ физическимъ и міромъ нравственнымъ, постоянно исполняется. Нельзя производить сего отъ силъ сотворенныхъ. Въ родѣ человѣческомъ не много найдется такихъ личностей, которыя совсѣмъ не увлекались бы частными видами корысти и самоугожденія; напротивъ того, наибольшая часть сильныхъ дѣятелей увлекается или страстію къ завоеваніямъ и славолюбіемъ, или исканіемъ собственнаго удовольствія,—и однако отъ страстей ихъ, ищущихъ только своего, какой нибудь народъ не приходитъ въ разстройство на нѣсколько вѣковъ. Даже самыя, возбужденныя честолюбіемъ, или другими страстями, дѣла завоевателей обращаются въ общее благо, такъ что, подъ управленіемъ Божиимъ, дѣйствія бичей человѣческаго рода бываютъ произвольнымъ орудіемъ плановъ наказанія и помилованія. Гдѣ въ народѣ усиливается нечестіе, растлѣніе нравовъ, тамъ допускается этимъ бичамъ производить разрушенія, истреблять много людей, измѣнять границы государствъ. Очистительное сіе наказаніе продолжается на-время, потомъ порядокъ общественной жизни опять возстанавливается. Грозные завоеватели дѣйствуютъ въ обществахъ человѣческихъ подобно бурямъ въ природѣ. Бури хотя производятъ много потрясеній и частныхъ переворотовъ въ природѣ, но очищаютъ воздухъ, такъ что послѣ того онъ остановится благораствореннѣе. Подобное бываетъ и въ политическомъ мірѣ послѣ разрушительныхъ дѣйствій, производимыхъ завоевателями. Но если бы владычественная сила Божія не умѣряла, не обуздывала и не направляла страстей человѣческихъ къ благимъ цѣлямъ, то возстановленіе порядка въ обществахъ человѣческихъ было бы необъяснимо для насъ.

Содѣйствіе Божіе не есть особенный видъ промысла.

Нѣкоторые отличаютъ еще, какъ видъ промысла Божія, содѣйствіе (*concurus Dei*). Но это не есть особенный видъ Промысла, а способъ дѣйствованія, непосредственное,

не издали, но вездѣсущее дѣйствіе Божіе въ сохраненіи и управленіи міромъ. Такой способъ дѣйствованія Божія потому имѣетъ мѣсто, что безъ этого ограничилось бы вездѣприсутствіе и вседѣйствіе Божіе. Но какъ Богъ вездѣсущъ, п сила Его вездѣ дѣйствуетъ, то содѣйствіе, или вліяніе Божества (*influxus divinus*) на сохраненіе міра съ его порядкомъ не подлежитъ сомнѣнію.

Содѣйствіе Божіе не нарушаетъ свободы нравственныхъ существъ.

Спрашиваютъ: какъ представить себѣ вседѣйствіе Божіе въ сохраненіи нравственныхъ существъ и управленіи ихъ дѣйствіями? Согласно ли оно будетъ съ чистотою и святостію Божіею и потомъ съ свободою нравственныхъ существъ? Въ послѣднихъ мы видимъ много злыхъ дѣйствій, противныхъ порядку Божію: какъ же здѣсь вседѣйствуетъ Богъ? На это есть старинный отвѣтъ: *concurrit Deus ad materiale, non ad morale actionis*, то есть, Богъ содѣйствуетъ вещественной сторонѣ дѣйствія, но не нравственной, яснѣе сказать: содѣйствіе Божіе есть физическое, состоящее въ сохраненіи и управленіи, но не нравственное. Богъ не участвуетъ въ нравственномъ произведеніи поступка,—нравственный поступокъ производится свободою, но Богъ имѣетъ непосредственное вліяніе на вещественную (физическую) сторону поступка, сохраняя въ бытіи силу дѣйствующую, и направляя ея дѣйствія къ наилучшимъ цѣлямъ. Когда злодѣй убиваетъ кого либо, вседѣйствіе Божіе не исключается изъ этого поступка, оно состоитъ въ томъ, что Богъ сохраняетъ физическія силы злодѣя и законъ, установленный для наружныхъ дѣйствій, по которому отъ внѣшняго удара разрывается, или раздробляется тѣлесный составъ въ другомъ существѣ,—это *conservatio in concursu*; а управленіе (*gubernatio in concursu*) состоитъ въ томъ, что вслѣдъ за преступленіемъ, вседѣйствіе Божіе подвергаетъ злодѣя наказанію, то есть, или чрезъ возбужденіе угрызений въ совѣсти, невольнаго страха въ сердцѣ, или чрезъ открытіе злодѣйства, чрезъ преслѣдованіе его властію закона и суда,—во всемъ этомъ открывается содѣйствіе Божіе, но въ первоначальномъ намѣреніи и рѣшеніи свободы на злое дѣло нѣтъ сего содѣйствія,

потому что свобода дѣйствуетъ самопроизвольно, невынужденно. *Concurrit itaque Deus ad materiale actionis, non ad morale.*

Предметъ промысла Божія.

Представлять съ нѣкоторыми мыслителями, что Богъ промышляетъ только о величайшихъ частяхъ міра, или о родахъ, а не печется о недѣлимыхъ, или малѣйшихъ какихъ нибудь существахъ, не согласно ни съ понятіемъ о совершенствахъ Божіихъ, ни съ понятіями о свойствахъ и дѣйствованіи существъ сотворенныхъ. Представлять ли, что Богъ не видитъ малѣйшихъ вещей, или хотя и видитъ, но не промышляетъ о нихъ, предоставляя существованіе ихъ теченію природы и случаю?—Въ первомъ случаѣ мы ограничили бы въ Богѣ всевѣдѣніе, а во второмъ, если не всевѣдѣніе, то благость. Разсматривая свойства существъ сотворенныхъ, мы найдемъ, что если важнѣйшія части міра и роды существъ имѣютъ нужду въ поддержаніи, тѣмъ не менѣе, а еще болѣе, нуждаются въ поддержаніи силы Божіей и въ ея управленіи мелкія существа (недѣлимая). Если для приведенія въ бытіе не только важнѣйшихъ и огромнѣйшихъ частей міра, наприкладъ, не только свѣтилъ небесныхъ, или родовъ и видовъ существъ, но и каждаго въ частности недѣлимаго, нужна была Творческая сила: то она-же нужна при новыхъ рожденіяхъ недѣлимыхъ и продолженіи ихъ жизни. Случайности, происходящія въ мірѣ физическомъ и особенно въ мірѣ нравственномъ, тѣмъ болѣе показываютъ, что для частныхъ и самыхъ мелкихъ существъ необходимо провидѣніе Божіе. Если на время согласимся, что какая-то предполагаемая сила природы, душа вселенной, достаточна къ тому, чтобы частныя существа раждались отъ другихъ: то какъ же согласиться съ тѣмъ, что и въ продолженіе жизни каждаго изъ нихъ, когда многое зависитъ отъ случайныхъ дѣйствій внѣшнихъ предметовъ, сила природы можетъ сохранять жизнь частныхъ существъ и поддерживать ихъ дѣйствованіе въ порядкѣ и въ стройномъ соотношеніи съ теченіемъ жизни въ цѣломъ? Если приписать все сіе душѣ міра, то надобно представить ее силою всевѣдущею и всемогущею. Но всевѣдущъ и всемогущъ одинъ только Богъ. Итакъ съ этимъ

предположеніемъ введено было бы ограниченіе въ свойства Божіи, и невѣрно поняты были бы нужды каждаго существа. Потому управленіе Божіе необходимо не только для важнѣйшихъ существъ и частей міра, но и для каждаго самаго мелкаго существа.

Недостойно, говорятъ, величія Божія промышлять о мелкихъ и презрѣнныхъ вещахъ природы, каковы насѣкомыя, растенія, грязь и тому подобное. Простой и вѣрный отвѣтъ на сіе тотъ, что человѣкообразно понятіе о Богѣ, будто недостойно величія Его заботиться о малѣйшихъ, презрѣнныхъ тваряхъ, каковы насѣкомыя и проч.—Что велико и что мало, о семъ не слѣдуетъ судить по принятому въ общежитіи чувственному взгляду. Есть, конечно, разность между видами и родами существъ физическаго міра, по наружной формѣ одни изъ нихъ болѣе, чѣмъ другія, приближаются къ полнотѣ; организмъ человѣка полнѣйшій; организмы животныхъ не всѣ одинаково близки къ нему. Но по наружной разности не должно называть одно существо презрѣннымъ, другое — важнымъ. Въ цѣломъ составѣ міра одинаково нужно какъ наружно великое и возможно полное твореніе, такъ и меньшее. Какъ въ благоустроенномъ домѣ и важныя и малыя части необходимы, такъ что если станутъ пренебрегать чѣмъ нибудь малымъ, известію напримѣръ для камней, какъ не имѣющею вида красоты, то отъ сего произойдетъ поврежденіе въ большемъ. Для цѣлаго, связнаго состава и для сохраненія его прочности нужно и великое и малое. Такъ и въ цѣломъ мірѣ, этомъ обширнѣйшемъ домѣ, важно и великое и малое. Кто небрежетъ о маломъ, тотъ потеряетъ и большее, говоритъ Сирахъ. Вообще и въ маломъ часто видно изумительное разнообразіе. Со времени изобрѣтенія микроскоповъ въ каждомъ крылѣ маленькаго насѣкомаго замѣчаютъ столько разнообразныхъ частей и красоты, что устройство ихъ возбуждаетъ не менѣе удивленія къ дѣйствіямъ премудрости Божіей, сколько и полный организмъ, каковъ напр. человѣческой. Лейбницъ говорилъ, что даже капля воды есть малый міръ и листокъ на деревѣ есть зеркало великаго міра. Въ природѣ физической все живетъ, движется, наполнено живыми существами, и въ самыхъ микроскопическихъ животныхъ, стоящихъ на самыхъ низшихъ степеняхъ бытія,

видно множество органовъ, связанныхъ между собою и имѣющихъ одну цѣль. Посему нѣтъ причины пренебрегать созданіями, каковы муравьи, мошки, комары. Платонъ въ разговорѣ: *Парменидъ*, рассуждая объ идеяхъ, изложилъ вѣрное сужденіе о семъ. Разговаривающій съ Парменидомъ предлагаетъ такое возраженіе: неужели о всемъ, о волоскѣ напримѣръ, или грязи есть идеи Божественныя? Парменидъ, или въ лицѣ его самъ Платонъ отвѣчаетъ: „ты судишь по чувственному разуму, по человѣческому обыкновенному взгляду на вещи; а предъ взоромъ Божиимъ въ природѣ нѣтъ малаго“. Въ самомъ дѣлѣ, въ послѣдствіи времени, при пособіи микроскопа, находили и въ волоскѣ множество сложныхъ частей, оболочекъ и внутри ихъ хранящуюся влагу,—все это правильно устроено и находится въ движеніи. Такъ въ дѣлахъ Божіихъ, какъ бы они ни казались мелкими для чувственнаго взора, нѣтъ ничего мелкаго и презрѣннаго. Если по стройной связи всего, и малаго и великаго, въ цѣломъ составѣ міра, мельчайшія существа, какія нибудь насѣкомыя, не представлялись уму Божественному недостойными того, чтобы дать имъ бытіе, когда премудрость Божія, приводя въ бытіе, не признавала ихъ такъ презрѣнными, какъ они кажутся намъ: то почему думать, что таже творческая премудрость находитъ ихъ презрѣнными, въ продолженіе ихъ бытія? Что Богъ отъ вѣка знаетъ всякое существо не только изъ числа высшихъ и важнѣйшихъ, но и самыхъ мельчайшихъ, и постоянно промышляетъ о нихъ,—мы имѣемъ подтвержденіе сему въ словахъ Господа, что безъ воли Божіей ни одинъ волосъ не падаетъ съ головы нашей, и ни одна малоцѣнная птица не умираетъ. Человѣкообразно и то представленіе, что въ сотворенныхъ вещахъ много нечистаго, отвратительнаго, и что, будто, нечисто было бы и заниматься этимъ. Какъ солнечный свѣтъ, дѣйствуя на все, ни сколько не оскверняется отъ прикосновенія лучей его къ вещамъ, по нашему, презрѣннымъ и отвратительнымъ, такъ премудрость и благость Божія остаются совершенно чистыми, обнимая собою все, что намъ кажется нечистымъ, отвратительнымъ.

Лейбницъ измыслилъ гипотезу *de praestabilita harmonia*—о предустановленной отъ вѣка гармоніи между всѣми существами и въ большихъ и въ меньшихъ размѣрахъ. По

этой гипотезѣ, въ большихъ размѣрахъ между міромъ физическимъ и нравственнымъ, или, по выраженію Лейбница, между царствомъ природы и царствомъ благодати, въ меньшихъ же размѣрахъ между всѣми родами и степенями существъ и между всѣми недѣлимыми отъ вѣка предустановленъ Богомъ порядокъ, которымъ опредѣлено, какъ чему быть. Нѣкоторые изъ послѣдователей Вольфа заимствовали изъ сего возраженіе противъ промысла Божія: когда такъ премудро и прекрасно устроена машина міра, то она не должна разстроиться скоро, подобно произведенію смертнаго какого либо художника; какъ дѣло премудраго Художника, не имѣя нужды въ поправленіяхъ, она должна стоять прочно и долго, во все продолженіе существованія міра. Слѣдовательно нѣтъ необходимости въ непрестанномъ вліяніи (*influxus Divinus*), или содѣйствіи промысла Божія (*concursus Divinus*). Для уясненія сего указывали на часы: чѣмъ искуснѣе часовой мастеръ, тѣмъ вѣрнѣе, стройнѣе часы его и продолжительнѣе ходъ ихъ безъ поправки. Но Богъ есть Высочайше-премудрый Художникъ; посему Онъ и могъ и долженъ былъ устроить такое твореніе, которое, бывъ однажды приведено въ движеніе, постоянно и продолжало бы оное правильно, въ порядкѣ. Это возраженіе, въ XVIII столѣтіи, повторено было Деистами. Но въ немъ есть несообразности съ истинными понятіями о Богѣ и о существахъ сотворенныхъ. Если принять мнѣніе, что достаточно завести машину міра, чтобы она, какъ произведеніе искуснаго Художника, сама собою всегда производила стройныя движенія: то какъ представить себѣ дѣйствованіе Высочайше-премудраго Художника по отношенію къ міру? представить ли съ Деистами, что, однажды устроивъ міръ, какъ машину, Онъ отвратилъ взоры отъ своего произведенія и не печется о немъ?— Но такое представленіе было бы слишкомъ грубо, надобно было бы и ограничить въ Богѣ всевѣднѣе, и отрицать благодать. Когда попеченіе Божіе, отъ вѣка обвинявшее собою всѣ созданія, созерцаемая неограниченнымъ умомъ въ вѣчныхъ мысляхъ, проявилось во времени при сотвореніи міра: то надобно было бы представить Бога чувствевяно успокоившимся, если допустить, что Онъ не дѣйствуетъ въ мірѣ, по сотвореніи его. Хотя въ св. Откровеніи и есть выраженія: *и почи (Богъ) въ день седьмый отъ*

встѣхъ дѣлъ Своихъ, яже сотвори (Быт. 2. 2): но они имѣютъ тотъ смыслъ, что Богъ, сотворилъ все нужное, пересталъ творить новые роды и виды существъ. Понимать же, что въ извѣстное время было какъ бы нѣкоторое движеніе дѣйствованія Божія на міръ, а послѣ оно прекратилось, было бы несогласно съ неизмѣняемостію Божіею. Въ Богѣ есть совершенный покой, но и покой Его есть вмѣстѣ дѣйствованіе. Дѣйствуя во время творенія, Богъ нисколько не возмущался, не произошло тогда новаго движенія въ сущности и свойствахъ Его, не нарушился покой, который Онъ имѣлъ отъ вѣка. По окончаніи творенія міра также не произошло въ Богѣ какъ бы снятіе какого нибудь бремени, облегченіе утомительнаго напряженія Творческой силы, — это все чувственныя представленія, недостойныя Бога. Такъ если было движеніе власти Божіей во дни творенія, если отъ вѣка было попеченіе ея и сообщеніе благъ ограниченнымъ существамъ, сколько они могли принять оныя: то что же стало послѣ? Когда представимъ, что Богъ остался празднымъ только зрителемъ сотвореннаго міра, или, по мнѣнію древнихъ, передалъ промышленіе о немъ духамъ, низшимъ богамъ, или, по ученію Зороастра, Отецъ, устроивъ все, сокрылъ, отвлекъ себя и поручилъ второму Началу попеченіе о всемъ: то существенное, превосходнѣйшее свойство Божіе—благость представимъ однажды дѣйствовавшимъ и потомъ прекратившимъ свое вседѣйствіе; такимъ образомъ введемъ измѣняемость въ свойства Творца. Но измѣняемость совершеннѣйшаго Виновника міра требуетъ, чтобы благость и попеченіе Его о тваряхъ проявились не при твореніи только, а были всегда одинаковы, равны сами съ собою и въ продолженіе времени.

Несогласно и съ понятіемъ о существахъ сотворенныхъ представлять міръ въ такомъ устройствѣ, которое не требовало бы промышленія Божія. Во всѣхъ существахъ, и физическихъ и нравственныхъ, бытіе соединено съ ничтожествомъ. Какъ изъ ничего они приведены въ бытіе и готовы въ каждое мгновеніе возвратиться въ ничтожество, изъ котораго изведены, такъ бытіе ихъ можетъ поддерживаться не само собою, но тою же всемогущею Силою, которая первоначально сотворила ихъ. Впрочемъ при семъ не

нужно опускать изъ вниманія различія между существами физическими и нравственными. Послѣднія изъ нихъ имѣютъ способность жить вѣчно; существенныя ихъ силы и потребности, стремящіяся въ безпредѣльность, для полнаго раскрытія сущности и достиженія своей цѣли, положенной на предѣлахъ времени и всего конечнаго, имѣютъ нужду въ существованіи, не ограничивающемся временною жизнію на землѣ, какъ бы она продолжительна, или коротка здѣсь ни была; они въ богоподобной своей природѣ имѣютъ, такъ сказать, задатки нескончаемой жизни. Но физическія существа, не получившія силъ и потребностей, стремящихся за предѣлы конечнаго, не имѣютъ въ природѣ своей способности къ принятію жизни непрекращающейся; они по природѣ своей не имѣютъ, такъ сказать, права на сію жизнь. Потому въ физической природѣ дѣйствіе всемогущей промыслительной Силы открывается въ сохраненіи только родовъ и видовъ существъ; недѣлимыя же, рождаясь и возрастая, выполняютъ то на значеніе, чтобы продолжать свой родъ, приносить плодъ своихъ силъ для поддержанія жизни цѣлаго, и, по выполненіи этого своего назначенія, теряютъ форму индивидуальнаго своего бытія, уступая мѣсто другимъ. Но особенно достойно удивленія то, что сила разрушенія, непрестанно истребляя недѣлимыя существа, не можетъ однакоже истребить родовъ и видовъ. Не смотря на то, что недѣлимое бытіе физическихъ существъ разрушается, общій порядокъ въ природѣ не разстроивается, законы рожденія и размноженія существъ постоянно выполняются. Самая соразмѣрность родовъ и видовъ постоянно соблюдается, такъ что ни одинъ родъ не истощается и не размножается до обычной мѣры во вредъ другимъ. Что же касается до существъ, имѣющихъ способность къ бессмертной жизни, получившихъ въ существенныхъ своихъ силахъ, такъ сказать, право на сію жизнь, какъ необходимую для полнаго ихъ развитія и удовлетворенія неограниченнымъ ихъ потребностямъ: то здѣсь сохраненіе Божественное простирается не только на цѣлое -- на родъ человѣческій, но и на каждое недѣлимое существо, которое, въ извѣстное время, прекращая тѣлесную жизнь, съ своими духовными силами продолжаетъ личное существованіе въ формѣ недѣливаго существа, и въ опредѣленное время соеди-

вится съ обновленнымъ изъ тлѣнія организмомъ, будетъ *totum integrale*. Промышленіе Божіе въ міръ нравственныхъ существъ необходимо и потому, что здѣсь есть могущественная сила свободы, которая можетъ и соблюдать предустановленный Богомъ порядокъ и нарушать его и въ слѣдъ за симъ вводить разстройства и въ физической природѣ. Судьба ея тѣсно связана съ міромъ нравственнымъ; нравственныя существа имѣютъ много вліянія на превратное теченіе физической природы. Если мы представимъ міръ такъ совершеннымъ, что для него не нужно никакое поправленіе, то введемъ детерминизмъ, стѣсняющій свободу нравственныхъ существъ, по которому, какъ все назначено къ совершенству, такъ все должно идти хорошо, или, по ученію новѣйшей философіи, (Гегеля) все дѣйствительное необходимо, разумно и хорошо. Вопреки такому детерминизму, стѣсняющему свободу, сознаніе наше и другихъ, и опыты вѣковъ свидѣтельствуютъ, что нравственныя существа могутъ отступать и отступаютъ отъ предназначеннаго порядка; отъ того происходитъ потрясеніе правильнаго строя жизни, ближе всего, въ организамахъ этихъ существъ, потомъ въ окружающихъ физическихъ существахъ, на которыя они дѣйствуютъ. Когда же въ мірѣ есть потрясеніе порядка, то необходимо и поправленіе разстроеннаго, слѣдовательно необходимо непрестанное вседѣйствіе промысла Божія на міръ. Но видимый земной міръ, въ сравненіи съ недовѣдомымъ, обширнѣйшимъ царствомъ чистыхъ, блаженныхъ духовъ, есть малая только часть цѣлаго. Въ этомъ обширнѣйшемъ царствѣ духовныя существа не отступаютъ отъ порядка, слѣдовательно, если они прикосновенны къ физическому міру, къ его стихіямъ, гдѣ ихъ жилища, не производятъ разстройства и безпорядковъ: здѣсь не идетъ ли все такъ, что съ первыхъ дней творенія нѣтъ нужды въ непрестанномъ дѣйствіи Божіемъ?—Нѣтъ, и здѣсь оно необходимо, и здѣсь главнымъ, источнымъ Началомъ жизни служитъ само Божество. Высшая чистота нравственныхъ существъ, постоянство ихъ въ добрѣ отъ того и зависятъ, что они не преграждаютъ въ себѣ, склонности къ принятію силъ Божіихъ, а непрестанно почерпаютъ и питаются ими. Творецъ, при созданіи міра, не имѣлъ цѣлю устроить отдѣльное отъ себя царство существъ, которыя

заклучали бы сами въ себѣ полноту совершенствъ и вѣчно находили бы въ ней источникъ блаженства. Соединеніе съ Творцемъ способныхъ къ тому существъ, подъ условіемъ непрестаннаго принятія Божественныхъ силъ и передаванія ихъ существамъ вокругъ себя, вотъ истинная цѣль творенія міра духовнаго. Какъ въ физическомъ мірѣ. Имъ (Богомъ) все живетъ и движется и существуетъ (Дѣян. 17, 28), такъ тѣмъ болѣе въ высшей области духовныхъ существъ. Иногда въ богословскомъ ученіи нѣкоторыхъ писателей встрѣчается мысль, что первосозданный человѣкъ, сотворенный по образу Божію, одаренный высокими совершенствами ума и воли, не имѣлъ нужды въ благодати: въ первобытномъ состояніи людей, несмотрительно говорили нѣкоторые, былъ завѣтъ дѣлъ, а не благодати. Мысль сія не вѣрна. Конечно, первосозданный человѣкъ не имѣлъ нужды въ томъ строительствѣ спасенія, которое оказалось необходимымъ въ слѣдствіе преслушанія воли Божіей; но для него необходимо было общее строительство добра, гдѣ онъ получалъ бы силы изъ вѣчнаго Источника силъ; на какой бы высокой степени совершенства ни представляли первосозданнаго человѣка, онъ имѣлъ нужду въ приліяніи силъ Божественныхъ. Какъ для физической жизни необходимо непрестанное вдыханіе воздуха: такъ для духовной необходимо безпрестанное, такъ сказать, вдыханіе силъ Божественныхъ. Но какъ человѣкъ созданъ не съ тѣмъ, чтобы существовать въ отдѣльности отъ своего Винавника и Первообраза, быть существомъ отрѣшеннымъ, самодовольнымъ, не имѣющимъ нужды въ приліяніи силъ Божественныхъ: такъ и высшіе сотворенные духи не суть существа отрѣшенныя самодовольныя. Они, какъ существа относительныя, поставлены въ соотношеніяхъ съ низшими и подобными себѣ существами, и, что главнѣе, въ связи съ своимъ Творцомъ. Отъ правильнаго и ненаружимаго соблюденія этихъ соотношеній и связи зависитъ ихъ совершенство и блаженство. Чѣмъ выше сіи существа, тѣмъ постояннѣе, непрерывнѣе и полнѣе происходитъ взаимодействіе между ними и Творцомъ, съ одной стороны свободная, охотная, усиливающаяся жажда соединенія, принятія Божественныхъ силъ, съ другой — непрестанное подаваніе ихъ, удовлетвореніе и восполненіе потребностей. И въ первосозданномъ человѣкѣ

не могло быть такого совершенства, для котораго не нужно было бы восхождение на высшія степени. Человѣку даны были общія силы, оставалось примѣнять дѣятельность ихъ ко множеству частныхъ случаевъ, упражнять ихъ чрезъ соотношеніе съ другими существами. Въ этихъ частныхъ примѣненіяхъ, какъ условіяхъ обнаруженія и упражненія силъ, и состояло бы истинное благоустройство, когда все двигалось бы по мановеніямъ единой Воли. А что первосозданный, отъ начала своего происхожденія отъ Всесовершеннаго, не могъ обладать полнымъ совершенствомъ, видно сіе изъ того, что никакое сотворенное существо, какъ бы ни было высоко, не имѣетъ всевѣдѣнія и безпредѣльной любви. Если бы каждое нравственное существо оставлено было только самому себѣ, то въ мірѣ было бы столько центровъ, сколько нравственныхъ существъ. Но тогда на чемъ основывалось бы согласное движеніе и дѣйствованіе всѣхъ сихъ центральныхъ силъ къ одной цѣли, къ одному всеобщему благу? Для стройнаго дѣйствованія, направляющагося къ выполненію всеобщаго плана воли Божіей, нужно знать не только то, что благо и праведно вообще, но и въ частности, что въ отношеніи къ другимъ существамъ соотвѣтствуетъ требованіямъ высочайшей благости и правды Божіей. Слѣдовательно не довольно имѣть богоподобныя только силы и совершенства, но необходимо знаніе воли всеблагаго Бога, пониманіе всеобщаго плана безпредѣльной любви, обнимающей и низшія и высшія существа. Посему въ высшихъ степеняхъ нравственнаго царства непрерывно совершается взаимодействіе духа конечнаго и Безконечнаго: съ одной стороны желаніе, стремленіе, готовность принимать отъ Всевѣдущаго то, что служить ко всеобщему благу, съ другой—непрерывное подаваніе и возбужденіе силъ. Иначе всякое существо стало бы дѣйствовать по-своему, а такое дѣйствованіе не было бы управлено къ благу всеобщему. Возьмемъ примѣръ съ низшихъ порядковъ. Въ хорошо организованномъ войскѣ, положимъ, у cadaго есть и патріотизмъ и мужество и знаніе военнаго дѣла, но этимъ однимъ еще не обуславливается вполнѣ воинское благоустройство, при семъ необходимо исполненіе воли полководца. Въ благоустроенномъ войскѣ какой либо изъ частныхъ начальниковъ, по собственному

разумѣнію дѣла, или, по движенію усердія, отваживающійся на подвигъ, хотя и успѣваетъ въ частныхъ своихъ предпріятіяхъ, не смотря на то подвергается осужденію. Потому что отдѣльное дѣйствованіе одного могло бы мѣшать движеніямъ другихъ, не было бы стройности и согласія общихъ движеній, которыя зависятъ отъ одной воли полководца. Подобно сему и въ высшемъ нравственномъ царствѣ, для всеобщаго благоустройства, нужно не только знаніе добра и пользы, не только обладаніе доброю волею и ревность дѣлать все лучшее, но необходимо при этомъ знаніе воли Верховнаго Правителя міра, всевѣдущаго и всеблагаго. Такое знаніе не дается въ способностяхъ, сообщенныхъ природѣ нравственныхъ существъ, какъ бы онѣ ни были высоки, но пріобрѣтается въ дѣйствительной жизни. Для сего необходимо непрерывное общеніе чистѣйшихъ духовъ, или человѣковъ со всевѣдущимъ и всеблагимъ Распорядителемъ міра. Такія понятія овысшихъ ангельскихъ чинахъ мы и находимъ въ Откровенномъ ученіи. Существа сіи преисполнены превосходными силами и совершенствами ума и воли; при всемъ томъ, они не могутъ быть названы всевѣдущими и всеблагими; потому радость свою поставляютъ въ томъ, чтобы принимать велѣнія верховнаго Владыки, служить Ему, быть посылаемыми для исполненія мановеній Его, а не самимъ собою избирать движенія къ изліянію благодѣяній въ родѣ человѣческомъ. Отъ того въ высшемъ нравственномъ царствѣ держится во всемъ стройность и порядокъ, отъ того высшія нравственныя существа преуспѣваютъ и возвышаются въ совершенствѣ, что въ продолженіи дѣйствительной своей жизни болѣе и болѣе соединяются съ Виновникомъ своего бытія, непрестанно пріемлютъ новыя и новыя силы изъ Источника силъ, и передаютъ ихъ другимъ, неуклонно внимая мановеніямъ воли Божіей. А то предположеніе, что Творецъ міра покоится въ вѣчности Своей и занятъ только созерцаніемъ Себя и всего сотвореннаго, что міръ, какъ совершенное произведеніе Его, однажды получившее силы и законы, держится и управляется ими, — такое предположеніе противно всеобщему плану, утвержденному до сотворенія міра, и несогласно съ тою цѣлію, по которой Богъ не восхотѣлъ быть отдаленнымъ отъ Своихъ твореній, а предназначилъ имъ единеніе съ Собою. Изъ сего единенія,

въ разныхъ его степеняхъ, отъ полноты совершенствъ Божіихъ непрестанно сообщается для бытія сила бытія, для живущаго — жизнь, для разума — просвѣщеніе въ истинѣ, для чувства — радость и успокоеніе, для воли — подкрѣпленіе и усовершеніе въ добрѣ. Такимъ образомъ совершенное и менѣе совершенное ведется къ тому состоянію, чтобы нѣкогда вступить въ полное, непрерывное, самосознательное единеніе съ своимъ Первоначаломъ. Итакъ недостойно Бога представлять Его такимъ существомъ премірнымъ (*ens supra-mundatum*), которое бы замкнуто было Само въ Себѣ, пребывало отдѣльнымъ и отдаленнымъ отъ міра и не дѣйствовало на него. Это представленіе вводитъ измѣняемость въ Его свойства, то есть, прекращеніе ихъ дѣйствованія, открывшагося при твореніи міра, и несообразно съ понятіями о природѣ, жизни и назначеніи какъ несовершенныхъ, такъ и совершенныхъ нравственныхъ существъ.

Изложеніе того же возраженія и опроверженіе его болѣе подробное.

Нѣкоторые, руководствуясь началами Вольфіанской философіи, возражали противъ ученія о промыслѣ Божіемъ: для чего законы міра, если Богъ непрерывно дѣйствуетъ въ немъ (*continuo concurrit*)? И въ дѣлахъ человѣческихъ тѣмъ лучше произведеніе художника, чѣмъ оно прочнѣе; напротивъ, несовершенно то произведеніе, которое надобно часто поправлять. Но Богъ есть совершеннѣйшій Художникъ; слѣдовательно Онъ устроилъ міръ такъ, что въ немъ все идетъ надлежащимъ порядкомъ, не имѣя нужды въ исправленіи, или непрестанномъ содѣйствіи силы Божіей. Міръ подобенъ часамъ, строенымъ наилучшимъ образомъ; а такіе часы не имѣютъ нужды въ непрестанныхъ поправленіяхъ. Уподобленіе дѣлъ Божіихъ произведеніямъ земныхъ художниковъ не удачно; потому что противорѣчитъ истиннымъ понятіямъ о Божіихъ совершенствахъ и ихъ дѣйствіяхъ, и о свойствахъ существъ сотворенныхъ. Богъ какъ существо безпредѣльное, неограниченъ по пространству; сила Его, при созданіи тварей, простиралась на все во всѣхъ частяхъ міра. Если же допустить, что она, въ продолженіе существованія

міра, прекратила свое дѣйствованіе: то какъ представить себѣ это? Ужели такъ, что Богъ отвлекъ въ Себя всю Свою силу и не простираетъ ея на сотворенный міръ? Или должно представлять себѣ такъ, что Богъ не сокращаетъ Своего дѣйствования, не вовлекаетъ Своей силы въ Самого Себя, и какъ она, при твореніи, простиралась на всѣ части міра, такъ и теперь простирается на все? Конечно, послѣднее представленіе правильно, иначе Богъ пересталъ бы быть Существомъ вездѣсущимъ и вседѣйствующимъ. Если, при твореніи, сила Его преисполняла все, то, конечно, по неизмѣняемости существа Божія, она и въ продолженіе всѣхъ вѣковъ остается всеисполняющею, вседѣйствующею. Съ другой стороны, рассматривая бытіе существъ сотворенныхъ, находимъ, что они имѣютъ непрестанную нужду въ поддержаніи однажды сообщенныхъ имъ силъ и направленіи ихъ дѣятельности къ назначеннымъ цѣлямъ. Они сами по себѣ—существа случайныя, могутъ быть и не быть, такъ что бытіе съ небытіемъ встрѣчается не только при окончаніи временной ихъ жизни, но и въ каждое ея мгновеніе. Это видно изъ ихъ перемѣнъ: жизнь ихъ то возвышается въ силѣ, то оскудѣваетъ, наконецъ у физическихъ существъ совсѣмъ прекращается. При такомъ существованіи измѣняющемся, въ недѣлимыхъ физической природы даже прекращающемся, силы, данныя субстанціямъ, могли ли бы сами собою поддерживать бытіе? Какъ сотворенныя существа, по происхожденію своему, зависѣли отъ всемогущей Силы, такъ они и въ продолженіе своего существованія имѣютъ нужду въ томъ, чтобы Она же поддерживала и сохраняла ихъ бытіе. При семъ необходимо Божественное управленіе, или поддержаніе и возстановленіе порядка въ существахъ сотворенныхъ. Это открывается изъ понятій какъ о совершенствахъ Божіихъ, такъ и о свойствахъ существъ сотворенныхъ. Премудрость и всевѣдѣніе Божіе суть всегда равно дѣйствующія свойства; нельзя представлять, чтобы при сотвореніи міра свойства сіи дѣйствовали, и потомъ дѣйствія ихъ прекратились. Какъ благодать и любовь Божія всегда желающая наилучшаго, отъ вѣка была въ Богѣ, и при созданіи міра во времени дала такое устройство сотвореннымъ существамъ, чтобы они могли достигать наилучшихъ цѣлей: такъ дѣйствіе благодати и любви

Божіей должно продолжаться и во всѣ періоды существованія міра, потому что неограниченныя свойства Божіи не сокращаютъ и не прекращаютъ своего дѣйствования. Если же дѣйствія всевѣдѣнія, премудрости и благости Божіей, никогда не прекращаются: значить есть и промысль Божій, управляющій міромъ. Но не довольно ли было бы для премудраго Художника однажды завести прекрасный порядокъ въ мірѣ и потомъ, съ Своимъ всевѣдѣніемъ и желаніемъ блага существамъ, оставаться зрителемъ произведенія, устроеннаго въ совершенствѣ? При такомъ предположеніи полное понятіе о благости Божіей не имѣло бы мѣста. Существенное свойство благости Божіей сообщать себя: *bonum est sui ipsius communicativum*. Хотя Творецъ однажды, при устроеніи міра, сообщилъ всѣмъ сотвореннымъ существамъ и силы и законы, нужные для нихъ дѣйствования: но они имѣютъ нужду и въ томъ, чтобы возобновляемы и подаваемы были имъ новыя силы и исправляемы были уклоненія ихъ отъ предустановленнаго порядка. Во взаимодействіи сотворенныхъ существъ однихъ на другія неизбѣжны случайности; ихъ много и въ физическомъ мірѣ, особенно же, въ нравственномъ. Положимъ, на примѣръ, что сила родотворенія, данная растительнымъ субстанціямъ, постоянно могла бы сообщать бытіе съ существенными его качествами новымъ генерациямъ, положимъ, что эта сила такъ полна и неистощима, что ея достаточно было бы для нарожденія безчисленнаго множества недѣлимыхъ; но каждому физическому существу, какъ и нравственному, кромѣ рожденія, предстоитъ еще развитіе, возрастаніе силъ въ продолженіе дѣйствительной жизни. Здѣсь то и открывается много случайностей. Въ физическомъ, на примѣръ, мірѣ, для возрастанія растеній, кромѣ силы сѣмени, требуется много внѣшнихъ пособій отъ окружающихъ предметовъ, а во взаимныхъ дѣйствіяхъ окружающихъ вещей однихъ на другія, бываетъ очень не мало случайныхъ столкновеній. Положимъ, что однажды могло бы быть заведено постоянное вліяніе неба на землю, солнечнаго свѣта на произрастенія нашей планеты; но есть много частныхъ, вторичныхъ причинъ, которыя какъ содѣйствуютъ возрастанію прозябаемыхъ существъ, такъ и задер-

живають оное. Для растительнаго царства, кромѣ врожденнаго сѣменамъ, такъ сказать, инстинкта, или побужденія вовлечь въ себя отвѣтъ однородное и переработывать въ свою форму (assimilare), нужны еще другія внѣшнія вліянія— дѣйствіе солнечнаго свѣта и дѣйствіе дождей. Но солнечный свѣтъ ослабляется и преграждается облаками и дождемъ, льющимъ изъ нихъ. Движенія же облаковъ не такъ строго расчислены и не такъ подчинены всегда однообразнымъ законамъ, какъ движенія маятника въ часахъ; облака носятся вѣтрами, которые весьма переменчивы въ своихъ направленіяхъ. Такъ это самое явленіе, что, въ урочное время возрастанія растений, бывають животворное сіяніе солнца и изліянія дождей, такъ что въ сіе время засухи случаются какъ исключенія изъ общаго, это явленіе показываетъ, что физическою природою управляетъ творческая Сила, которая привела въ бытіе растительныя субстанціи и дала имъ сѣменотворную силу. Также при разнообразныхъ и случайныхъ движеніяхъ, которыя имѣють мѣсто при неизмѣнно-постоянныхъ, необходимо управленіе всемогущей и премудрой Силы.

Въ нравственному царствѣ еще болѣе открывается случайностей, которыя зависятъ отъ свободныхъ дѣйствій существъ. Имѣя свободную волю, существа сіи не подчинены неизмѣннымъ законамъ механическаго движенія. Дѣйствуя на свои тѣла, а чрезъ нихъ—на окружающіе предметы, на ихъ физическія перемѣщенія, они или способствуютъ главной цѣли природы—сохраненію физической жизни существъ, или дѣйствіями своими возмущають и разрушають стройное теченіе ея. Такое дѣйствованіе нравственныхъ существъ, весьма часто дающее неправильное направленіе теченію жизни въ физической природѣ, предполагаетъ необходимыми возстановленія порядка, и эти возстановленія дѣйствительно примѣчаются въ природѣ. Разрушительная сила въ физическомъ мірѣ и человѣческомъ родѣ не можетъ быть такъ могущественна, чтобы нарушился ея первоначальный планъ творенія, или совсѣмъ истреблены были какіе нибудь роды и виды существъ. Опытъ, на примѣръ, не представляетъ, чтобы пропорція въ человѣческомъ родѣ нарушена была губительными дѣйствіями войнъ. На время это равновѣсіе нарушается, но скоро за тѣмъ опять возстановляется. Люди предполагають то,

что, по ихъ страстямъ, составляетъ предметъ разрушительныхъ ихъ стремленій; завоеватели, напимѣръ, по властолюбію и славолюбію, хотять часто совѣмъ ниспровергнуть общественное благоустройство; но промыслъ Божій употребляетъ дѣйствія ихъ въ орудіе къ достиженію Своихъ цѣлей, къ наказанію, напимѣръ, народовъ, заслужившихъ гнѣвъ Божій, и, по выполненіи сего назначенія, опять возстановляетъ общественный порядокъ. Это показываетъ, что премудрость Божія, всевѣдущая и всеблагая, однажды предначертавши порядокъ для жизни каждаго человѣка и цѣлыхъ народовъ, непрестанно бодрствуетъ надъ выполненіемъ своего плана, для сего исправляетъ беспорядки, вводимые свободою людей и изъ разрушительныхъ дѣйствій зла извлекаетъ добро. Потому нельзя сравнивать міръ съ часами. Часы—это бездушная машина, подчиненная силѣ, давшей имъ ходъ, покорная механическому движенію, первоначально данному. Но существа свободныя—не такая машина, они непрестанно принимаютъ движенія, несогласныя съ первоначальнымъ устроениемъ Божиимъ. Не смотря на то Высочайшая премудрость умѣетъ возстановлять разстроенное беспорядочными движеніями свободы и приводитъ въ исполненіе первоначальный свой планъ. Если проникнуть и въ высшую область нравственнаго міра, въ область чистѣйшихъ и совершенныхъ духовъ: то и тамъ нельзя допустить, что они только по даннымъ имъ законамъ и въ слѣдствіе совершенства своей воли дѣйствуютъ всегда правильно къ выполненію первоначальнаго плана Божія. Нельзя допустить сего потому, что они то наиболѣе соединены съ Винovníкомъ своего бытія и не выходятъ изъ повиновенія всесовершенной Его волѣ; они не полагаютъ никакой преграды между своимъ духомъ и Духомъ Божиимъ, и соединеніе ихъ непрерывнѣе, ближе и полнѣе, чѣмъ существъ, злоупотребляющихъ иногда своею свободою. Какъ же представить себѣ соединеніе совершенныхъ духовъ съ высочайшимъ Духомъ, безъ непрерывнаго Его дѣйствованія на нихъ? Не было бы сего соединенія, если бы мы представили духовныя существа дѣйствующими только изъ себя, по своему усмотрѣнію. Соединеніе ихъ съ своимъ Винovníкомъ въ томъ и состоитъ, что они принимаютъ на себя непрестанныя Его дѣйствія. Если разсмотрѣть высшія и

лучшія духовныя силы, данныя нравственнымъ существамъ, то откроется, что главное ихъ свойство состоитъ въ жаждѣ — принимать дѣйствія Всесильнаго, преисполненнаго всѣми совершенствами, въ стремленіи, потребности, способности къ принятію Его силъ, — это и есть лучшее въ духовныхъ сотворенныхъ существахъ, а не полное насыщеніе въ самихъ себѣ, въ отдѣльности отъ своего Виновника. Потому, кромѣ непрерывнаго соединенія и принятія силъ и совершенствъ отъ Творца, для духовныхъ существъ необходимо еще принятіе мановеній верховной Воли. Чѣмъ выше существа, чѣмъ болѣе дано имъ силъ, тѣмъ обширнѣе предоставленъ имъ кругъ дѣйствованія на другія существа, чтобы передавать имъ добро, принимаемое ими самими изъ Источника всякаго добра. Если представимъ чистѣйшихъ духовъ дѣйствующими отдѣльно, по своей только премудрости и усмотрѣнію, безъ соображенія съ верховною волею, то въ дѣйствіяхъ ихъ не могло бы быть согласнаго направленія къ одной всеобщей цѣли; потому что въ нихъ нѣтъ всевѣдѣнія. Хотя они и одарены многою пронизательностію и имѣютъ пламенную ревность къ добру; но, при отдѣльномъ дѣйствованіи по своему усмотрѣнію, самая сія ревность могла бы побуждать ихъ дѣйствовать болѣе, чѣмъ сколько это нужно для выполненія всеобщаго плана Божія, а чрезъ сіе нарушился бы порядокъ. Потому и для небожителей не достаточно имѣть только добрую волю и великую пронизательность; но имъ нужно соображаться съ указаніями воли Божіей въ каждомъ случаѣ, съ тѣмъ, чтобы благодѣлать существамъ согласно со всеобщимъ планомъ Высочайшей Воли, съ предначертаніями не только благодѣлать, но и правды Божіей. Такимъ образомъ и въ высшемъ царствѣ чистѣйшихъ духовъ необходимо непрерывное единеніе со всесовершеннымъ Духомъ, слѣдовательно необходимо и міроуправленіе.

Возраженіе противъ промысла Божія заимствуемое изъ того, что порокъ наслаждается счастіемъ въ мірѣ, а добродѣтель страдаетъ.

Возраженіе противъ промысла Божія заимствовали еще изъ того, что порокъ наслаждается счастіемъ въ мірѣ, а добродѣтель страдаетъ. Возраженіе это находимъ еще въ

древнихъ матеріалистическихъ системахъ, у Епикура, возобновлено оно въ XVII вѣкѣ и XVIII-мъ (Деистами). Особенный тонъ далъ ему Байль, который, владѣя обширными историческими познаніями, собралъ множество примѣровъ безпорядковъ и разстройствъ разнаго рода и въ политической исторіи, и въ исторіи мышленія человѣческаго. Не управившись съ обширною, разнородною массою познаній, онъ дошелъ до Манихейскаго ученія, что, кромѣ всесоздавшей Силы, есть какая-то другая, которая не подвластна ей и производитъ въ мірѣ много безпорядковъ и зла. Въ XVIII столѣтіи Вольтеръ и подобные, такъ называемые, крѣпкіе умы (Деисты), при изложеніи всеобщей исторіи, вездѣ старались выставять нелѣпости, случайности, по которымъ большія несообразности происходятъ въ мірѣ отъ совершенно пустыхъ и мелочныхъ причинъ, напримѣръ, отъ капризовъ человѣческихъ; довольно подробно представляя низшую, черную сторону историческихъ событій, они вовсе не обращали вниманія на высшую, и часто возражали противъ ученія о промыслѣ Божіемъ. Такого рода возраженіе высказалъ Вольтеръ въ извѣстномъ стихотвореніи на разрушеніе Лиссабона:

„Всесовершенный зла не можетъ произвести;

Иного нѣтъ Творца, а зло на свѣтѣ есть“.

Противъ сего нужно сказать, что взглядъ человѣка на міровыя событія ограниченъ. Человѣкъ можетъ знать, и при томъ не вполнѣ, малую часть жизни нравственныхъ существъ, именно временную ихъ жизнь. Не смотря на то, при безпристрастномъ разсмотрѣніи, и въ исторіи временной жизни человѣчества онъ найдетъ много доказательствъ міроуправленія Божія, и въ частности много подтвержденій того главнаго закона Высочайшей правды, по которому зло наказывается, а добродѣтель награждается. Дѣйствія сей правды открываются въ жизни какъ каждого человѣка, такъ и цѣлыхъ народовъ. Но если бы при семъ представились и такія явленія, что добродѣтель долго страдаетъ, а порокъ пируетъ: все это не даетъ основанія къ заключенію о неисполненіи закона правды Божіей и къ отрицанію міроуправленія Божія. Потому что временная жизнь есть только начатокъ жизни, а развязка ея скрывается въ вѣчности, гдѣ все изравняется судомъ Божіимъ. Въ указанномъ нами стихотвореніи Вольтеръ рассужда-

еть: пусть скажутъ, что это (Лиссабонское) землетрясеніе погубило много нечестивыхъ: чѣмъ же виновны добродѣтельныя, чѣмъ виновны тысячи младенцевъ, чѣмъ виновны животныя, ни въ чѣмъ невинныя? О животныхъ не слѣдовало и говорить; въ нихъ, при разрушеніи жизни, естественномъ ли, или насильственномъ, не происходитъ никакого зла; въ томъ и другомъ случаѣ прекращается временная ихъ жизнь, которую и ограничивается назначеніе ихъ бытія; потому что мы не имѣемъ основаній утверждать безсмертное бытіе ихъ душъ. Итакъ для нихъ безразлично умереть ли естественною, или насильственною смертію. Но вотъ множество младенцевъ. нѣсколько добрыхъ людей погибло: что изъ сего слѣдуетъ? Съ разрушеніемъ ихъ жизни, развѣ они вовлечены въ вѣчную погибель? О, тогда, конечно, сильно было бы сомнѣніе въ правосудіи Божиемъ. Но тотъ же правосудный Богъ, который безъ вины не наказываетъ никого, имѣетъ всю возможность и желаніе вознаградить въ вѣчной жизни тѣхъ, которымъ не досталось долго наслаждаться благами временной жизни. Или: четырнадцать тысячъ младенцевъ, истребленныхъ Иродомъ, лишены ли всѣхъ благъ чрезъ то, что не имѣли возможности дожить до зрѣлаго возраста, равно какъ и всѣ вообще умирающіе въ младенчествѣ? Нѣтъ, они преставаютъ въ лучшую жизнь. Такъ увѣренность въ безсмертіи души даетъ полный отвѣтъ на то возраженіе, что добродѣтель часто и долго страдаетъ на землѣ. Впрочемъ, нельзя сказать, чтобы добродѣтель и въ земной жизни подвергалась однимъ только безотраднымъ страданіямъ. Если она не очищена отъ нравственныхъ недостатковъ, то страданія очищаютъ ее отъ нихъ; потому добродѣтельные мужи, сознающіе свое нравственное несовершенство, благодарятъ Промыслъ за тѣ страданія, которыя они переносятъ. Если же добродѣтель укрѣпилась и имѣетъ немного темныхъ пятенъ для очищенія: то внутреннія утѣшенія сильнѣе для нея, чѣмъ тѣлесныя страданія. Въ этомъ отношеніи опытъ показываетъ, какъ истинно-добродѣтельные мужи радуются въ страданіяхъ своихъ. Для стоящихъ на высшей степени нравственнаго совершенства тѣлесное благо или зло, то есть, ощущеніе тѣлеснаго удовольствія или боли и скорби, не есть еще высшее благо или зло. Добродѣтельные мужи, не только изъ

числа тѣхъ, которыхъ мы видимъ въ исповѣдникахъ христіанскихъ, но даже жившіе въ язычествѣ, впрочемъ, ревновавшіе о нравственномъ совершенствѣ, нѣкоторые философы, вѣрные слуги отечества и т. п., имѣли столько мужества, что презирали тѣлесныя страданія, когда нужно было исполнить долгъ нравственный, отстоять свои глубокія убѣжденія въ истинѣ, защитить честь отечества и пр., они во внутреннихъ утѣшеніяхъ сердца находили для себя вознагражденіе. Такъ эта мысль, что во временной жизни добродѣтель страдаетъ, оказывается одностороннею. Страданія физическія, потеря имущества, здоровья, чести, богатства, вознаграждаются внутренними утѣшеніями. Съ другой стороны, злодѣи не могутъ быть счастливы, какими бы ни обладали внѣшними благами, здоровьемъ, богатствомъ, властію, могуществомъ, — все сіе не заглушитъ въ нихъ воплей совѣсти, которая хотя на время и усыпляется, но въ другое время тѣмъ сильнѣе угрызаетъ. Исторія представляетъ ожесточенныхъ тирановъ, которые, при ударахъ грома, или при ночномъ стукѣ, не знали куда обратиться, — что за счастливое сіе состояніе? Въ исторіи можно находить также безчисленное множество опытовъ въ подтвержденіе того, какъ злодѣи наказываются лишеніемъ внѣшнихъ благъ, разстройствомъ здоровья, презрѣніемъ и негодованіемъ людей добрыхъ и другими внѣшними бѣдствіями. Въ семъ отношеніи поучительны опыты наказанія за смертоубійство. Правосудіе Божіе, даже во временной жизни, рано ли поздно ли, преслѣдуетъ и наказываетъ убійцу не только угрызениями совѣсти, но и внѣшнимъ образомъ, открывая злодѣйство правосудію человѣческому. Много есть такихъ примѣровъ, гдѣ совершенно неожиданно и, можно сказать, чудеснымъ образомъ открывались смертоубійства. Такъ стоитъ только имѣть безпристрастный и болѣе широкій взглядъ на исторію человѣческаго рода, равно какъ быть внимательнымъ къ внутреннему своему опыту, — и мы найдемъ много доказательствъ того, какъ награждается добро и наказывается нравственная зло, даже во временной жизни. Но если встрѣчаются и противоположные примѣры, гдѣ порокъ долго, а иногда во всю настоящую жизнь, укрывается отъ наказанія, это не даетъ намъ основанія отрицать Божіе

міроправленіє; потому что оно обнимаєть не только земную но и безсмертнуж жизнь челоуѣка.

Особенный предметъ промысла Божія.

Особенный предметъ промысла Божія составляютъ существа нравственныя и одаренныя жизнью. Есть разность между существами физической породы. Животныя выше неорганическихъ и органическихъ существъ; потому что первыя имѣютъ ощущение, чувство удовольствія или неудовольствія. Посему поддержаніе, или разстройство и нарушеніе ихъ жизни, безъ сомнѣнія, важнѣе и значительнѣе, чѣмъ поддержаніе, или разрушеніе неорганическихъ и органическихъ существъ, не имѣющихъ чувства. Но между животными, занимающими въ физической природѣ высшую степень бытія, и существами разумно-свободными находится безмѣрная разность въ самомъ чувствѣ жизни, которое составляетъ общую принадлежность тѣхъ и другихъ. Въ животныхъ наслажденія и страданія скоропреходящи; воображеніе не возмущаетъ настоящихъ наслажденій ихъ ожиданіемъ будущихъ страданій, память не уменьшаетъ ихъ представленіями прежнихъ скорбей; такъ животныя привязаны только къ настоящему. Напротивъ, наслажденія и страданія челоуѣка расширяются за предѣлы настоящаго, потому что и воспоминаніе прошедшаго и ожиданіе будущаго имѣютъ много вліянія на настоящее состояніе его чувства. При столь важномъ различіи, радости или страданія животныхъ оканчиваются съ временною ихъ жизнью. А челоуѣкъ долженъ устроить свою судьбу такъ, чтобы сдѣлаться способнымъ къ радости нескончаемой; его удѣлъ—безсмертіе, радости или страданія его увеличиваются отъ нескончаемаго продолженія бытія его. Кромѣ чувства жизни и ощущеній радости или скорби, въ челоуѣкѣ есть еще высшее достоинство—умственное и нравственное. Цѣль творенія міра, какъ мы видѣли, есть проявленіе совершенствъ Божіихъ въ созданіяхъ, способныхъ къ тому, то есть, сообщеніе ограниченнымъ существамъ премудрости, святости, блаженства и другихъ совершенствъ въ возможной мѣрѣ и степени. Постоянно имѣя въ виду сію цѣль, промыслъ Божій печется осуществлять ее въ каждомъ челоуѣкѣ. Потому люди составляютъ особенный предметъ промысла Божія.

Здѣсь можно разсматривать и физическія блага, сообщаемыя какъ всему роду человѣческому, такъ и каждому человѣку въ особенности, и благодѣянія для умственной и нравственной ихъ жизни. Къ достиженію высшихъ цѣлей, то есть къ возрастанію и преспѣванію духовной жизни—умственной и нравственной служить необходимымъ средствомъ жизнь физическая, тѣлесная. Что промыслъ Божій имѣетъ особенное попеченіе о сохраненіи тѣлесной жизни человѣка, доказывается сіе непрекращающимся ни отъ какихъ возмущеній размноженіемъ и продолженіемъ рода человѣческаго. Есть случайныя возмущенія, зависящія отъ вторичныхъ причинъ, особенно же отъ беспорядочныхъ дѣйствій страстей человѣческихъ, которыми разстроиваются благодѣянія физической жизни: поражаютъ, на примѣръ, человѣка болѣзни, или преждевременная смерть, но для дѣйствій этихъ причинъ назначены извѣстные предѣлы. Установленъ Богомъ порядокъ для рожденія, жизни и смерти человѣка. Назначеніе времени, даже часа рожденія для каждого человѣка, народа, въ которомъ онъ долженъ родиться, религіи, въ которой долженъ воспитаться, пособій общественной жизни,—все это съ точностію разчислено промысломъ Божиимъ, равно какъ продолженіе жизни, время смерти предназначены каждому человѣку, соотвѣтственно его достоинству. Такъ человѣкъ рождается, или умираетъ въ тотъ часъ, когда эти переходы всего удобнѣе могутъ вести его къ высшему совершенству, или же избавить его отъ дальнѣйшихъ золъ. Переходъ человѣка изъ возраста въ возрастъ, соразмѣрность половъ,—все это какъ предназначено въ первоначальномъ планѣ Божіемъ, такъ постоянно и соблюдается. Равномѣрное расчисленіе половъ мужскаго и женскаго нельзя производить отъ вторичныхъ причинъ, отъ родителей, или отъ какой-то все предусматривающей и расчисляющей физической силы; нѣтъ, въ этомъ нельзя не видѣть премудраго соразмѣренія Высочайшаго Промыслителя. Каждому изъ насъ, по прошествіи нѣкотораго времени, стоитъ обращаться къ разсматриванію протекшей своей жизни, чтобы въ ней примѣтить много случаевъ, гдѣ сокровенная рука Промысла неожиданно избавляла насъ отъ опасностей, болѣзней, угражавшихъ смертію, или нечаян-

ныхъ пораженій другими бѣдствіями. Въ подтвержденіе сего каждый найдетъ чрезвычайно много случаевъ въ собственной своей жизни. Далѣе, промыслъ Божій поддерживаетъ и высшій нравственный порядокъ въ жизни какъ каждаго человѣка, такъ и цѣлыхъ обществъ. Какъ физическая жизнь имѣетъ цѣль свою въ жизни нравственной: то правосудіе Божіе полагаетъ справедливымъ, чтобы блага физической жизни соразмѣрялись съ достоинствомъ или недостоинствомъ нравственнымъ. Исторія человѣческаго рода есть исторія Божественнаго воспитанія его, которое содѣйствуетъ развитію и усовершенствованію всѣхъ духовныхъ силъ его. Какъ для каждаго человѣка, такъ и для цѣлыхъ народовъ есть періоды возрастанія и созрѣванія въ совершенствѣ. Что касается до усовершенствованія въ наукахъ и искусствахъ, здѣсь исторія представляетъ намъ опыты промышленности Божія въ устроеніи того, чтобы человѣкъ болѣе и болѣе раскрывалъ свои способности, приобрѣталъ болѣе познаний, при извѣстномъ развитіи наукъ и искусствъ въ обществахъ человѣческихъ. Что же касается до нравственнаго міроуправленія, то оно заслуживаетъ особеннаго разсмотрѣнія. Въ нравственномъ міроуправленіи необходимо: а) сообщеніе законовъ, б) наблюденіе за ихъ исполненіемъ, или судъ и мздовоздаяніе. Богъ есть Высочайшій Законодатель, Судія и Мздовоздаятель въ царствѣ нравственныхъ существъ. Онъ есть Законодатель, потому что въ совѣсти даны Имъ главные нравственные законы. Первое дѣло совѣсти—внушать людямъ нравственные законы; далѣе, такъ какъ она въ сердцахъ людей служитъ, какъ бы, намѣстникомъ Верховнаго Правителя нравственнаго царства: то ея дѣло—наблюдать за исполненіемъ сихъ законовъ, свидѣтельствовать о вѣрности, или невѣрности ихъ нравственныхъ поступковъ и, наконецъ, за вѣрность награждать одобреніемъ, утѣшеніями, за невѣрность наказывать возбужденіемъ чувства скорби и раскаянія. Такія дѣйствія совѣсти, открывающіяся во всѣхъ людяхъ, не исключая самыхъ порочныхъ, нравственное ея законодательство и судъ надъ поступками указываютъ на владычественную силу Верховнаго Правителя нравственнаго царства. Кромѣ внутреннихъ дѣйствій совѣсти, полномочіе которой постоянно поддерживается промысломъ Божиимъ, исто-

рія рода человѣческаго открываетъ намъ много виѣшнихъ пособій, которыми тотъ же Промыслъ подкрѣпляетъ нравственные законы, съ тѣмъ, чтобы пороки, распространяющіеся и усиливающіеся въ цѣлыхъ массахъ людей, не могли совершенно изгладить сіи законы въ сердцахъ людей. Для сего промыслъ Божій по временамъ посылалъ мужей, болѣе другихъ вѣрныхъ нравственному закону, одаренныхъ особенною мудростію, съ тѣмъ, чтобы они или уясняли и раскрывали или подкрѣпляли въ родѣ человѣческомъ главнѣе нравственные законы. Безспорно, блистательнѣйшіе примѣры такого попеченія Божія представляетъ Священная Исторія. Въ древнѣйшія еще времена мы видимъ здѣсь мужей, близкихъ къ Богу по особенной чистотѣ своей жизни, которые были провозвѣстниками заповѣдей Его человѣческому роду, и потомъ, по раздѣленіи племень, избранному народу Божию. Но и племена, отдѣлившіяся отъ сего народа, не оставлены были въ совершенной одичалости, изъ которой не могли бы выйти. Изъ древнѣйшей исторіи міра извѣстно, что послѣ смѣшенія языковъ, первые вожди племень перенесли съ собою вѣкоторыя важнѣйшія истинныя преданія о Богѣ и о зависимости отъ Него человѣка, и, что особенно нужно для людей, нравственныя правила жизни. Такъ сколько знакомы мы съ памятниками древнѣйшихъ законодательствъ, находимъ въ нихъ весьма важныя и истинныя нравственныя постановленія. Китайское, на примѣръ, племя на какое обширное разстояніе ни удалилось отъ Богомъ избраннаго народа, въ первоначальныя времена неустроенной своей жизни находилось въ грубомъ состояніи; но это недолго продолжалось. Еще въ древнѣйшіе вѣка, за 2600 лѣтъ до Рождества Христова, являются первые Императоры—Фусій, за нимъ Шумъ, Юмъ, Яо, которые даютъ мудрыя законы сему народу, утверждаютъ основанія семейныхъ и общественныхъ добродѣтелей, устанавливаютъ законные, постоянные браки, узаконяють обязанности величайшаго уваженія дѣтей къ родителямъ, младшимъ къ старшимъ, неограниченнаго повиновенія Верховной Власти Императора и поставляемыхъ отъ него правителей. Первые сіи установленія съ древнѣйшихъ временъ сохранились въ Китайскомъ народѣ до временъ Конфудія, который признавалъ себя не болѣе, какъ ученикомъ древнѣйшихъ законодателей и

возстановителемъ вхъ законовъ. Необходимыя для семейной и гражданской жизни добродѣтели: справедливость, челоуѣколюбіе, умѣренность, почтительность въ разныхъ степеняхъ, трудолюбіе и донинѣ соблюдаются въ Китайскомъ народѣ. Подобныя опыты законодательства, перешедшіе изъ временъ глубокой древности, можемъ находить и у другихъ народовъ. Есть, правда, примѣси, которыя началомъ, происхожденія своего имѣютъ не Верховнаго Правителя, а вымыслы воображенія, увлекашагося страстями челоуѣческими; таковы, на примѣръ, въ законодательствѣ Индійскомъ жестокія мѣры наказанія, раздѣленіе народа на касты; но не требовало ли послѣдняго слишкомъ грубое состояніе самаго народа? Между тѣмъ, при всѣхъ примѣсахъ, коренныя обязанности къ самимъ себѣ и другимъ есть во всѣхъ законодательствахъ. Когда челоуѣчество, перешедши изъ дѣтскаго возраста въ юношескій, утратило простоту древнихъ нравовъ, и, слѣдуя необузданнымъ влеченіямъ страстей, перестало уважать древніе законы, тогда являлись новые возстановители сихъ канонввъ. Въ этомъ отношеніи особенно замѣчательно, на примѣръ, шестое столѣтіе предъ Рождествомъ Христовымъ, въ которомъ у разныхъ народовъ явились мудрые законодатели. у Грековъ Ликургъ и Солонъ, у Персовъ Зердустъ, у Китайцевъ Конфуцій. Ни смотря на примѣсь произвольныхъ, неосновательныхъ постановленій, которая была слѣдствіемъ общаго поврежденія разума челоуѣческаго, всѣ сіи законодатели, внушавшіе народамъ главныя нравственныя обязанности, что иное были, какъ не орудія провидѣнія Божія о сохраненіи въ родѣ челоуѣческомъ всеобщихъ нравственныхъ законовъ? Такимъ образомъ Высочайшій Царь нравственнаго царства не только внутренно, и непосредственно, чрезъ голосъ совѣсти, но и посредственно чрезъ посылаемыхъ Имъ законодателей и учителей народовъ, мужей добродѣтельныхъ, устанавливаетъ, или же исправляетъ строй нравственной жизни народовъ. Изъ этого видно, что Богъ есть Верховный Законодатель челоуѣческаго рода. Онъ же есть и Мздовоздаятель. Что міръ нравственный направляется къ всеобщему благу не нечаянною необходимоопредѣляющаго рока, не случайно, но по предусмотрѣнію дѣйствій свободныхъ существъ во градѣ Божіемъ, къ которому принадлежитъ родъ челоуѣческій, все соразмѣряющо

и предустраивающею премудростію Творца и Промыслителя, сіе видно изъ Божественныхъ распоряженій при основаніи первыхъ обществъ человѣческихъ и изъ множества происшествій съ частными человѣками. Для чего Богъ насадилъ въ сердца человѣка познаніе непреложной воли Своей, вѣчныхъ Своихъ законовъ и далъ ему чувство, различающее добро и зло? для чего Онъ далъ человѣку совѣсть въ качествѣ судіи нравственныхъ поступковъ, которая сопровождаетъ добродѣтель внутренними одобреніями и утѣшеніями, а порокъ—стыдомъ и мучительнымъ безпокойствомъ? для чего Богъ соединяетъ нѣкоторыя особенныя склонности и дѣла съ особенными неразлучными ихъ послѣдствіями, такъ что добродѣтель бываетъ сама себѣ наградою, а порокъ—самъ себѣ наказаніемъ? Неужели это сдѣлано безъ намѣренія и для игры?— Это свидѣтельствуешь о нравственномъ міроуправленіи Божіемъ. Ту же истину подтверждаютъ многіе примѣры особенныхъ событій въ родѣ человѣческомъ, гдѣ очевидны слѣды праведнаго мздовоздаянія за дѣла въ чудныхъ путяхъ судебъ человѣческихъ, когда, напримѣръ, оно ниспровергаетъ гордаго Амана и обращаетъ кровожадность его на его же голову, а утѣсенный народъ освобождаетъ отъ приготовленной ему гибели, возвышая патріотовъ надъ притѣснителемъ. Сію же истину подтверждаютъ доказанныя безчисленными опытами народныя пословицы: нѣтъ такой тайны, которой бы не видало солнце; чѣмъ болѣе нужда, тѣмъ ближе Богъ; неправедное имѣніе не дойдетъ до третьяго колѣна; чѣмъ кто согрѣшилъ, тѣмъ и накажется и т. п. Такъ Богъ истинно управляетъ жребіемъ какъ цѣлыхъ народовъ, такъ и отдѣльныхъ семействъ и лицъ. Если сомнѣвающійся въ семъ скажетъ: когда Богъ управляетъ міромъ и печется о всѣхъ: то почему приключенія людей не соотвѣтствуютъ нравственнымъ ихъ поступкамъ? Когда будемъ углубляться въ исторію судебъ человѣческихъ, то и въ общей и въ частныхъ исторіяхъ найдемъ много опытовъ мздовоздаянія за нравственныя дѣла. Впрочемъ, разсуждая о семъ предметѣ, мы должны признать недалновидность собственнаго нашего познанія, ограничиваемаго то невниманіемъ, то запутанностію внѣшнихъ теченій, по которой, видя ближайшее, не видимъ отдаленнѣйшаго. Мы часто судимъ о происшествіяхъ человѣческихъ, не зная

ихъ причинъ, а Богъ обозрѣваетъ всѣ событія въ связи времени съ вѣчностію, посему размѣряетъ и устанавливаетъ оныя; мы же видимъ въ нихъ самома́лѣйшее. Если люди часто оцрометчиво и превратно судятъ о намѣреніяхъ царей: чему дивиться, если они странно судятъ о тайныхъ, непостижимыхъ путяхъ Божественнаго управленія. Но непостижимость, или таинственность путей управленія Божія во многихъ случаяхъ не даетъ намъ права сомнѣваться въ особенномъ промышленіи о родѣ человѣческомъ. Доселѣ вѣрно еще не разгадана сущность тончайшихъ силъ вещественной природы, но изъ-за сего не слѣдуетъ отвергать бытія ихъ. Мы часто замѣчаемъ много такихъ случаевъ, гдѣ правосудіе Божіе неожиданно и, такъ сказать, по нашему, случайно наказываетъ злодѣйства. Должно обращать особенное вниманіе на такія нечаянности, которыя иначе называютъ случайностями; потому что тамъ болѣе видно міроуправленіе Божіе, гдѣ естественная связь причинъ и дѣйствій не обѣщаетъ послѣдствій, привлекаемыхъ нравственными поступками. Частныя доказательства той истины, какъ часто неожиданно и, такъ сказать, случайно правосудіе Божіе наказываетъ злодѣйства, могутъ быть выведены изъ опытовъ наказанія убійць. Правосудіе Божіе караетъ этихъ преступниковъ не только въ будущей жизни, но и прежде того, и часто употребляетъ необыкновенные способы къ открытію злодѣйства, въ глубочайшей тайнѣ укрывающагося отъ человѣческой прозорливости. Не одни только писатели Свящ. Исторіи представляютъ намъ ужасную участь злодѣевъ. Въ одной Римской исторіи находимъ много подобныхъ примѣровъ: Тиверіи, Калигулы, Нероны, Вителліи, Домиціаны, Каракаллы, Геліогабалы за злодѣянія свои были наказаны лютою и поносною смертію. Книга: *провидѣніе Божіе* (на нѣмецкомъ языкѣ) представляетъ поразительные примѣры правосудія Божія карающаго убійство; изъ собранныхъ въ сей книгѣ примѣровъ видны неожиданные чудные способы, какими Провидѣніе открывало человѣкоубійство, и жестокія казни, которыя были возмездіемъ за это преступленіе, противное естественнымъ чувствованіямъ сердца человѣческаго, въ которыхъ весьма понятно написана Творцемъ заповѣдь: не убій.