

С.М. Булгаков

Свет невечерний
Созерцания и умозрения

Москва
«Книга по Требованию»

УДК 291
ББК 86.3
С11

С11 **С.М. Булгаков**
Свет невечерний: Созерцания и умозрения / С.М. Булгаков – М.: Книга
по Требованию, 2021. – 434 с.

ISBN 978-5-458-56622-3

ISBN 978-5-458-56622-3

© Издание на русском языке, оформление
«YOYO Media», 2021

© Издание на русском языке, оцифровка,
«Книга по Требованию», 2021

Эта книга является репринтом оригинала, который мы создали специально для Вас, используя запатентованные технологии производства репринтных книг и печати по требованию.

Сначала мы отсканировали каждую страницу оригинала этой редкой книги на профессиональном оборудовании. Затем с помощью специально разработанных программ мы произвели очистку изображения от пятен, клякс, перегибов и попытались отбелить и выровнять каждую страницу книги. К сожалению, некоторые страницы нельзя вернуть в изначальное состояние, и если их было трудно читать в оригинале, то даже при цифровой реставрации их невозможно улучшить.

Разумеется, автоматизированная программная обработка репринтных книг – не самое лучшее решение для восстановления текста в его первоизданном виде, однако, наша цель – вернуть читателю точную копию книги, которой может быть несколько веков.

Поэтому мы предупреждаем о возможных погрешностях восстановленного репринтного издания. В издании могут отсутствовать одна или несколько страниц текста, могут встретиться невыводимые пятна и кляксы, надписи на полях или подчеркивания в тексте, нечитаемые фрагменты текста или загибы страниц. Покупать или не покупать подобные издания – решать Вам, мы же делаем все возможное, чтобы редкие и ценные книги, еще недавно утраченные и несправедливо забытые, вновь стали доступными для всех читателей.



Серия Книжный Ренессанс

www.samizday.ru/reprint

ОТЪ АВТОРА.

Въ этомъ „собраниѣ шестрыхъ главъ“ мнѣ хотѣлось выявить въ философствованіи или воплотить въ умозрѣніи религиозныя созерцанія, связанныя съ жизнью въ Православіи. Такая задача, хотя и подавляетъ попомѣрностью, но и овладѣваетъ душой съ неотступностью. И подобный замыселъ не ограничивается литературой, имъ предполагается и творческій актъ духовной жизни: книга, но уже и не книга, не только книга! Лишь краемъ души касаемся мы жизни Церкви, отягченные грѣхомъ, затопленные „психологизмомъ“, но даже и изъ такихъ касаній вычерпываемъ силу, которая живетъ и оплодотворяетъ творчество. Въ свѣтѣ религиознаго опыта, какъ ни скудна его мѣра, зрится и оцѣнивается „міръ свой“ съ его тревогами и вопрошаніями. /

Господи! Путь нашъ межъ камней и терній,
Путь нашъ во мракъ. Ты, Свѣтъ Невечерній,
Нашъ осіяй! (А. С. Хомяковъ. Вечерняя пѣсня).

Скучно выискуется и слабо брезжетъ въ душѣ этотъ свѣтъ чрезъ темное облако грѣха и смятенности, труденъ путь чрезъ современность къ Православію и обратно. Однако отъ всякой-ли можно освободиться трудности и должно освобождаться? Сколь ни страстно жажду я великой простоты, бѣлаго ея луча, но отрицаюсь столь же лживаго, самообманнаго упрощенія, этого бѣгства отъ духовной судьбы, отъ своего историческаго креста. И лишь какъ искатель религиознаго единства жизни, выискуемаго, но не обрѣтеннаго, выступаю я въ этой книгѣ. Пусть духовное существо современности изъязвлено проблемами и источено сомнѣніями, но и въ ея сердцѣ не оскудѣваетъ вѣра, свѣтитъ надежда. И мнится, что въ мучительной сложности этой таится своя религиозная возможность, дана особая задача, свойственная историческому возрасту, и вся наша проблематика съ ея предчувствіями и предвѣстіями есть тѣнь, отбрасываемая Грядущимъ. Осознать себя со своей исторической плотью въ Православіи и чрезъ Православіе, постигнуть его вѣковѣчную истину чрезъ призму современности, а эту послѣднюю увидать въ его свѣтѣ,—такова жгучая, неустранимая потребность, которая ощутилась явно съ 19 вѣка, и чѣмъ дальше, тѣмъ становится острѣе.

Руководящія идеи этого философствованія объединяются не въ „системѣ“, но въ нѣкоторой сизигіи, органической соченности, симфонической связанности. Отъ такого философско-художественнаго замысла требуется, съ одной стороны, вѣрность и точность саморефлексіи въ характеристикѣ религиознаго опыта, при выявленіи „мнеа“, а съ другой находженіе соотвѣтственной формы, достаточно гибкой и емкой для его раскрытія. Но и при наличіи этихъ условій остаются не легко уловимы внутренніе ритмы мысли, ея мелодическій рисунокъ и контра-

пунктъ, характеръ отдѣльныхъ частей композиціи: философское искусство принадлежитъ къ числу наименѣ доступныхъ. Это приходится сказать даже о Платонѣ, явившемъ недостижимые образцы философской поэзіи въ своихъ діалогахъ, гдѣ не столько доказывается истина, сколько показывается ея рожденіе. Конечно, такое искусство не есть лишь неотъемлемая принадлежность одной философской музыки Платона, оно вообще связано съ опредѣленнымъ стилемъ философствованія. Такого стиля инстинктивно и сознательно ищетъ и русская религіозная философія, и для нея это неканіе диктуется не притязательностью, но внутреннею необходимостью, своего рода музыкальнѣйшимъ императивомъ.

Въ связи съ общимъ замысломъ чисто излѣдовательская часть въ изложеніи сведена къ минимуму: авторъ сознательно отказывается отъ стремленія къ непрерывающей полнотѣ бібліографическаго и ученаго аппарата. Вниманіе читателя привлекается лишь къ такимъ страницамъ исторіи мысли, которыя имѣютъ прямое значеніе для болѣе отчетливаго вывлеченія собственныхъ идей автора (хотя, конечно, при этомъ и прилагается забота, чтобы при эпизодическомъ изложеніи не было существенныхъ пробѣловъ). Въ интересахъ четкости и стройности изложенія въ книгѣ введено два прифута, причѣмъ историко-литературныя экскурсы и сопоставленія напечатаны болѣе мелко и могутъ быть даже опускаемы при чтеніи безъ разрыва цѣлостной ткани мысли.

Книга эта писалась медленно и съ большими перерывами (печеніе 1911—1916 годовъ), а заканчивалась она уже подъ громы міровой войны. Для гуманистическаго міровоззрѣнія, побѣдно утвердившагося въ „новое время“, война эта поистинѣ явилась духовной катастрофой, поожиданной и опустошительной. Она разбила обветшавшія скрежалы и опрокинула общечтимые идолы. Напротивъ, къ религіозномъ міроощущеніи катастрофа эта внутренне предугадывалась, какъ надвигающаяся вмѣстѣ съ созрѣваніемъ исторической жатвы. Во всякомъ случаѣ послѣднія событія насъ не заставили ни въ чемъ существенномъ перосмотрѣть или измѣнить основныя линіи міровоззрѣнія, вѣронаній, устремленій, отразившихся въ этой книгѣ, они даже придали имъ еще большую опредѣленность и трагическій пафосъ. Грандіозность происходящаго не вмѣщается въ непосредственное сознаніе участникомъ, а катастрофическому чувству жизни упрямо (я по своему даже правомѣрно) противятся обыденное, „дневное“ сознание съ его привязанностью къ „мѣсту“. Лишь насколько намъ удается въ религіозномъ созерцаніи подняться выше своей эмпирической ограниченности и слабости, мы ощущаемъ наступленіе великихъ кануновъ, приближеніе историческихъ свершеній. „Когда вѣтви смоковницы становятся мятки и пускаютъ листья, то знаете, что близко лѣто“ (Мф. 24, 32). Историческое время уплотнилось, и темпъ событий становится все стремительнѣй. Не по внѣшнимъ знаменіямъ, но по звѣздамъ, восходящимъ на небѣ духовномъ, внутреннимъ зрѣніемъ нужно ориентироваться въ этой сгущающейся тѣмѣ, прорѣзаемой злобѣщими молніями. И если можетъ показаться инымъ, что неумѣстно во время всеобщаго землетрясенія заниматься такими „отвлеченностями“, то намъ, наоборотъ, представляется обостреніе предѣльныхъ вопросовъ религіознаго сознанія какъ бы духовной мобилизаціей для войны въ высшей, духовной области, гдѣ подготовляются, а

въ значительной мѣрѣ и предрѣшаются вѣщныя событія. Въ частности давно уже назрѣвало и то столкновение германства съ православно-русскимъ міромъ, которое вѣщине произошло нынѣ, не теперь только началась война духовная. Съ германскаго запада къ намъ давно тшеть суховій, приноситъ иссушающій песокъ, затягивалъ пещельной пеленою русскую душу, повреждая ея нормальный ростъ. Эта тѣга, ставъ ощутительною съ тѣхъ поръ, какъ Истръ прорубилъ свое окно въ Германію, къ началу этого вѣка сдѣлалась угрожающею. И, конечно, существеннѣе было адѣсь не вѣщнее „заеміе“ Германіи, но духовное ея вліяніе, для котораго опредѣляющимъ стало своеобразное преломленіе христіанства чрезъ призму германскаго духа. Это—аріанское монофизитство, все утопчавшееся и принимающее разныя формы: „имманентизма“ и „мопизма“,—отъ протестантизма до социалистическаго человѣкобожія. И для сознательнаго сопротивленія нужно прежде всего познать и понять угрожающую стихію, столь многоликою и творчески могучую. Лютеръ, Бауръ, А. Ричль, Гарнакъ; Оккенгартъ, М. Вѣме, Р. Штейнеръ; Камгъ съ эпигонами, Фихте, Гегель, Гартманъ; Геккель, Фейербахъ, К. Марксъ, Чемберленъ—вѣсь эти, столь далеко расходящіяся между собою, струя германства, въ „имманентизмѣ“ однако имѣютъ общую религіозную основу. Столь слабо ощущается въ немъ разстояние между Творцомъ и твореніемъ, что онъ роковымъ образомъ приближается къ міро- и человѣкобожію разныхъ отбѣговъ и проявленій. Но все это въ то же время есть по что иноо какъ многоликое хлыстовство *западнаго* типа, религіозно-соотносительное, а до известной степени и эквивалентное въ топочъ своемъ нашему русскому хлыстовству. Последнее же представляеть собой всегда подстергающею соблавъ православія и въ этомъ смыслѣ какъ бы нормальный отъ него уклонъ въ сторону мистическаго человѣкобожія, „христовства“, т. е. тоже монофизитства. Если западное, германское хлыстовство зарождается и культивируется въ *дневномъ* сознаніи и потому вообще страждеть интелектуализмомъ, то русское хлыстовство глѣздитъ въ *ночномъ* подсознаніи, его стихія враждебна рассудочности,—чужда интелектуализма: въ немъ открывается глубина хаоса, перво-бездна, издревле вѣдомая востоку. И таинственно перекликаются столь несходные и однако религіозно созвучные голоса: тезисъ и антитезисъ хлыстовства.

Хлыстовство обслазняется божественностью міра и человѣка: антропология подслазняется антропология, молитва радѣніемъ или медитацией, око вѣры интелектомъ, таинство экстазомъ, религія мистикой. И однако адѣсь есть діалектически оправданная ступень религіознаго самознанія, хотя задерживаться и утверждаться только на ней значитъ впадать въ религіозную реакцію, въ которой сгущаются мистическія сумерки. Въ нихъ же подготавливается и назрѣваетъ предѣльное явленіе хлыста-человѣкобога, имѣющаго вступитъ въ открытое соперничество съ Бого-человѣкомъ: уже слышится по-немногу эта „музыка будущаго“. Но тѣмъ съ большей рѣшительностью притязаніямъ „гнозиса“, насколько онъ хочетъ *замѣститъ* собой тріединство вѣры, надежды и любви, должно противопоставляться смиреніе вѣрующей любви, которая одна „никогда не престанетъ, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнутъ, и знаніе упразднится“ (I Кор. 13, 8).

И однако пантеистическая правда „имманентизма“ не должна быть

IV

просто отринута. Православіе не въ томъ, чтобы отрицать міръ въ его подлинности, но въ томъ, чтобы дѣлать *центромъ* челоѳичности обращеніе къ Богу, молитвенно пламеннѣющее сердце, а не автономное мышленіе и не самоутверждающуюся волю: внѣ этого центра и міръ перестаетъ быть космосомъ, твореніемъ и откровеніемъ. Возникаетъ, по становится орудіемъ для искусителя, обольщивающимъ кумиромъ. Міроотричаніе, съ которымъ связано нечувствіе исторіи, къ сожалѣнію, вообще легко вкрадывается въ православное сознаніе, образуя въ немъ тоже свой уголкъ къ монофизитству („трапезоидентизму“) или приближая его къ дуализму манихейства (богумильство). Именно наличиемъ такого уклона діалектически и оправдывается его антигнелсъ—„имманентизмъ“. Соединить же правду того и другого, найти по „синтезъ“, по жизненное единство, въ живомъ опытѣ познать Бога въ мірѣ, а міръ въ Богѣ, это — предѣльная задача религіознаго сознанія, поставленная его исторіей. По ранѣе новаго откровенія рождается замыслющій его новый челоѳикъ, его творчество есть воля къ этому откровенію. Не должны быть закрытаемы пути этого творчества, и однако должно быть аскетически благому послушаніе вѣры, свитоотеческое православіе. (Возможно-ли? не раскалывается-ли этимъ нашъ духъ? не обрекается-ли на безысходную хилость, раздвоенность, гамлетизмъ? но есть-ли это просто нерѣшительность, стояніе на перепутьи? У насъ нѣтъ *своего* отвѣта на эти укору, онъ и не можетъ быть данъ *человѣческими* силами, но невозможно челоѳику возможно для Бога. Вѣра и надежда говорятъ намъ о чудѣ, т. е. о новомъ откровеніи, о творческомъ актѣ Бога въ челоѳикѣ. И напряженные вперяемъ взоры въ обставшую мглу. Все чернѣе ложатся тѣни, обуевая сырыя, немощныя души; глубже бороздятъ трещины изсыхающую землю; все явнѣ уходитъ Церковь съ историческаго горизонта въ пески пустыни. Но тѣмъ изступленнѣе рвется изъ сердца стенающій вопль: ей, гряди! повели волненію, помоги утопоющимъ! Не намъ, не намъ, но Имени Твоему дай славу! И отвѣтно слышится сердцу обѣты иеложные, и „восклоняются“ главы склоненныя. Пусть же и эти страницы, тусклая запись о великихъ предвѣстіяхъ, подобно письму въ засмоленной бутылкѣ, брошены будутъ въ свирѣпнѣющую лучину исторіи.

Лично для автора эта книга представляетъ собой родъ духовной автобіографіи или исповѣди. Она является обобщающимъ постиженіемъ, какъ бы итогомъ *всего* мною пройденнаго, столь ломаннаго и сложнаго—слишкомъ сложнаго!—духовнаго пути, я въ ней благодарно его осзираю. Въ жизни часъ вечернѣющій на небосклонѣ духовномъ тихо восходить „звѣзда свѣтлая и утренняя“, и дальній доносится благоѳиетъ изъ храма Свѣта Незаходимаго. Но зноемъ палачимъ томить еще день, крутъ подъемлется въ гору кремнистая стезя, трудный видится путь впереди..

Въ декабрь 1916 года.

Москва.

ВВЕДЕНИЕ.

Природа религиознаго сознания.

1. Какъ возможна религія? Современному философу, проциренному въ „трансцендентальномъ методѣ“, долженъ быть понятенъ смыслъ этого вопроса, который, какъ ни странно, доселѣ однако почти не ставился въ трансцендентализмѣ. Его постановка первоначально имѣеть въ виду исключительную критическіи анализъ религіознаго сознания, вскрытіе предпосылокъ, сужденій, категорій,—словомъ, всего того, что дано въ этомъ сознаниі, въ немъ какъ бы подразумѣвается и не можетъ быть изъ него удалено. Поэтому рѣчь идетъ здѣсь о формальной или, такъ сказать, „трансцендентальной“ природѣ религіи, а не о томъ либо иномъ содержаніи религіозныхъ представленій; далѣе, не о психологической сторонѣ религіи, но объ условіяхъ объективной значимости ея содержанія, по отношенію къ которому психологія представляетъ собой только среду, обстановку, фактическую наличность.

Проблема религіи, поставленная „трансцендентально“, быть можетъ, всего удобнѣе вводить въ философію религіи, причемъ она представляетъ собой полную аналогію основнымъ проблемамъ, изслѣдованнымъ въ трехъ критикахъ Канта. Вопросъ, который ставится въ „Критикѣ чистаго разума“, таковъ: какъ возможна наука въ качествѣ объективнаго, общезначимаго знанія, если, конечно, оно возможно? Самое ея существованіе устанавливается при этомъ единственно силою факта, именно наличностью математическаго естествознанія, на которомъ, какъ извѣстно „ориентировался“ Кантъ. Фактической предпосылкой для наукоученія Канта явился, несомнѣнно, Ньютонъ, и общій вопросъ о возможности науки для Канта конкретно формулировался такъ: какъ возможенъ Ньютонъ, если и поскольку онъ возможенъ? Отвѣчая на этотъ чисто аналитическій и критическій вопросъ, Кантъ установилъ, какъ ему это казалось (а многимъ кажется и до сихъ поръ), основу общезначимыхъ сужденій для науки и въ своемъ ученіи объ опытѣ попытался выковать броню, предохраняющую отъ скептицизма, причемъ фактическія условія познанія были возведены имъ въ рангъ основоположныхъ, категоріальныхъ синтезовъ.

Самый фактъ науки предшествуетъ анализу и даетъ для него матеріаль (критика приходитъ всегда *post factum*), но она стремится удалить изъ этого факта то, что въ немъ есть фактичнаго.

генетического, психологического, и выдѣлить изъ него то, что образуетъ въ немъ познавательную схему, значимость, смыслъ; другими словами, критика разсматриваетъ фактъ лишь какъ *мысто категорій* или частный случай категоріальнаго синтеза. Установленіе категорій и ихъ изслѣдованіе, расцѣпка, систематизация и составляютъ дѣло критики, но она никоимъ образомъ не въ силахъ породить изъ себя какого бы то ни было факта, возникши лишь по поводу факта. И, строго говоря, *внѣ* отношенія къ этому факту ея выводы теряютъ приложимость и общезначимость: схемы Канта годны, чтобы характеризовать не человѣка вообще со всей неисчерпаемой полнотой его духа, но только „научнаго человѣка“, т. е. всего одну сторону этого духа и его дѣятельности.

Еще болѣе аналогичнымъ представляется нашъ вопросъ содержанію „Критики практическаго разума“, которая стремится нащупать рациональный скелетъ этического переживанія, или установить логику этики. Фактическая обусловленность и *второй* критики Канта еще болѣе очевидна, чѣмъ даже въ первомъ случаѣ, ибо рѣчь идетъ здѣсь уже не о познаніи, логика котораго кажется для всѣхъ болѣе или менѣе принудительной, но о направлееніи воли, природа которой состоитъ въ свободѣ. Этика существуетъ только для того, кто хочетъ быть этическимъ, но она совершенно не писана для *insanitas moralis*, также какъ и для святости, т. е. для всѣхъ тѣхъ, кто находится по ту сторону добра и зла, выше или ниже этики. Следовательно, трансцендентальная характеристика этического сужденія неразрывно связана съ фактомъ этики, который можетъ разсматриваться и по своей объективной значимости или смыслу, но можетъ трактоваться и какъ простой психологизмъ, допускающій для себя лишь причинное или генетическое истолкованіе. Если этическія сужденія не имѣютъ фактической принудительности науки или логической принудительности математики, то и всѣ тѣ гносеологическіе, метафизическіе и религиозные выводы, которые дѣлаетъ Кантъ на основаніи анализа этического переживанія („практическаго разума“), лишены самостоятельной основы и держатся на этической интуиціи. Свобода просачивается и подмываетъ твердый грунтъ логической необходимости; на которомъ стремился воздвигнуть плотину противъ скептицизма и интуитивизма Кантъ въ своей „Критикѣ практическаго разума“.

Наибольшую близость наша проблема имѣетъ къ содержанію *третьей* критики Канта, именно къ анализу эстетическаго сужденія, облеченному въ чрезмѣрно схоластическую и не соответствующую своему предмету форму. Какъ возможно опознать красоты и сужденіе о ней, „*Geschmacksurtheil*“, конечно, насколько оно возможно, и насколько красота намъ доступна? Каковы неустраняемыя свойства эстетическаго сужденія? Очевидно, что, если возможно, съ извѣстной логической правомѣрностью, отрицать принудительности этики, какъ коренящейся въ свободной волѣ, то уже совершенно естественно подвергать сомнѣнію общезначимую эстетику и объективный характеръ красоты. Огромное количество людей остается какъ бы слѣпорожденными или непробужденными

въ области красоты, другіе отрицаютъ объективный смыслъ красоты, сводя ее къ прихоти вкуса, къ чистому субъективизму или „психологизму“; огромное количество людей способно скучать передъ „Сикстиниою“ и за Бетховеномъ и улаживаться дельевою олеографіей и слащавымъ вальсомъ. Если это и не умаляетъ царственной природы красоты и не должно вліять на ея оцѣнку для тѣхъ, кому она вѣдома, то этимъ, конечно, вносится элементъ фактической обусловленности, нигилистичности въ трансцендентальный анализъ чувства прекраснаго. Страницы, посвященныя Кантомъ анализу эстетическаго чувства, въ этомъ смыслѣ принадлежатъ симптоматически къ числу наиболѣе у него интересныхъ, ибо здѣсь съ полной ясностью обнаруживается недостаточность его рационализма. Эстетическое чувство признается Кантомъ „совершенно неопредѣлимымъ путемъ логическихъ доказательствъ“ (Beweisgründe), какъ будто бы оно было только субъективнымъ“ (Kritik der Urtheilskraft, Reclam, 145), и въ то же время оно притязаетъ на объективность и общезначимость своихъ оцѣнокъ, что и приводитъ Канта къ постановкѣ вопроса: „какъ возможны синтетическія сужденія a priori въ области эстетики“? Художественный вкусъ поэтому становится у Канта „Vermögen“ и разсматривается какъ аналогичная разуму способность a priori оцѣнивать сообщаемость (Mittheilbarkeit) чувствъ, которыя связаны съ даннымъ представлениемъ (безъ посредства понятія)“ (160).

Насъ здѣсь однако не интересуетъ собственно эстетическая теорія Канта и вообще принципы „Критики силы сужденія“. Мы отмѣчаемъ лишь то своеобразное употребленіе трансцендентально-аналитическаго метода, которое онъ получаетъ здѣсь въ рукахъ своего творца, и особенно то расширенное его пониманіе, при которомъ ему ставится задача вскрыть условія не только научной и этической, но и эстетической значимости, причемъ анализъ этихъ сторонъ сознанія ведется не въ субъективно-психологической, а въ трансцендентальной плоскости. Трансцендентальное априори есть то, что присутствуетъ во всякомъ отправленіи данной дѣятельности сознанія, безъ чего она вообще невозможна, именно не со стороны матеріи или содержанія, но формы или категорій. Съ такимъ же правомъ, какъ относительно науки, этики и эстетики, можетъ быть поставлена и трансцендентальная проблема религіи. Раскрыть трансцендентальную природу религіи, выявивъ категоріи религіознаго сознанія, установивъ здѣсь „синтетическія сужденія a priori“ (какъ выразился бы Кантъ), и долженъ анализъ религіознаго сознанія. Къ этому и сводится вопросъ: *какъ возможна религія?* Для того, чтобы правомѣрно поставить этотъ вопросъ въ трансцендентальномъ смыслѣ, не нужно еще предпрѣшать вопроса о характерѣ религіи и данномъ ея содержаніи; достаточно лишь того, чтобы можно было и относительно религіи поставить то же самое *если*, какое подразумевается относительно науки, этики, эстетики: если она есть. Для трансцендентальнаго анализа религіи довольно лишь условнаго предположенія или допущенія ея существованія; напередъ и a priori отвергнуть это скромное допущеніе врядъ ли возможно даже въ нашъ скептической вѣкъ. Религія предста-

вляеть собой настолько универсальный фактъ человеческой жизни, что просто его отрицать никому невозможно; если и скажутъ, что религія не можетъ въ настоящее время считаться своею собственною въ одинаковой мѣрѣ всему человечеству, то вѣдь не надо забывать, что этотъ же аргументъ еще въ большей степени примѣнимъ къ эстетикѣ, этикѣ, даже наукѣ.

Скепсисъ въ отношеніи къ постановкѣ трансцендентальной проблемы религіи, къ возможности особой, еще *четвертой*, „критики“, можетъ однако съ бѣльшей правдоподобностью основываться на другомъ соображеніи. Возможно оснаривать автономность, первообразность религиознаго сознанія, признавая за религіей только гетерономное существованіе въ качествѣ производнаго атрибута или же видя въ ней лишь переходящую ступень развитія сознанія. Примѣръ подобнаго отношенія являетъ тотъ же Кантъ, который въ число своихъ систематически дисциплинированныхъ критикъ, по мысли его вмѣющихъ обезлѣдовать всѣ основныя направленія и исчерпать все содержаніе сознанія, не исключилъ однако особой „критики силы религиознаго сужденія“, между тѣмъ какъ извѣстно, что трансцендентальная характеристика религіи запрятана у него во всѣ три его критики¹⁾. И это потому, что онъ не видѣлъ въ религіи самостоятельной области духа, и не считалъ религиознаго сознанія совершенно особой, самобытной стихіей сознанія вообще, но рассматривалъ религію исключительно въ плоскости этики, считая ее какъ бы музыкой морали и, пожалуй, ея воспольненіемъ. Въ же этики религіи, по Канту, не имѣть и не должна имѣть особаго бытія: независимая отъ морали религиозность, непосредственное почитаніе Бога, связанное съ положительной религіей, неизмѣнно клеймится Кантомъ какъ „Abgötterei, Fetischmachen, Afterdienst“ и под. (см., напр., въ Die Religion innerhalb der blossen Vernunft, Reclam, 193 и passim), и лишь ограниченіе пониманія религіи рамками чистой морали предохраниеть, по его мнѣнію, теологію отъ превращенія въ „теософію или демонологію“, а „религію—въ теургію или идололатрію“ (Kritik der Urtheilskraft, Reclam, 358). Религія въ моральнаго ея трактованія кажется ему идолопоклонствомъ—Abgötterei²⁾. Такое доктринальное предубѣжденіе противъ самостоятельнаго трактованія сущности религіи и эта догматическая нетерпимость въ отношеніи къ рели-

1) Намъ могутъ возразить, что таковая четвертая критика у Канта въ дѣйствительности имѣется, это именно трактатъ Die Religion innerhalb der blossen Vernunft (написанный въ 1793 году, т. е. уже *послѣ* всѣхъ критикъ), въ наибольшей степени дающій ему право на титулъ „философа протестантизма“. Это сочиненіе въ нашихъ глазахъ является самымъ важнымъ для пониманія духа Кантовской философіи, ея житимнаго религиознаго мотива, но оно задумано имъ не какъ особая „критика“, что для Канта и характерно, но лишь какъ систематическое примѣненіе выводовъ трехъ критикъ къ христіанской догматикѣ.

2) Abgötterei im praktischen Verstande ist noch immer diejenige Religion, welche sich das höchste Wesen mit Eigenschaften denkt, nach denen noch etwas Anderes, als Moralität, die für sich taugliche Bedingung sein könne, seinem Willen in dem, was der Mensch zu thun vermag, gemäss zu sein (Kritik der Urtheilskraft, Reclam, 358—9, Anm.).

гин, конечно, составляют личную особенность Канта и не имѣютъ подъ собою твердой опоры даже въ его собственномъ философствованіи. Въ своемъ отношеніи къ общей проблемѣ религіи Кантъ былъ ослѣпленъ и загнипотвизированъ собственной религіозной доктриной и потому не могъ посвятить трансцендентальному изслѣдованію этой проблемы того вниманія, котораго именно отъ него требовала бы логика трансцендентализма и простая послѣдовательность. Кантъ является, конечно, не единственнымъ, кому доктринальная предубѣжденность закрываетъ глаза на самостоятельную проблему религіи. Не говоря уже о многочисленныхъ представителяхъ слѣплого, филиатическаго атеизма, у которыхъ практическое отношеніе къ религіи выражается въ независимости отъ ней (*separés l'humanité*), здѣсь въ первую очередь слѣдуетъ назвать представителей нѣмецкаго идеализма — Фихте (періода *Atheismusstreit*) и Гегеля, которые одинаково низводятъ религію съ принадлежащаго ей мѣста и отдаютъ въ подчиненіе этикъ¹⁾, либо философіи. Особенно показателенъ въ этомъ отношеніи Гегель, для коего религія обозначаетъ лишь ступень, и не самую высшую, въ самосознаніи духа, и потому она преодолевается въ философіи.

Для того, чтобы поставить трансцендентальную проблему религіи, нужно только не имѣть никакой предубѣжденности, ни метафизической или спекулятивной, ни догматической, ни эмпирической: нужно смотрѣть на жизнь открытыми, простыми глазами и удѣлить всемірно-историческому факту религіи то вниманіе, которое ему естественно принадлежитъ, даже хотя бы въ силу ея распространенности.

И, прежде всего, что такое религія? въ чемъ выражается своеобразие религіознаго переживанія? въ чемъ состоитъ качество *религіознаго вообще*? При отвѣтѣ на этотъ вопросъ, въ тѣхъ многочисленныхъ опредѣленіяхъ религіи, которыя дѣлаются въ религіозно-философской литературѣ, въ большинствѣ случаевъ дѣлается попытка установить тѣ или нныя черты (или задачи) истинной религіозности, иначе говоря, высказывается нормативное сужденіе о томъ, чѣмъ должна или можетъ быть религія въ наиболѣе совершенной формѣ. Напротивъ, данная нами постановка вопроса преслѣдуетъ пока чисто формальныя цѣли, такъ сказать трансцендентальнаго анализа религіи. Мы хотимъ установить тѣ черты, безъ которыхъ невозможна религія, гаснетъ *религіозное* сознаніе, которыя его, слѣдовательно, конституируютъ. Мы стремимся обнаружить—*sit venia verbo*—основныя категоріи религіознаго сужденія. Направленіе, въ которомъ слѣдуетъ искать такого

¹⁾ Фихте въ этотъ періодъ даетъ такое опредѣленіе отношенія между религіей и этикой: „Moralität und Religion sind absolut Eins; beides ein Ergreifen des Übersinnlichen, das erste durch Tun, das zweite durch Glauben... Religion ohne Moralität ist Aberglaube, die den Unglückseligen mit einer falschen Hoffnung und ihn zu aller Besserung unfähig macht. Vorgehliche Moralität ohne Religion mag wohl ein äusserer ehrbarer Lebenswandel sein, da man das, was recht ist, tut, und das Böse meidet, aus Furcht vor den Folgen in der Sinnenwelt; nimmermehr aber das Gute liebt, und es um sein selbst willen vollzieht“ (*J. G. Fichte, Appellation an das Publikum. Werke, V, 209, ausgew. W. III, 169.*)

опредѣленія, дано уже въ самомъ словѣ, выражающемъ основное существо религіи и содержащемъ поэтому суммарную мысль о ней: *religio—religare*—связь, связывать, соединять. Въ религіи устанавливается и переживается *связь*, связь человѣка съ тѣмъ, что выше человѣка. Въ основѣ религіознаго отношенія лежитъ поэтому основной и неустрашимый *дуализмъ*: въ религіи, какова бы она ни была въ своей конкретной формѣ, есть всегда два начала, два полюса. Религія (какъ это справедливо замѣтилъ Фейербахъ) всегда есть раздвоеніе, человѣка съ самимъ собой, отношеніе его къ себѣ, какъ къ другому, второму, не-одному, не-единственному, но связанному, соединенному, соотносящемуся. Въ религіи человѣкъ ощущаетъ, что его видятъ и знаютъ, прежде чѣмъ онъ самъ себя узналъ, но, вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ сознаетъ себя удаленнымъ, оторваннымъ отъ этого благого источника жизни, съ которымъ стремится возстановить связь, установить религію. Итакъ, въ самой общей формѣ можно дать такое опредѣленіе религіи: религія есть опознаніе Бога и переживаніе связи съ Богомъ. Если эту религіозную формулу перевести на языкъ философіи, она получитъ такое выраженіе: религія есть переживаніе трансцендентнаго, становящагося постольку имманентнымъ, однако при сохраненіи своей трансцендентности, переживаніе трансцендентно-имманентнаго. Не слѣдуетъ бояться логической противоположности этихъ признаковъ, ибо то, что ими выражается, въ своемъ живомъ процессѣ гибче и пластичнѣе, нежели угловатыя, неподвижныя логическія опредѣленія. Вроде, на пути точнаго трансцендентальнаго анализа здѣсь и нѣтъ выбора,—въ религіи неизбежно приходится имѣть дѣло съ этой сопряженностью противоположныхъ логическихъ полюсовъ, ихъ взаимоотношеніемъ и постояннымъ притяженіемъ: въ категоріяхъ религіи *трансцендентно-имманентное* есть основное формальное понятіе, въ которомъ осознается связь съ божествомъ. Таково общечеловѣческое пониманіе религіи, *communis opinio gentium*, таково же и ея „трансцендентальное“ опредѣленіе, которое намъ надлежитъ далѣе анализировать.)

(Для того, чтобы утверждать своеобразную свою природу (а не быть только музыкой этики, или же незрѣлымъ, несовершеннымъ философствованіемъ), религія должна обладать своимъ особымъ органомъ. Религіозное переживаніе должно качественно отличаться отъ смежныхъ и соприкасающихся съ нимъ областей жизни духа. Религія должна имѣть какъ бы свою особую логику, устанавливать свою собственную достовѣрность (какъ имѣть ее хотя бы чувство прекраснаго, органъ эстетическаго воспріятія), она должна имѣть око умаго вѣдѣнія, проникающаго къ дѣйствительности высшей, куда же достигаетъ ни умственное, ни физическое око. Религіозное переживаніе удостоверяетъ человѣка въ реальности иного, божественнаго міра не тѣмъ, что доказываетъ его существованіе, или разными доводами убѣждаетъ въ необходимости послѣдняго, но тѣмъ, что приводитъ его въ живую, непосредственную связь съ религіозной дѣйствительностью, ему же *показываетъ*. На подлинно религіозный путь вступилъ