

Тихомиров П. В. Опыт обоснования теизма в новейшей английской философской литературе // Богословский вестник 1895. Т. 1. № 2. С. 313–337 (3-я пагин.). (Начало.)

Опыт обоснованія теизма въ новѣйшей англійской философской литературѣ.

1) *W. Knight*, *Aspects of Theism*. London. 1893. Pp. X+220.

2) *W. Davidson*, *Theism as Grounded in Human Nature, historically and critically handled*. London. 1893 Pp. XXVI+469.

Философія религіи въ Англіи всегда привлекала къ себѣ большое вниманіе. Время отъ времени появлялись и появляются въ печати очень дѣльные и интересныя работы англійскихъ духовныхъ и свѣтскихъ писателей какъ по общимъ, такъ и по спеціальнымъ богословско-философскимъ вопросамъ. Къ сожалѣнію, эти работы внѣ своего отечества далеко не пользуются такимъ успѣхомъ, какого-бы онѣ заслуживали, и обыкновенно какая-нибудь нѣмецкая книжка второстепенной важности гораздо чаще цитируется, чѣмъ однородное съ нею по предмету, но болѣе солидное англійское изслѣдованіе. Мы не будемъ останавливаться на причинахъ этого явленія, а только позволимъ себѣ высказать увѣренность, что со временемъ оно исчезнетъ, какъ исчезаетъ все ненормальное. Въ настоящей статьѣ мы познакомимъ читателей съ двумя такими книгами, которыя, по нашему мнѣнію, заслуживаютъ вниманія русскихъ богослововъ, и постараемся опредѣлить научное значеніе этихъ книгъ.

I. Первая книга принадлежитъ профессору *Вильяму Найту*, который еще въ 1870 г. началъ въ своихъ лекціяхъ обрабатывать вопросъ о теизмѣ. Изъ предисловія къ

ней мы узнаемъ, что по первоначальному замыслу автора, объемъ изслѣдованія долженъ былъ быть гораздо болѣе теперешняго (220 стран.), потому что предполагалось во второй половинѣ книги дать „примѣчанія“, касающіяся литературы предмета; но, въ виду обширности этой литературы онъ рѣшилъ издать ея обзоръ со временемъ (р. VII). Это обстоятельство создаетъ нѣкоторыя затрудненія для научной оцѣнки книги, но, конечно, нисколько не уменьшаетъ ея достоинствъ самой по себѣ.

Опредѣляя въ I гл., служащей введеніемъ, цѣль своего изслѣдованія, Найтъ прежде всего заявляетъ, что онъ намѣренъ обрабатывать вопросъ о теизмѣ совсѣмъ не подъ тѣмъ угломъ зрѣнія, какой былъ усвоенъ богословами и философами еще въ средніе вѣка: по его словамъ, духъ философскаго изслѣдованія въ 19 в. не позволяетъ довольствоваться традиціонными формами аргументаціи въ этой области (р. 1). Въ противоположность схоластицизму, съ его чисто интеллектуалистическимъ отношеніемъ къ авторитету откровенія, въ противоположность исключительному стремленію подойти къ истинѣ *ab extra*, онъ настаиваетъ на необходимости другаго пути, — *ab intra*, — опредѣляемаго значеніемъ истины для нашей духовно-нравственной жизни (рр. 2—3). Другою цѣлью своего изслѣдованія авторъ ставитъ отысканіе такой точки зрѣнія на предметъ, которая господствовала-бы надъ всѣми односторонними ученіями, позволяя ясно видѣть ихъ относительныя достоинства и въ то-же время уничтожая ихъ исключительный характеръ. „Цѣлью нижеслѣдующихъ главъ, — говоритъ онъ, — будетъ постепенное приближеніе къ такому рѣшенію проблемы, которое соединитъ истину теизма съ тѣмъ, что называютъ высшимъ пантеизмомъ, и, такимъ образомъ, представить теистическій взглядъ на міръ, какъ фокусъ, гдѣ сходятся заключенія спекулятивной философіи, науки, поэзіи, искусства, исторіи и религіи, и гдѣ удивленіе, служащее началомъ всякой философіи ¹⁾, можетъ соединиться съ тѣмъ восторгомъ и экстазомъ, въ которомъ художественное творчество достигаетъ своей кульминаціонной точки, и съ тѣмъ

¹⁾ Авторъ, очевидно, имѣетъ здѣсь въ виду извѣстный афоризмъ Аристотеля.

благоговѣніемъ (worship), въ которомъ религія живетъ, движется и существуетъ“ (р. 5). Онъ справедливо замѣчаетъ, что „при извѣстныхъ настроеніяхъ духа можно видѣть въ природѣ только отдѣльныя силы, дѣйствующія для достиженія великихъ космическихъ цѣлей;—при иныхъ настроеніяхъ мы можемъ объяснять всю жизнь міра, какъ произведеніе одной силы, находящей только для себя различныя выраженія“; но, съ другой стороны, мы можемъ усматривать въ природѣ и „реальное *Alter ego*, безконечно превосходящее насъ самихъ“,—ту „безпредѣльную личность предъ которой мы склоняемся въ благоговѣніи“ (р. 6). Эти различныя взгляды на міръ,—которые въ отдѣльности могутъ быть признаны законными, по скольку они апеллируютъ то къ воображенію, то къ разсудку, то къ сердцу,—по мнѣнію автора, необходимо свести въ одинъ фокусъ, чтобы получить концепцію, имѣющую общечеловѣческое значеніе (*ibid.*).—Въ какой мѣрѣ законны и достижимы цѣли, поставленныя себѣ авторомъ, объ этомъ мы скажемъ въ своемъ мѣстѣ ниже.

Переходя къ основному вопросу своего изслѣдованія, Найдъ прежде всего утверждаетъ, что Божество лучше всего можетъ нами ощущаться въ моментъ духовнаго озаренія, когда мы сознаемъ Его, какъ находящееся *въ насъ*,—какъ Личность, въ которой мы живемъ (р. 9). „Если вѣрно, говоритъ онъ, что *мы* существуемъ въ Безконечномъ, то это возможно только потому, что и Безконечное въ то-же время имѣетъ *свое* бытіе въ насъ“ (р. 10). Но этотъ фактъ мы узнаемъ не усилями мышленія, а лишь покидая „умственную работу системостроенія (intellectual toil of system-building)“ и становясь способными „заглянуть во внутреннюю жизнь вещей“ (*ibid.*). Только въ-этомъ случаѣ мы со всею ясностью познаемъ Божество, какъ Духъ, какъ Личность. Очевидно отсюда, что при научномъ изслѣдованіи вопроса о теизмѣ самымъ важнымъ является—опредѣлить реальныя условія нашего права на такое міро-истолкованіе. Соотвѣтственно этому, и нашъ авторъ основной вопросъ своего изслѣдованія формулируетъ такъ: „Существуетъ ли нѣтъ такое духовное начало въ вещахъ и въ міровой матеріи,—проникающее ее отъ центра до периферіи,—которое не есть чистая *функция* той или иной части случайно органи-

зованной матеріи, а является внутренней сущностью каждой отдѣльной вещи, которая живетъ и растетъ, или мыслить и чувствуетъ“ (*ibid.*)? — Положительный отвѣтъ на этотъ вопросъ, по его мнѣнію, можетъ основываться только на томъ допущеніи, что „всякая жизнь и движеніе въ мірѣ могутъ быть объяснены, какъ откровеніе духа“, что „силы, дѣйствующія внѣ насъ, могутъ оказаться родственными съ тѣми, какія находятся въ насъ самихъ“. Онъ утверждаетъ, что основаніе теизма надо признать прочно установленнымъ, если только „природа и человѣкъ въ основѣ своей сходны и между ними есть коренное сродство“ (р. 11—12). Авторъ, так. обр., становится на точку зрѣнія т. н. „космоморфизма субъекта“, представителями которой изъ извѣстныхъ философскихъ именъ могутъ быть названы *Лотце*, *Фехнеръ* и др. Эта точка зрѣнія при разработкѣ богословско-философскихъ вопросовъ является самой плодотворной и многообщающей. Насколько Найту удалось выдержать и философски обосновать ее, это другое дѣло; но, во всякомъ случаѣ, мы должны признать, что онъ подошелъ къ вопросу съ надлежащей стороны.

Указанною основною точкою зрѣнія автора опредѣляется и его сужденіе о средствахъ наилучшаго истолкованія природы. Вся прелесть природы, по его мнѣнію, заключается въ томъ, что „она есть зеркало человѣчества, отражающее самыя глубокія стороны человѣческаго духа“, и потому изученіе ея обогащаетъ даже наше самопознаніе такими данными, которыя недоступны т. н. интроспективному анализу. Это, впрочемъ, не значитъ, что „внѣшняя природа есть нашъ дубликатъ или копія“: по словамъ автора, „одна изъ функцій физическаго міра состоитъ въ томъ, чтобы извлекать насъ изъ насъ самихъ, т. е. изъ нашего индивидуальнаго или эгоистическаго я; но, достигая этого, онъ въ тоже самое время открываетъ намъ подъ своими формами, цвѣтами и звуками бытіе (а Presence), существенно сходное съ нами, *трансцендентную* жизнь, — отличную отъ нашей, но тѣмъ не менѣе единую съ нею“ (р. 12—13). Не трудно догадаться, къ чему клонить авторъ эти свои разсужденія: очевидно, лучшими истолкователями природы должны являться тѣ, кому наиболѣе доступно т. н. „символическое пониманіе природы“, кто наиболѣе способенъ

„одною жизнью съ природой дышать“, т. е. *поэты*. И дѣйствительно, Найтъ прямо утверждаетъ, что поэты всѣхъ временъ — „отъ пророковъ Ведъ и Библии до Данте и отъ Данте до Теннисона“ — должны быть лучшими помощниками метафизиковъ, біологовъ и физиковъ; что эти люди „интуитивно распознавали истину, надъ которой такъ много и часто тщетно трудилась метафизика“; что „поэтъ стоитъ на высшей точкѣ зрѣнія, чѣмъ ученый“, такъ-какъ „его моменты экстаза суть въ то-же время моменты прозрѣнія въ самую истину вещей“ (р. 13—15).

Но если Бога мы можемъ познать лишь изъ сотвореннаго Имъ міра, то ясно, что поэты и другіе представители интуитивнаго мышленія, являясь лучшими истолкователями природы, должны, по Найту, быть и лучшими руководителями въ дѣлѣ богопознанія. Онъ, дѣйствительно, такъ и думаетъ, утверждая, что Богъ познается не усиліями научнаго или метафизическаго мышленія, а прямымъ откровеніемъ Безконечнаго въ конечномъ человѣческомъ сознаніи, — путемъ эстетической и моральной интуиціи (р. 17). Этимъ и оканчивается первая, вводная глава.

Переходя къ содержанію самаго изслѣдованія Найта, считаемъ нужнымъ замѣтить, что его указаніе на значеніе поэтовъ и художниковъ для богопознанія, не менѣе чѣмъ и провозглашеніе космоморфизма субъекта за гносеологическій принципъ, является мыслью весьма плодотворной и особенно умѣстной именно въ настоящее время: ходъ доселѣшняго развитія европейской философіи вполне подготовилъ для нея почву; мыслители самыхъ различныхъ направленій стали все чаще и чаще останавливаться предъ вопросомъ о гносеологическомъ значеніи художественнаго творчества. Но, какъ увидимъ, постановка авторомъ этой мысли не чужда нѣкоторой односторонности.

Раскрытіе своихъ взглядовъ на условія богопознанія авторъ начинаетъ опредѣленіемъ того значенія, какое можетъ имѣть въ вопросѣ объ истинности религіозной вѣры *эволюціонная теорія* (гл. II, р. 19—29). По его мнѣнію, т. н. „археологія теизма“, т. е. отысканіе историческихъ прототиповъ для религіозной вѣры современнаго культурнаго человечества и открытіе тѣхъ условий, подъ дѣйствіемъ которыхъ могла выработаться теперешняя ея форма, нисколько

не дискредитируетъ религіи (р. 19). „Если,—говоритъ онъ,— въ исторіи расы высшая форма вѣры появилась, какъ продолженіе (the sequel) низшей, то отсюда не слѣдуетъ, что она есть продуктъ (the progeny) низшей и потому не имѣетъ авторитета. Наслѣдуя низшей во времени, высшая форма можетъ возникать изъ нея только потому, что является болѣе точнымъ пониманіемъ или истолкованіемъ существенной истины вещей“ (*ibid.*). И вообще, по его мнѣнію, мысль, что „процессъ“ даетъ основаніе для оцѣнки „продукта“, есть „наиболѣе несостоятельная изъ всѣхъ философскихъ теорій“ (р. 22). Развивая этотъ взглядъ, онъ между прочимъ высказываетъ слѣдующее весьма важное соображеніе, которымъ богословамъ давно-бы слѣдовало воспользоваться: „эволюція всего царства природы совершенно совмѣстима съ существованіемъ *Провидѣнія (a Providence)*— въ буквальномъ смыслѣ этого слова, т. е. *видѣнія (a sight)*, которое предшествуетъ эволюціи и, такимъ образомъ, управляетъ ею“ (р. 23). Понятно, что съ этой точки зрѣнія всѣ несовершенства первобытныхъ религіозныхъ и философскихъ представленій легко могутъ быть объяснены особыми педагогическими цѣлями Божества въ отношеніи къ младенческому человѣчеству. И Найтъ дѣйствительно настаиваетъ на томъ, что „существуетъ ясная параллель между развитіемъ сознательности въ ребенкѣ и въ цѣломъ народѣ“ (р. 22), и что съ теистической точки зрѣнія легко объяснить разницу между наивными и смутными представленіями первобытнаго человѣка и ясными идеями его культурнаго потомка (р. 26). Лжи и заблужденія, строго говоря, нѣтъ ни въ какомъ вѣрованіи; — все разнообразіе послѣднихъ объясняется лишь мѣрою и характеромъ воспримчивости разныхъ душъ къ тому „Свѣту истинному, просвѣщающему всякаго человѣка грядущаго въ міръ“, который есть вѣчный Логосъ, міроустрояющее Божественное начало (р. 25—27).

Но если истинность богопознанія не стоитъ въ зависимости отъ совершенства познавательныхъ способностей или разсудка и отъ обилія и точности фактическихъ знаній, а обуславливается главнымъ образомъ полнотою и чистотою интуиціи, то, значитъ, т. н. доказательства бытія Божія въ большой мѣрѣ теряютъ свое значеніе. Задачей теодицеи, по словамъ Найта, не является „найти Бога“, какъ нѣко-

торую неизвѣстную величину, дойти до Него въ своихъ научныхъ изысканіяхъ, какъ до послѣдней цѣли (*terminus ad quem*), или получить Его, какъ выводъ изъ извѣстныхъ посылокъ, *more geometrico*; напротивъ, мысль о Богѣ во многихъ отношеніяхъ сама является руководящимъ началомъ въ нашихъ изслѣдованіяхъ по логикѣ, метафизикѣ, этикѣ, эстетикѣ и исторіи. Бытіе Божіе, — говоритъ авторъ, — „подразумѣвается во всякомъ отправленіи мысли“ (р. 28),

Отсюда для автора открывается естественный переходъ къ оцѣнкѣ исторически извѣстныхъ доказательствъ бытія Божія. Въ III гл. (р. 31—38) онъ даетъ классификацію этихъ доказательствъ, насчитывая пять ихъ типовъ: 1) аргументъ онтологическій, 2) космологическій, 3) телеологическій, 4) нравственный и 5) интуитивный (р. 31). Сущность трехъ первыхъ доказательствъ слишкомъ хорошо извѣстна, чтобы ее напоминать, а съ двумя остальными въ болѣе развитомъ видѣ мы встрѣтимся при дальнѣйшемъ изложеніи книги. Главы IV—V (р. 39—76) посвящены разбору онтологическаго, космологическаго и телеологическаго доказательствъ, которыя авторъ считаетъ непригодными для обоснованія теистическаго убѣжденія ¹⁾.

¹⁾ Вотъ нѣкоторыя изъ мыслей этихъ двухъ главъ.— *Онтологическое* доказательство въ своихъ старинныхъ формахъ (у бл. Августина, Анзельма, Декарта, Фомы Аквината, Кедворта, Мора и Клерка) представляетъ очевидное *petitio principii*: отъ субъективной необходимости мыслить изв. предметъ дѣлается прямо заключеніе къ его реальному существованію. „Но, — говоритъ авторъ, истинная сущность проблемы въ томъ-то именно и состоитъ, чтобы открыть путь, которымъ можно было-бы переходить отъ этихъ субъективныхъ попятій разсудка къ объективнымъ реальностямъ внѣшняго міра“ (р. 39—40). Гегелевская реабилитация онтологическаго аргумента, имѣющая своимъ исходнымъ пунктомъ отождествленіе мышленія и бытія, также кажется автору неудовлетворительной, потому что она приводитъ къ идеалистическому универсализму, уничтожающему всѣ физическія и моральныя различія; при этомъ Божество отнюдь не оказывается Божествомъ теизма, — безконечнымъ разумомъ и личностью, — а является, какъ говоритъ авторъ, „чистымъ *ultimatum*’омъ“, только первичнымъ источникомъ бытія, т. е. совѣзмъ не тѣмъ, чего ищетъ человѣческій духъ (р. 49—53).— *Космологическій* аргументъ Найтѣ находитъ столь-же несостоятельнымъ, какъ и онтологическій, потому что заключеніе отъ наблюдаемой всюду причиной взаимобусловленности всѣхъ вещей и явленій къ бытію „первой причины“ „*causa causans*“ или „*αρχή*“, вичѣмъ болѣе не обусловленной, представляется для разсудка совершенно незнакомымъ шагомъ (р. 54—55), понятіе „первой

Состоятельными доказательствами авторъ считаетъ только два послѣднихъ, — интуитивное и нравственное, которыя и рекомендуетъ въ качествѣ наилучшей опоры для религіозной вѣры. Но прежде чѣмъ положительнымъ образомъ оправдать законность такого своего взгляда, онъ въ гл. VI (р. 76—92) устанавливаетъ отношеніе теистической гипотезы къ физической наукѣ, а въ гл. VII (р. 93—105) даетъ краткій эскизъ „метафизики причинности“, въ которой, по его словамъ, находится путь къ теистическому истолкованію міра ¹⁾.

причины“, которую охотно допустить и матеріалистъ, и идеалистъ, и теистъ, и атеистъ, не совпадаетъ съ понятіемъ „Бога“ (р. 55) и т. д. — Съ бѣльшимъ вниманіемъ останавливается онъ на *телеологическомъ* доказательствѣ, въ виду бѣльшей его популярности вообще и въ виду сравнительно высокаго мнѣнія о немъ Канта (р. 59). Но и противъ него онъ выставляетъ весьма вѣскія возраженія. Перваго рода возраженія касаются *формальной* стороны вывода: а) заключеніе отъ цѣлесообразности въ области *конечныхъ* феноменовъ къ бытію *бесконечной* причины этой цѣлесообразности представляется логически незаконнымъ (р. 62—63); б) телеологія міра уполномочиваетъ заключать къ бытію только премудраго *міроустроителя*, — архитектора, — а не творца (р. 63—65); в) наблюденіе цѣлесообразности въ механизмѣ мировыхъ явленій не уполномочиваетъ признавать *личную* причину этой цѣлесообразности, а многообразіе телеологически устроенныхъ частей міра не особенно благопріятствуютъ мысли о *единствѣ* міроустраивающаго Начала, — примиримо также и съ полетеизмомъ и съ дуализмомъ (р. 65—66); д) всякое осуществленіе изв. плана есть преодоленіе препятствій, но перенести такую точку зрѣнія на отношеніе къ міру его *всемоущаго* Виновника было-бы логическимъ противорѣчіемъ (р. 66—67). Втораго рода возраженія касаются *матеріальной* истинности аргумента, т. е. нашего права на телеологическое пониманіе природы: а) то въ чемъ обыкновенно хотятъ видѣть цѣлесообразность природы, есть лишь простая взаимообусловленность мировыхъ феноменовъ, отнюдь не указывающая, какъ на свою причину, на волевою энергію или конструктивную интеллигенцію (р. 67—70); б) наши указанія на „слѣды разума“, — въ ходѣ мировой жизни представляютъ собою лишь *метафору*, возникающую изъ стремленія понять механизмъ міра по аналогіи съ произведеніями человѣческими (р. 70—72); в) если ходъ мировой жизни во всѣхъ своихъ подробностяхъ опредѣляется Верховнымъ разумомъ, то послѣдній долженъ нести отвѣтственность и за *зло* въ природѣ (р. 72—74); д) мы лишены возможности судить о цѣли мировыхъ процессовъ, потому что не знаемъ міра въ его цѣломъ, и обыкновенно подобныя наши сужденія отличаются узко-субъективнымъ характеромъ (р. 74—75).

1) Существенныя мысли этихъ главъ заключаются въ слѣдующемъ. — Сумма энергіи въ мірѣ есть постоянное количество, не увеличивающееся и не уменьшающееся; это — научная аксіома (р. 77). Всѣ феномены, извѣстные подъ различными именами, — физическихъ, химическихъ, жизненныхъ etc., — суть обнаруженія одной основной силы, изслѣдованіе которой и должно составлять высшую задачу физики и метафизики; это — предположеніе, къ кото-

Затѣмъ уже въ гл. VIII и слѣд. (р. 106 sqq.) онъ строитъ свою теорію богопознанія.

Первая изъ этихъ главъ (р. 106—130) посвящена разъясненію того значенія, какое имѣетъ въ познавательной дѣятельности человѣка *интуиція*. Ссылками на интуицію, какъ справедливо замѣчаетъ авторъ, очень часто злоупотребляетъ какъ популярное, такъ и философское мышленіе. Интуицію обыкновенно привлекаютъ для оправданія религіозной вѣры, не имѣя никакихъ гарантій надежности та-

рому пришли почти всѣ науки (р. 78). Но,—говоритъ Найтъ,—„пусть намъ извѣстно, что вся міровая энергія едина.... что химическая энергія можетъ преобразоваться въ физическую и что обѣ онѣ, химическая и физическая энергія, преобразуются въ жизненную,—получаемъ-ли мы въ этомъ открытіи ключъ или хотя-бы руководящую нить къ разгадкѣ міровой тайны?—Нѣтъ“. Матеріалистическая гипотеза, желающая во всѣхъ жизненныхъ процессахъ видѣть лишь преобразование физическихъ силъ,—односторонняя и не можетъ быть доказана. А между тѣмъ, „каждый фізіологъ и каждый психологъ знаетъ, что движеніе атомовъ въ тканяхъ мозга и феномены сознанія суть корреляты“ (р. 82—83). Остается поэтому сдѣлать одно изъ двухъ предположеній,—или что физическіе атомы надѣлены сознаніемъ, или-же—что весь ходъ ихъ эволюціи и трансформациіи проникается и руководится Трансцендентнымъ Самосознаніемъ. Первое предположеніе—маловѣроятно. Значитъ, надо принять второе (р. 83). Здѣсь мы и подходимъ къ теистической точкѣ рѣшнія. Теистическое истолкованіе міровой силы или энергіи, по словамъ Найта, таково. Міръ проникнуть отъ центра до периферіи,—хотя, строго говоря, по счастливому выраженію Паскаля, „его центръ вездѣ, а периферія нигдѣ“,—безпредѣльной трансцендентной силой, дѣйствіе которой отражается въ проявленіяхъ нашей собственной сознательной энергіи. Энергія, которую мы знаемъ въ проявленіяхъ воли, даетъ намъ основную идею силы; и при свѣтѣ этой идеи мы можемъ истолковывать міриады меньшихъ міровыхъ силъ въ смыслѣ силъ, хотя и не божественныхъ самихъ по себѣ, но являющихся продуктомъ и обнаруженіемъ главной Силы, которая лежитъ въ ихъ основѣ, проникая и одушевляя ихъ, но однако не сливаясь съ ними. „Если,—говоритъ авторъ,—сила, которая управляетъ движеніями отдѣльнаго человѣческаго тѣла, есть сознательный духъ и воля, то почему не можетъ быть начало, управляющее міромъ также самосознательнымъ духомъ и волею (р. 85)“? Далѣе онъ подвергаетъ критикѣ отношеніе ученыхъ и философовъ къ теистической гипотезѣ (р. 86—92).—Въ спорѣ эмпириковъ и апріористовъ о сущности причинной связи авторъ высказывается противъ эмпиризма, находя, что причиненіе (causation) не есть только отношеніе предшествованія и послѣдованія (р. 94 sq.), и становится на сторону апріоризма, признающаго выше и внѣ феноменовъ начало обусловдвающее ихъ закономѣрное слѣдованіе другъ за другомъ (р. 98 sq.).—Считаемъ нужнымъ замѣтить, что авторъ здѣсь сильно утрировалъ воззрѣнія эмпириковъ и апріористовъ.—Это начало онъ видитъ въ Богѣ (р. 104—105).

кого приѣма; на нее смотрятъ, какъ на нѣкоторый „дворъ убѣжища (harbour of refuge)“ отъ суда и преслѣдовація разума, — полагаютъ, будто она можетъ удостовѣрить то, что дискредитировано разсудкомъ. Найтъ является рѣшительнымъ противникомъ такого отношенія къ интуиціи. „Если извѣстное мнѣніе или вѣрованіе, — говоритъ онъ, — можетъ логически законно быть объявлено несостоятельнымъ, то очевидно, что интуиція не въ силахъ удостовѣрить его“ (р. 106). Но онъ утверждаетъ, что интуиція имѣетъ важное значеніе *вмѣстѣ* и *на ряду* съ другими средствами нашего удостовѣренія въ истинѣ, — разсудкомъ и чувствами. „Интуиція, по его словамъ, есть основа всякой очевидности“ (р. 107); „единственное основаніе въ силу котораго мы можемъ полагаться на показанія сознанія, состоитъ въ томъ, что они удостовѣряютъ насъ въ истинѣ вещей *clare et distincte*;—очевидность внѣшнихъ чувствъ, так. обр., покоится на интуиціи“ (р. 108).—„Но существуютъ и другія первичныя истины, удостовѣряемая подобнымъ-же образомъ, которыя не даются намъ путемъ внѣшнихъ чувствъ“. Сознаніе простирается на болѣе обширную область и свидѣтельствуетъ намъ гораздо о большемъ, чѣмъ сколько принадлежитъ къ области чувственнаго опыта (*ibid.*).

Что сомнѣніе въ правахъ интуиціи и стремленіе усвоить гносеологическую правоспособность только разсудку и внѣшнимъ чувствамъ—незаконны, это авторъ старается показать и изъ исторіи развитія живыхъ существъ. Чѣмъ развитѣе организмъ, тѣмъ большимъ числомъ чувствъ онъ соприкасается съ внѣшней ему дѣйствительностью. Если-бы самыя низшіе организмы обладали разумомъ, то они, понятно, легко могли-бы скептически относиться какъ къ бытію существъ высшаго порядка, чѣмъ они сами, такъ и къ возможности высшихъ познавательныхъ способностей, чѣмъ у нихъ, и къ существованію средствъ соприкасаться съ сферою бытія, отличною отъ доступной имъ. Какія нибудь ракообразныя или асцидіи могли-бы выдуметь свое „*Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*“ противъ сужденій, основныхъ на показанія болѣе тонкихъ чувствъ у позвоночныхъ; но этотъ скептицизмъ не уничтожилъ-бы высшихъ чувствъ и не ослабилъ-бы ихъ достовѣрности въ притяза-

ніяхъ на болѣе совершенное познаніе истины. Чѣмъ животное выше по организаци, тѣмъ въ меньшемъ числѣ экземпляровъ оно существуетъ. Ergo, болѣе совершенное познаніе всегда доступно лишь меньшинству болѣе совершенно организованныхъ индивидуумовъ. Но почему мы должны признавать, что развитіе человѣка совершенно закончено, и что грядущія поколѣнія не будутъ надѣлены болѣе совершенными чувствами? Почему-же не допустить, что кромѣ обыденныхъ и общечеловѣческихъ средствъ познанія существуютъ нѣкоторыя высшія, которыми и теперь надѣлены избранная природы (р. 109—111)? При этомъ должно быть признано, что зачатки этихъ высшихъ чувствъ есть во всякомъ человѣкѣ и могутъ развиваться при благопріятныхъ условіяхъ (р. 118). Это, съ одной стороны, гарантируетъ возможность пониманія истины, хотя и въ разныхъ степеняхъ, всѣми людьми, а съ другой, — объясняетъ, почему въ исторіи націи, расы и даже всего человѣчества понятіе о Безконечномъ лишь постепенно совершенствуется (р. 113—114). Эта точка зрѣнія, по мнѣнію автора, совершенно обезвреживаетъ эволюціонную теорію въ ея отношеніи къ религіозной вѣрѣ. Въ самомъ дѣлѣ, предположимъ доказаннымъ, что нашъ современный теизмъ развился изъ не-теистической первоначальной формы религіи; — это нисколько не дискредитируетъ нашей вѣры, потому что всякое развитіе есть движеніе отъ низшаго къ высшему, отъ менѣе полнаго обладанія истинной къ болѣе полному (р. 113—115). Отсюда-же становится понятнымъ и то, почему ни одно рѣшеніе міровыхъ тайнъ, предлагаемое отдѣльною личностью, націей или даже цѣлой исторической эпохой, — не удовлетворяетъ вполне тѣхъ, кто выступили на сцену исторіи послѣ: каждое поколѣніе стремится ближе своихъ предшественниковъ подойти къ цѣли и дѣйствительно нѣсколько успѣваетъ въ этомъ (р. 116—117). Интуиція, такимъ образомъ, является подлинно *откровеніемъ*, потому что она указываетъ на существо, открывающее намъ истину (a Revealer), хотя вмѣстѣ съ тѣмъ она все-же есть актъ разума и вѣры (р. 119).

Послѣ этихъ разсужденій авторъ устанавливаетъ четыре критерія истинной интуиціи: 1) *постоянство*, съ какимъ она возникаетъ въ сознаніи, не смотря на самую настойчивую работу надъ нею рефлексіи; 2) ея *историческая ус-*

тойчивость среди измѣняющихся мнѣній вѣковъ и поколѣній; 3) *внутренняя гармонія* со всею областью нашихъ познаній; 4) ея *польза* для духовной жизни (р. 122—124).

Впослѣдствіи мы увидимъ, что со взглядами автора на сущность и значеніе интуиціи далеко не во всемъ можно согласиться. А теперь пока переходимъ къ его примѣненію этихъ взглядовъ для обоснованія теизма. — Въ гл. IX (р. 131—144) онъ опредѣляетъ „три фазы“, какія проходитъ въ своемъ развитіи полная теистическая интуиція (р. 131): 1) сознаніе безконечнаго въ духѣ человѣческомъ (*интеллектуальная фаза*), 2) воспріятіе міровой души, открывающейся поэту (*эстетическая фаза*) и 3) благоговѣнное чувство зависимости отъ чего-то высшаго (*моральная и религіозная фаза*). Во всѣхъ этихъ случаяхъ человѣчскій духъ получаетъ *положительное* познаніе Безконечнаго, — и только въ интуиціи дается такое познаніе. По словамъ автора, „всѣ, отрицающіе силу интуиціи, — или осуждаютъ насъ на познаніе только феноменовъ, или-же, допуская, что мы имѣемъ извѣстное знаніе о конечныхъ субстанціяхъ, принимаютъ теорію непознаваемости Безконечнаго“. Отъ древнѣйшихъ греческихъ школъ и еще болѣе древней китайской спекуляціи мыслители всѣхъ вѣковъ отрицали для человѣка познаніе чего-либо кромѣ феноменовъ. И въ новое время наиболѣе крупные мыслители высказываютъ такіе-же взгляды (р. 132). Но такая полная *резиньяція* противорѣчила-бы кореннымъ тенденціямъ человѣческаго духа, — стремленію обожать что-либо и благоговѣть предъ чѣмъ-либо. И вотъ нѣкоторые философы придумываютъ для человѣка суррогатъ Божества. Такъ Огюсть Контъ обожествляетъ природу и человѣка, предлагая почитать *grand être*, олицетворяемое въ женщинѣ, Спенсеръ рекомендуетъ благоговѣніе предъ *Непознаваемымъ*. Авторъ безъ труда обнаруживаетъ несостоятельность этихъ попытокъ (р. 132—134). Въ остальной части главы онъ обсуждаетъ вопросъ объ относительности человѣческаго знанія, обыкновенно эксплуатируемой представителями агностицизма (Гамильтономъ, Малселемъ и Спенсеромъ) въ свою пользу, и находитъ, что эта относительность нисколько не говоритъ противъ возможности познанія Безконечнаго, потому что Послѣднее познается совсѣмъ не тѣми-же средствами, какими обыкновенные предметы. „Богъ теизма не

есть выводъ изъ фактовъ, а *постулятъ интуиціи*“. Здѣсь онъ находитъ новое подтвержденіе несостоятельности телеологическаго и онтологическаго доказательства: желая обосновать теистическое убѣжденіе рационально и на фактахъ, они не могутъ однако удержать свою позицію противъ агностицизма и, падая, увлекаютъ вмѣстѣ съ собою и то, что на нихъ основывалось (р. 136—144).

Х глава посвящена описанію того, какъ мы сознаемъ Безконечное. Познавая себя,—утверждаетъ Найтъ,—мы познаваемъ и Бога, какъ принципъ высшаго единства, лежащаго въ основѣ всѣхъ различій, потому что Онъ есть единственная самобытная субстанція въ мірѣ. О сущности, субстанции, причинѣ или силѣ, отдѣленныхъ отъ Безконечнаго, я не могу составить себѣ никакого понятія. И себя самого я могу сознавать только въ единеніи съ Безконечнымъ, при чемъ я познаю Послѣднее, какъ „*ens realissimum*“, какъ высшую изъ реальностей, самую надежную истину“ (р. 145—146). Божество раскрываетъ себя въ природѣ и проявляетъ въ исторіи. Высшія стороны нашей конечной жизни отражаютъ въ себѣ жизнь Безконечнаго. „Въ самопожертвованіи человѣка, въ его отреченіи отъ эгоизма, въ жизни для другихъ, въ предпочтеніи лучше давать, нежели получать“,—мы видимъ именно это раскрытіе жизни Безконечнаго (р. 146). И хотя мы знаемъ, что такіе термины, какъ „Отецъ“ и „Другъ“ въ примѣненіи къ Безконечному далеко не могутъ считаться адекватными Его опредѣленіями, не исчерпываютъ понятія о Немъ, однако мы свободно употребляемъ эти термины, потому что во всемъ мірѣ черты человѣческой природы мы находимъ высшими и наиболѣе удобными для характеристики Безконечнаго, когда намъ приходится мыслить или говорить о Немъ (р. 147);— въ этомъ законныя права антропоморфизма.

Изображая причинное отношеніе Бога къ міру, авторъ старается о томъ, чтобы это отношеніе не представлялось черезчуръ внѣшнимъ, а понималось въ имманентномъ смыслѣ, и потому очень охотно называетъ Бога душою міра (р. 148. См. также выше). Но такое воззрѣніе очень легко можетъ перейти въ пантеизмъ, который, какъ справедливо замѣчаетъ самъ авторъ, немногимъ чѣмъ разнится отъ атеизма (р. 149). Отсюда возникаетъ необходимость на ряду

съ имманентностью удержать и трансцендентность Божества въ отношеніи къ міру,—признать, что Оно, будучи жизнью всего живущаго, тѣмъ не менѣе отличается отъ одушевляемаго и поддерживаемаго Имъ міра (*ibid*). Сдѣлать это можно,—только признавши, что Божество *не исчерпывается* тѣми своими свойствами, которыя отразились и воплотились въ мірѣ (р. 153. 156).

Главное отличіе теистическаго воззрѣнія отъ пантеистическаго состоитъ въ томъ, что въ теизмѣ Божество считается личностью. Но совмѣстима-ли личность съ безконечностью? Можно-ли Божеству приписывать „мышленіе“, „любовь“ и тому подобныя свойства человѣческой личности?—Отвѣтъ на это дается въ XI главѣ (р. 157—174).

Основнымъ элементомъ личности является сознаніе себя самого и отличныхъ отъ себя вещей, субъекта и объекта, я и не-я. Но по обычному представленію дѣла, самосознаніе есть ограниченіе. Перестаетъ-ли Божество быть безконечнымъ, если оно сознаетъ себя самого и отличныя отъ себя вещи?—Авторъ утверждаетъ, что нѣтъ. По его мнѣнію, если конечное и безконечное суть корреляты, то отсюда можно сдѣлать выводъ, что „Безконечное, познавая конечное, въ то-же время познаетъ себя, какъ безконечное“ (р. 160). Онъ полагаетъ, что можно въ понятіи Божества „удержать идею личности, но только — личности безконечно превосходящей нашу“ (р. 161). „Равнозначаща-ли, —спрашиваетъ онъ далѣе—отдѣльность отъ другихъ существованій съ конечностью? Вызываетъ-ли одно понятіе съ необходимостью другое? Всѣ конечныя существованія отдѣльны другъ отъ друга; но слѣдуетъ-ли отсюда, что всякое отдѣльное отъ другихъ формъ существованіе должно быть конечнымъ?“—На всѣ эти вопросы онъ отвѣчаетъ отрицательно (р. 162). Для человѣческой личности въ положеніи *non-ego* заключается фактъ ея ограниченія. Но ограничительный смыслъ *non-ego* можетъ не имѣть мѣста въ приложеніи къ существу трансцендентному и къ жизни все-проникающей (р. 163). Нѣкоторое подобіе этого мы имѣемъ въ отношеніи человѣческой души, къ тѣлу. „Что Богъ находится, —согласно съ древней формулой, — *весь всюду и весь въ каждой части* міра (подобно тому, какъ душа въ тѣлѣ), не локализуясь въ какомъ-либо цен-

трѣ, это, по словамъ Найта, сдѣлалось общимъ мѣстомъ богословія“ (р. 165—166). Какъ не видитъ авторъ никакихъ препятствій усвоить Богу самосознаніе, такъ-же точно онъ находитъ вполне возможнымъ приписывать Ему и прочіе атрибуты личности—мышленіе и чувствованія (р. 167—168).

Такъ изображаетъ Найтъ *интеллектуальный моментъ* богопознанія. По кромѣ этого, какъ мы видѣли, онъ признаетъ еще два: *этический* и *эстетической*. Къ нимъ мы теперь и переходимъ.

Свои разсужденія о нравственномъ доказательствѣ бытія Божія (Ch. XII, р. 174—189) авторъ открываетъ критикой Кантова доказательства. У Канта, по его словамъ, теизмъ является лишь „королларіемъ изъ безсмертія нравственнаго дѣятеля“, т. е. человѣка (р. 174). Это — настолько окольный путь, что „чрезвычайно удивительно, какъ онъ удовлетворялъ самого Канта“ (р. 175 sq.). Самъ авторъ вмѣсто того обращается къ анализу нравственнаго сознанія и находитъ, что „нравственный императивъ слѣдуетъ объяснять,—не какъ голосъ нашей собственной природы, а какъ внушеніе нашего *Alter ego*, или другой личности“, т. е. Бога (р. 178). Когда мы утверждаемъ, что извѣстный поступокъ нравственно хорошъ, а другой дуренъ, мы переступаемъ границы феноменальнаго міра. Эмпирическимъ сужденіемъ было-бы сужденіе о пользѣ или вредѣ поступка. Но, оставаясь на эмпирической точкѣ зрѣнія, мы могли-бы составить только то, что Милль называетъ „moral nautical almanac“, при помощи котораго мы могли-бы управлять рулемъ нашего жизненнаго корабля и, так. обр., избѣгать подводныхъ камней и мелей; но это далеко не походило-бы на кодексъ дѣйствительно нравственныхъ правилъ (р. 179—180). Эволюціонисты стараются редуцировать на правила благоразумія и тѣ изъ нравств. требованій, которыя явно не подходятъ подъ эти правила. Извѣстно, какъ они это дѣлаютъ. Но авторъ съ ними не соглашается и настаиваетъ на томъ, что одобреніе или осужденіе совѣстью извѣстнаго поступка дѣлается не съ точки зрѣнія его послѣдствій, а по его внутреннему характеру (р. 180—181). Въ совѣсти,—утверждаетъ онъ,—мы познаемъ Безконечное. Въ свободѣ нашей воли, которая въ извѣстномъ смыслѣ яв-

ляется творческимъ актомъ, мы можемъ видѣть отраженіе природы Божественной силы; а въ авторитетности и безусловности требованій совѣсти мы видимъ постоянное доказательство ея высшаго происхожденія, ибо къ простымъ законамъ нашей природы мы не могли-бы относиться съ такимъ уваженіемъ. Большинство самыхъ обыкновенныхъ требованій совѣсти показываютъ, что она не есть продуктъ безсознательнаго творчества расы въ процессѣ ея развитія. Совѣсть хотя и существуетъ „въ насъ“, но она не „отъ насъ“. Мало назвать ее высшей частью нашей природы; въ ней человѣкъ слышитъ голосъ своего безконечнаго *Alter ego*, родственнаго его низшему *ego*. Этотъ „нравственный дуализмъ“ въ человѣческой природѣ авторъ считаетъ лучшимъ аргументомъ въ пользу теизма (р. 182—183). Обращаясь къ соціальной этикѣ, онъ находитъ въ фактѣ альтруистическихъ стремленій новое доказательство того, что нравственность не есть продуктъ эгоистической борьбы за существованіе и полового подбора, какъ утверждаютъ эволюціонисты (р. 184—186).

Эстетическій аргументъ авторъ развиваетъ въ XIII гл. (р. 190—197). Здѣсь онъ прежде всего утверждаетъ, что красота разлита повсюду въ природѣ, — до каждой молекулы и cadaго атома включительно. Затѣмъ говоритъ, что природа повсюду украшаетъ себя, и что въ ней замѣтно дѣйствительное *стараніе* (effort) реализовать красоту, создавая гармонію; а это приводитъ къ мысли о существованіи „міроваго духа (the Spirit of the cosmos)“, управляющаго этой дѣятельностью природы (191—192). Отсюда онъ получаетъ выводъ, что „красоту міра слѣдуетъ философски истолковывать, какъ откровеніе Безконечнаго человѣку“. (р. 193). Истолковать это откровеніе лучше всего могутъ поэты, которые такъ легко понимаютъ именно *жизнь* природы (р. 196).

Покончивши съ положительнымъ обоснованіемъ теизма, авторъ дѣлаетъ нѣсколько замѣчаній о несостоятельности агностицизма (Ch. XIV, р. 198—203). Главная мысль этихъ замѣчаній—та, что „агностицизмъ нападаетъ на позицію, которую ни одинъ благоразумный теистъ даже и не старается удержать“ (р. 203). Между прочимъ здѣсь онъ говоритъ: „Агностикъ утверждаетъ, что проблема міра нераз-

рѣшима. Теистъ утверждаетъ, что природа Божества непостижима. Но научный умъ, являясь противникомъ теизма, обыкновенно мыслить Бога *вне-мірнымъ* (*extra—mundanus*). Проникающее міръ (*intra—m.*) имманентное космическое Божество—*anima mundi*—кажется ему тѣмъ-же, что его собственныя матерія и сила. Между тѣмъ ученый есть лишь переодѣтый богословъ. Въ своихъ изслѣдованіяхъ о сущности атомовъ и молекулъ онъ работаетъ надъ тою-же самою проблемой, что и богословъ; только онъ начинаетъ съ противоположнаго конца“ (р. 201).

Въ заключительной XV гл. (р. 204—220) Найти разсуждастъ о характерѣ нашего богопознанія, о законныхъ предѣлахъ антропоморфизма и т. п. Всѣ эти разсужденія ничего особенно оригинальнаго въ себѣ не содержатъ. Можно, впрочемъ, здѣсь отмѣтить, какъ не лишнюю интереса подробность,—что говоря о необходимости соединить въ понятіи о Богѣ идеи имманентности и трансцендентности Его въ отношеніи къ міру (р. 218), онъ очень удачно беретъ для выраженія этой своей мысли средневѣковую формулу:

„Intra cuncta nec inclusus,
„Extra cuncta nec exclusus“.

Заканчивается книга обѣщаніемъ новыхъ работъ по вопросу о теизмѣ.

Книга Найта, содержаніе которой мы только что изложили, представляется намъ имѣющею очень большую богословскую цѣнность. Она содержитъ въ себѣ цѣльное и послѣдовательно развитое міровоззрѣніе, въ которомъ соблюдены всѣ интересы религіи. А что особенно важно, такъ это то, что при этомъ занято такое положеніе относительно науки, которое не только устраняетъ самую возможность конфликта ея съ вѣрой, но и дѣлаетъ возможнымъ,—по крайней мѣрѣ, по мысли автора, — плодотворное взаимодействие этихъ двухъ органовъ нашего познанія истины.

Нападки на религіозную истину могли-бы касаться двухъ вещей: или ея *содержанія*, или *основаній*. Но объявлять ложнымъ *содержаніе* извѣстнаго убѣжденія можно только въ томъ случаѣ, когда по тому-же вопросу имѣется другое безспорное рѣшеніе; между тѣмъ въ вопросахъ о началѣ и сущности міра, о его первой причинѣ и пр. ни наука,

ни философія доселѣ еще не могутъ ничего дать, кромѣ гипотезъ настолько спорныхъ, что, въ виду этого, сами наиболѣе серьезные ученые и философы предпочитаютъ теперь воздерживаться въ этой области отъ какихъ-бы то ни было мнѣній. Значитъ, ареной борьбы богословія съ наукой остается лишь область *основаній* теизма. Такъ оно дѣйствительно и есть ¹⁾. Противники религіи обыкновенно изощряютъ свое остроуміе на критикѣ доказательствъ въ пользу бытія Божія, промысла, чудесъ и т. п. Доколѣ эта борьба велась на почвѣ фактовъ, богословамъ очень часто приходилось терпѣть пораженія, — какъ потому, что при теперешнемъ состояніи нашихъ научныхъ знаній факты дѣйствительно очень мало даютъ для подкрѣпленія религіи, такъ и потому, что богословы обыкновенно бывали хуже знакомы съ опытными науками, чѣмъ ихъ противники. Но вотъ Найдъ уступаетъ противникамъ почти всѣ позиціи, — соглашается, что обыкновенныя рациональныя и эмпирическія доказательства въ пользу теизма дѣйствительно недостаточны, — и вмѣсто того переноситъ основанія теизма на такую почву, куда научная мысль уже не можетъ вступить для борьбы съ ними. Очевидно, онъ дѣлаетъ позицію теизма неприступной твердыней... И дѣйствительно, что можетъ сдѣлать наука съ убѣжденіемъ, основаннымъ на интуиціи? — Рѣшительно ничего. Средствами научнаго убѣжденія въ истинѣ являются лишь логика да фактъ. Но съ логикой интуитивисты считаютъ обязательнымъ поддерживать, по возможности, самыя добрыя отношенія ²⁾, а истолкованіе фактовъ они охотно уступаютъ наукѣ, считая свое непосредственное ощущеніе Божества не менѣе фактическимъ познаниемъ, чѣмъ и воспріятія внѣшнихъ чувствъ, и будучи поэтому увѣрены, что ни одно научное открытіе не можетъ

¹⁾ Говоря это, мы не забываемъ, что нѣкоторые ученые и философы пытались опровергнуть и содержаніе религіозной вѣры, — пытались представить прямыя доказательства въ пользу атеизма. Но это все были *догматическіе* приверженцы какой-либо антирелигіозной метафизики, — чаще всего материалистической. И понятно, что подъ ихъ теоріями ни одинъ серьезный ученый подписаться не согласится. Теперь уже всѣ знаютъ, что *опровергнуть* нельзя ни одного (такъ называемаго „трансцендентнаго“ положенія, напримѣръ, — даже существованія боговъ греческой міеологіи.

²⁾ Ср. выше о критеріяхъ интуиціи.

поколебать религиознаго воззрѣнія. Такъ устраняется возможность столкновѣнія науки и религіи.

Но, какъ сказано, точка зрѣнія Найта открываетъ и возможность взаимодействія между наукой и религіей. Если, по его словамъ, богословъ и ученый рѣшаютъ одну и ту же проблему, только съ разныхъ концовъ, то понятно, что первый легко можетъ пользоваться выводами втораго, давая имъ лишь истолкованіе, обусловливаемое специфическимъ характеромъ его основной точки зрѣнія, и-- наоборотъ. Образцы такого пользованія со стороны богослова выводами положительной науки далъ самъ Найтъ въ своей книгѣ. Мы видѣли, какъ онъ утилизируетъ для цѣлей богословія эволюціонную теорію и затѣмъ ту монистическую тенденцію, которая въ настоящее время владѣетъ умами физиковъ, химиковъ и біологовъ. Можно смѣло сказать, что ни одинъ ученый не найдетъ въ книгѣ Найта отрипанія какого-либо научнаго факта и даже какой-либо изъ новѣйшихъ научныхъ теорій.—Послѣднее обстоятельство, т. е. утилизацію для богословскихъ цѣлей такихъ теорій, научная провѣрка которыхъ еще не закончена и можетъ еще оказаться совсѣмъ не въ ихъ пользу, мы, собственно говоря, не склонны одобрять: богословіе, сохраняя дружественныя отношенія къ наукѣ, не должно однако слишкомъ поспѣшно и довѣрчиво раскрывать свои гостепрѣимныя двери для этихъ теорій, часто оказывающхся не законными дѣтми науки, а лишь случайными порожденіями односторонней мысли ученыхъ; немного сдержанности и выжидательности всегда полезны,—чтобы впоследствии не быть скомпрометтированнымъ. Тѣмъ не менѣе по своей тенденціи отношеніе Найта къ положительной наукѣ заслуживаетъ полнаго одобренія. Если-бы всѣ богословы усвоили его себѣ, то престижъ богословія значительно поднялся-бы въ глазахъ представителей свѣтской науки. Жаль только, что авторъ не указалъ того, какъ ученые могли-бы съ выгодой для себя пользоваться данными богословской науки.

Таково общее и главное достоинство книги. Кромѣ этого въ заслугу автору надо поставить его легкій и живой языкъ, иногда дѣлающійся даже прямо художественнымъ. Намъ кажется, что если-бы перевести это изслѣдованіе на русскій языкъ, оно стало бы охотно читаться нашей духовной и свѣтской публикой.

Что касается частныхъ въ разсматриваемой книгѣ, то мы уже отмѣчали, какъ по нашему мнѣнію, удачно намѣчаетъ авторъ свой гносеологическій Standpunkt въ космоморфизмъ познающаго субъекта. Но здѣсь недостаткомъ его является тотъ чистый догматизмъ, съ какимъ онъ провозглашаетъ эту точку зрѣнія. Такъ-какъ она не принадлежитъ еще къ числу безспорныхъ, то слѣдовало-бы остановиться на ея обоснованіи и на критикѣ противоположныхъ взглядовъ. Впрочемъ, можетъ быть онъ сдѣлаеть это въ обѣщанной историко-критической части своего труда.

Затѣмъ, мы также говорили уже, какъ своевременно сдѣлана авторомъ попытка утилизировать гносеологическое значеніе художественнаго творчества. Но мы тогда-же сказали, что находимъ постановку этой мысли не чуждой односторонности. Ученіе о гносеологическомъ значеніи художественнаго творчества тѣсно связано съ вопросомъ о значеніи интуиціи. Намъ все это дѣло представляется въ такомъ видѣ. Если мы захотимъ убѣжденіе въ бытіи и свойствахъ Божества обосновать *научно*, т. е. представить эту истину, какъ *логически*—необходимый выводъ изъ нѣкоторыхъ безспорно дознанныхъ данныхъ, то намъ это не удастся. Но причина этой неудачи будетъ заключаться не въ свойствахъ самой проблемы,—подобно, на примѣръ, задачѣ о квадратурѣ круга,—а лишь въ *неустановленности посылокъ*, изъ которыхъ искомая истина вытекла-бы съ логической необходимостью; при этомъ самыя эти посылки, подъ условіемъ нѣкоторыхъ допущеній касательно содержанія изслѣдуемаго понятія, могутъ быть довольно легко *открыты*. Возникаеть, такимъ образомъ, вопросъ объ ихъ собственной достовѣрности, т. е. о посылкахъ посылокъ ¹⁾. Идя далѣе въ этомъ

¹⁾ На примѣръ, если мы возьмемъ христіанское понятіе о Богѣ, какъ личномъ Творцѣ и Промыслителѣ міра, то не трудно будетъ вывести, что посылками для утвержденія реальности этого понятія будутъ: существованіе міра, объективное значеніе категоріи причинности не только для феноменовъ, но и для вещей въ себѣ, объективное значеніе идеи цѣлесообразности, реальность т. н. нравственнаго міропорядка и т. д. Но любая изъ этихъ посылокъ, при вѣроятномъ состояніи нашихъ философскихъ знаній, является вещью весьма спорною, и остается полная возможность, что истина находится на сторонѣ противоположныхъ утверждений. Такимъ образомъ, въ проблемѣ богопознанія мы видимъ аналогію съ математической задачей на рѣшеніе одного уравненія со многими неизвѣстными: мы можемъ

направленіи, мы будемъ захватывать все большую и большую область научныхъ вопросовъ, пока не окажется, что лишь владѣя *всей суммой* возможныхъ для науки знаній, мы можемъ дать категорическое рѣшеніе нашей проблемы. А поскольку ни одна наука не рѣшила еще всѣхъ своихъ вопросовъ, постольку и проблема богопознанія должно, строго говоря, оставаться пока открытой.

Но, съ одной стороны, исторія наукъ убѣждаетъ насъ въ томъ, что ни одна наука не начинала развиваться только послѣ того, когда науки, предшествующія ей въ логическомъ порядкѣ своихъ предметовъ, установятъ всѣ необходимыя для нея предпосылки, а пользовалась въ качествѣ посылокъ и гипотетическими тезисами, внося только въ свое содержаніе поправки, по мѣрѣ того, какъ въ отношеніи этихъ посылокъ устанавливались болѣе опредѣленные взгляды; а этимъ она косвенно вліяла и на успѣхъ своихъ *rigores*, отмѣчая въ нихъ наиболѣе плодотворныя гипотезы и нерѣдко прямо указывая вопросы, разработка которыхъ могла содѣйствовать общему прогрессу знанія. Съ другой стороны, вопросы рациональнаго богословія представляютъ такой существенный интересъ для практической жизни человѣчества, что откладывать до отдаленнаго будущаго ихъ рѣшеніе положительно невозможно. Тертуллианъ говоритъ: „*Haec summa delicti—nolle agnoscere, Quem ignoscere non possis*“. Слѣдовательно, рациональная теологія должна какъ-нибудь рѣшать свои вопросы и при настоящемъ состояніи знаній. Какъ-же ей въ этомъ случаѣ быть?—Очевидно, что принимая для своихъ выводовъ за достовѣрную посылку то или иное гипотетическое положеніе специальныхъ наукъ, она будетъ *антиципировать* результаты будущихъ успѣховъ этихъ наукъ. Но чѣмъ-же надо руководиться въ этихъ антиципацияхъ и гдѣ гарантіи ихъ удачности? Вотъ здѣсь-то мы и подходимъ къ художественнымъ интуиціямъ.

Наука—едина. Въ концѣ концовъ, всѣ ея части состав-

опредѣлить *условія*, при которыхъ данное неизвѣстное будетъ имѣть желательное намъ значеніе. Условія эти будутъ состоять въ томъ, чтобы прочія неизвѣстныя имѣли такое, а не иное значеніе. Но усвоить этимъ остальнымъ неизвѣстнымъ исключительно такое, а не иное значеніе, мы не имѣемъ освоеній. Значить, вопросъ о точномъ рѣшеніи задачи долженъ оставаться открытымъ.

ляють одно стройное органическое цѣлое: одна опирается на другую, но, въ свою очередь, служить опорой третей, а эта послѣдняя вмѣстѣ съ остальными съ извѣстныхъ сторонъ поддерживаетъ первую и т. д. Можно безъ всякой натяжки сказать, что между науками существуетъ круговая порука. Поэтому, какъ тотъ, кому удалось схватить общую мелодію, исполняемую хоромъ, угадать ее по выполненнымъ уже отрывкамъ отдѣльныхъ партій, легче можетъ отгадать и невыполненные еще части пьесы: такъ и въ наукѣ наиболѣе удачныя и плодотворныя догадки насчетъ будущаго рѣшенія тѣхъ или иныхъ вопросовъ возможны только для человѣка, хорошо знакомаго съ достигнутыми уже успѣхами въ разныхъ спеціальныхъ наукахъ и при томъ умѣющаго объединить разрозненныя картины этихъ успѣховъ въ такой общей концепціи, которая-бы давала возможность ясно видѣть именно единство всѣхъ наукъ и ихъ взаимообусловленность, а отсюда уже и заключать, гдѣ современемъ надо будетъ перекинуть мосты отъ одной науки къ другой. Но способность къ такой общей концепціи предполагаетъ не только глубокое пониманіе духа и тенденцій отдѣльныхъ наукъ и ихъ значенія для подлежащей изученію дѣйствительности, но и громадную силу *фантазіи* или способности творчества. Ученый здѣсь долженъ соединиться въ одномъ лицѣ съ художникомъ. Таково идеальное условіе усиленной разработки высшихъ вопросовъ знанія.

Но, какъ извѣстно, дѣйствительность никогда вполнѣ не соответствуетъ идеалу, и это несоотвѣтствіе въ наукѣ и искусствѣ обнаруживается нисколько не меньше чѣмъ въ другихъ областяхъ: обыкновенно художники весьма не сильны въ наукѣ, а ученые обнаруживаютъ весьма мало художественныхъ дарованій. Исключенія съ той и другой стороны очень рѣдки. Теперь спросимъ себя, что можетъ произойти, когда рѣшеніемъ высшихъ міровыхъ вопросовъ займется художникъ, не получившій всесторонняго научнаго образованія, или ученый, не способный къ художественнымъ концепціямъ? При каждомъ изъ этихъ предположеній возможны по два случая. 1) Относительно художника можетъ имѣть мѣсто—или то, что онъ рѣшитъ эти вопросы подъ руководствомъ такого міровоззрѣнія, въ которомъ воспитался, и въ этомъ случаѣ только придастъ своему рѣшенію ту

эмоціональную окраску, которая сообщает обыкновенно общечеловѣческой интересъ художественному произведенію, какъ выраженію извѣстнаго субъективнаго настроенія; ¹⁾— или-же онъ явится послѣдователемъ и комментаторомъ какой-либо одной научной или философской теоріи, облакая ея выводы въ форму, легко находящую доступъ ко всѣмъ человѣческимъ сердцамъ ²⁾. Въ обоихъ случаяхъ цѣнность этого участія художниковъ въ разработкѣ философскихъ вопросовъ крайне относительная. 2) Съ *ученымъ* тоже можетъ случиться одна изъ двухъ вещей: или онъ, ясно понимая положеніе знанія, остановится на полномъ *скептицизмѣ* (*Ελοχί* древнихъ), или-же *догматически* рѣшить эти вопросы, примкнувъ къ какой-нибудь гносеологіи или метафизикѣ. Легко видѣть, какъ неудовлетворительно то и другое.

Понятно отсюда, какъ въ настоящее время слѣдуетъ разрабатывать богословско-философскіе вопросы. Если за ихъ рѣшеніе берется ученый или философъ,—онъ долженъ искать себѣ пособія у поэтовъ и художниковъ, долженъ, по возможности, приблизиться къ художественно-стройному міропониманію, подъ руководствомъ котораго и истолковывать имѣющіяся въ его рукахъ научныя данныя и восполнять недостающія. Но ему ни въ какомъ случаѣ не слѣдуетъ брать у художниковъ ихъ мнѣній въ готовомъ видѣ. Если, напротивъ, за такое рѣшеніе берется человѣкъ, поэтически настроенный, способный къ высокому полету фантазіи, то онъ обязательно долженъ пополнять свои мнѣнія справками съ выводами точныхъ наукъ и философіи и исправлять ихъ согласно съ духомъ науки и тенденціями здоровой критической философіи.

Теперь мы легко можемъ видѣть односторонность Найта. Онъ предлагаетъ поэтовъ въ прямые *руководители* философу. Конечно, это ошибочно. Принявъ это предложеніе,

¹⁾ Примѣрами могутъ служить—наивное народное творчество въ мѣахъ, космологическія и теологическія воззрѣнія Гомера и Гезіода, поэзія Данта и Мильтона. Сюда-же можно отнести и нашихъ поэтовъ—Пушкина и Лермонтова.

²⁾ Таковы, напримѣръ, были Шиллеръ и отчасти Викторъ Гюго въ отношеніи къ Канту. Изъ русскихъ поэтовъ здѣсь можно назвать Кольцова, на котораго, какъ извѣстно, имѣло нѣкоторое вліяніе Шеллингянство.

философъ по необходимости долженъ порвать съ традиціями научно-философской мысли, отказаться отъ намѣренія, насколько возможно, рационально обосновать свои богословско-философскія воззрѣнія и ввѣриться руководству чистой интуиціи, позиція которой, правда, недоступна никакой критикѣ, но за то почти не допускаетъ и никакой провѣрки ¹⁾).

Здѣсь мы подходимъ къ оцѣнкѣ взглядовъ Найта на интуицію. Мы уже сказали, что считаемъ его взгляды на интуицію не совсѣмъ привильными. Это не значитъ, что мы не признаемъ за интуиціей никакого значенія, и потому не должно думать, что мы здѣсь противорѣчимъ тѣмъ похваламъ, какіе высказали автору за его перемѣну метода въ рѣшеніи богословско-философскихъ вопросовъ, — за введеніе интуиціи вмѣсто рационалистической спекуляціи. Изъ сказаннаго нами о взаимномъ отношеніи научной и художественной мысли видно, какое значеніе мы усвоаемъ интуиціи. *Она должна начинаться тамъ, гдѣ кончатся опытные и рациональныя данныя.* При этомъ условіи ея позиція, все равно какъ и у Найта, окажется, по крайней мѣрѣ по своему времени, недоступной для опроверженія; ²⁾ но за то она не будетъ уже настолько оторванной отъ научной почвы: она будетъ естественнымъ *продолженіемъ* научно-философскій мысли, а не *замѣной* ея. Въ этомъ наша интуиція имѣетъ преимущества *пробѣрлемости*. Провѣрка эта можетъ быть двухъ родовъ: прямая и косвенная. Въ первомъ случаѣ, нужно смотрѣть, насколько хорошо соотвѣтствуетъ даннымъ точнаго знанія построенная при помощи интуиціи концепція. А во второмъ, — новыя научныя открытія могутъ показать нѣкоторыя ошибки въ интуитивно принятыхъ мнѣніяхъ. Интуиція Найта, какъ мы видѣли, *никогда* не можетъ оказаться въ противорѣчій съ наукой: — и въ этомъ ея недостатокъ, потому что это значитъ, что она всегда будетъ лежать внѣ всякаго соприкосновенія съ наукой и, стало-быть, всегда оставаться лишь произвольной поэтической грезой. Нами-же рекомендуемая интуиція

¹⁾ Мы не будемъ здѣсь разбирать предлагаемыя авторомъ *критеріи интуиціи*, потому что, какъ полагаемъ, читатели сами легко увидятъ, какъ, строго говоря, ненадежны эти критеріи.

²⁾ Значитъ, заслуга этого автора для богословія, отмѣченная нами выше, нисколько не умаляется.

составляютъ *передовой отрядъ науки*, работающій въ согласіи съ ея интересами и переносящій сферу своихъ операцій все далѣе и далѣе впередъ, по мѣрѣ того, какъ подвигается впередъ наука.

Не соглашаясь со взглядами автора на интуицію, мы естественно не одобряемъ и его отрицательнаго отношенія къ доказательствамъ бытія Божія. Здѣсь не мѣсто вдаваться въ защиту этихъ доказательствъ. Скажемъ только, что на нашъ взглядъ вся ихъ недостаточность состоитъ лишь въ недостоверности содержанія ихъ посылокъ. Значитъ, интуиція должна придти къ нимъ на помощь, а не отвергать ихъ.

Таковы наши принципиальныя несогласія съ авторомъ. Въ остальныхъ болѣе мелкихъ подробностяхъ содержанія мы тоже многого не одобряемъ. Напримѣръ, намъ кажется ошибкой отождествленіе понятія „Бога“ съ понятіемъ „Безконечнаго“, а также и ученіе о сверхъестественномъ происхожденіи совѣсти. Основанія такого своего взгляда мы имѣли уже случай высказать въ другомъ мѣстѣ ¹⁾ и потому здѣсь повторяться не станемъ. Не мало и еще можно было-бы указать подробностей, которыя нуждаются въ поправкахъ. Но намъ кажется, что для опредѣленія достоинства книги сказано уже достаточно. Въ общемъ, это очень хорошая и полезная книга.

II. *Тихом ировѣ.*

(*Окончаніе слѣдуетъ.*)

¹⁾ Въ статьяхъ—„Изложевіе и критическій разборъ основаній Спенсера релятивизма“ (Вѣра и разумъ, 1894, IX, 1) и „Литературный споръ П. А. Каленіона и проф. А. И. Введенскаго о вѣрѣ и знаніи“ (Чт. въ общ. люб. дух. проsv. 1894, VI).