

## протоиерей В. Г. Рождественский

### Из чтений по христианской апологетике протоиерей Василий Рождественский

1.

Задача христианской апологетики; различие между апологетикой и апологией христианства; место и значение апологетики в системе христианского богословия

Христианская апологетика имеет своей задачей научное разъяснение и защиту основных истин христианской веры и нравственности. И в науке веры, как и в науках человеческого знания, есть свои основные положения или такие истины, на которых, как на твердом основании (Лк. 1:4), утверждается всё христианское вероучение и нравоучение. Таковы в особенности две истины: истина бытия Бога, Творца и Промыслителя мира; и истина нашего искупления от греха и смерти через воплотившегося Единородного Сына Божия, Господа нашего Иисуса Христа. Знать эти основные истины, т.е. ясно и правильно понимать всё обнимаемое ими учение о Боге, о мире и человеке, и быть всегда готовым, по заповеди Апостола, к оправданию, защите их пред всяким, требующим у нас отчета в нашем уповании, составляет священную обязанность всякого искренно верующего христианина, а вместе первое, насущнейшее благо жизни. *Се есть живот вечный*, – так определяет важность указанных двух истин Сам Иисус Христос, – *да знают Тебе единого истинного Бога и Его же послал еси Иисуса Христа* (Ин.17:3). Заповедь же Апостола гласит: *будьте всегда готовы к ответу (ἑτιμα ἀεὶ πρὸς ἀπολογία) всякому вопрошающему вы словесе о вашем уповании, с кротостию и страхом* (1Пет.3:15).

Мы ограничиваем задачу апологетики научным разъяснением и защитой *основных* истин христианской веры и нравственности. Так именно понимается богословами задача её в настоящее время<sup>1</sup>, и в этом между прочим ограничении её задачи указывается одно из отличий *Апологетики*, как науки (ἀπολογητικὴ ἐπιστήμη), от *Апологии* христианства вообще, если только нужно вообще устанавливать и разъяснять различие между этими двумя названиями, – различие, касающееся более формы, чем существа дела. В так называемых апологиях христианства, как легко видеть из произведений этого рода, имеющихсся во множестве и в древней

и особенно в новой христианской литературе, и выбор предметов защиты, и приемы самой защиты и форма изложения представляют большое разнообразие, так как и то, и другое, и третье зависит, от разности в побуждениях, по которым писаны были в разное время те и другие апологии, от характера, более теоретического, философского, или более практического, тех антихристианских учений, против которых они направлялись, равно как от уровня образования, от наличности вообще религиозных потребностей тех читателей, для которых они ближайшим образом предназначались и пр. С чертами иного характера является, по крайней мере по существу своему, по идее своей, *должна* являться апологетика, как наука. Первая и существенная задача её, как науки, состоит в том, чтобы все разнообразные, высказывавшиеся в разное время нападки, возражения против истины и божественного достоинства христианства и религии вообще свести к их общим основаниям, принципам, философским и историческим, и затем, чтобы при самом разборе, критике этих возражений, иметь всегда в виду не столько те или другие отдельные ложные суждения о предметах веры, сколько те *общие* предвзятые, мнимо-научные данные, на которых основываются эти суждения, и из совокупности которых слагается обычно у очень многих в конце концов совершенно ложное понимание существа христианского вероучения и нравоучения. Раз будет изобличена, доказана ложь основных начал того или другого противохристианского учения (мировоззрения) и, наоборот, надлежащим образом установлены, разъяснены основные, руководящие идеи богооткровенного, христианского, опровержение частных в первом случае, как и защита во втором, явится уже делом нетрудным, на половину или даже более уже сделанным, нуждающимся разве лишь в некоторых дополнительных замечаниях. Само собою разумеется, что и апологетика, как наука, должна подчиняться в своем построении обычным требованиям от всякой строго научной системы, т.е. должна следовать определенному, сообразно с своею задачею, плану или порядку в распределении своих частей, строго-научному методу как в опровержении ложных религиозно-философских учений, так и в защите против них христианской истины; при чём и в том и в другом случае единство основного, руководящего христианского принципа, – именно вера в Бога и в Господа нашего Иисуса Христа, и притом *Распятого* (1Кор. 11:2). должна проникать собою весь строй, все частные положения апологетического труда, сообщая таким образом всему исследованию не отвлеченную только или идейную гармонию, стройность, но и живую, органическую цельность, – какова и есть по существу своему

христианская истина. Совершенно справедливо будет, след., сказать, что если всякая апологетика есть апология христианства, то не ко всякой апологии приложимо наименование апологетики, что последняя – апологетика – есть наука, не защищающая только христианскую истину, но и научающая через самую защиту этой истины, *что* именно нужно главным образом защищать в ней и *как* защищать сообразно с самою сущностью христианской веры. Справедливость требует, однако, заметить, что не только наша отечественная богословская литература, но и более богатая западная, католическая и протестантская, доселе не представили еще вполне образцовой системы христианской апологетики, не выработали еще определенного, и, со стороны плана и со стороны содержания, типа её. На все существующие в западной литературе, как и в нашей отечественной, произведения апологетического характера, и притом существующие не под именем только «Апологетики» и «Апологии Христианства», но также под именем «Основного Богословия», «Общего Богословия», «Естественного Богословия», «Философского Богословия» и др., справедливо можно смотреть, как на богатый лишь и во многих случаях весьма ценный по своей научной обработке материал для будущей образцовой системы апологетики. И такого рода система, желательная сколько в интересах специально-богословского, столько же или еще более-общего образования, в виду спорного положения многих религиозных вопросов в наше время, явятся тем скорее, чем скорее будет достигнуто между учеными богословами соглашение в вышеуказанном понимании задачи апологетики, как науки, занимающейся разъяснением и защитой основных истин христианской веры и жизни. Раз так будет понимаема задача апологетики, как науки, не трудно будет установить и её специальное содержание, т.е. указать состав тех предметов, которые должны подлежать научному её рассмотрению, а вместе с сим определить и её положение, и значение среди других богословских наук.

В общей системе богословских наук (Энциклопедии Богословия) апологетике, если определять её положение с точки зрения вышеуказанной задачи её, должно по праву принадлежать первое место. Она должна стоять во главе всего состава богословских наук, как такого рода наука в ряду их, которая, разъясняя самые основы (метафизические и психологические) *религии вообще* и в частности – основные истины *религии христианской*, утверждает таким образом право самого существования богословия, с его различными отраслями, как совершенно самостоятельной науки, отличной от других наук человеческого знания. Такое положение и значение апологетики доселе, однако, составляет

вопрос спорный между учеными богословами. По большей части, как показывает история богословских энциклопедий, ей отводилось, как отводится многими и доселе, место в группе наук так называемого *систематического богословия* (догматического и нравственного с их вспомогательными отраслями); при чём она или совершенно сливается с богословием догматическим, вводится в состав его в качестве первой, основоположительной части его, или же хотя и излагается отдельно, в виде особой дисциплины, под названием «Введение в христианское богословие», тем не менее задача её обуславливается главным образом, пропедевтическими нуждами той же догматики, подготовить именно приступающего к изучению этой последней через изложение некоторых необходимых предварительных понятий о религии или вере вообще, в частности о религии христианской, её источниках, о системе православного богословия и проч. Как на единственное, однако, основание, какое можно привести в оправдание такого положения и значения апологетики в ряду других богословских наук, можно указать лишь на то, что с методологической точки зрения, действительно, совершенно правильно и целесообразно частнейшему рассмотрению каждого из догматов веры в отдельности предпослать разъяснение самых основ веры, её происхождения, её значения в жизни человека, её исторических форм и проч. Но таково ли, спрашивается, положение этих начальных, основных вопросов христианского богословия в настоящее время, чтобы при ответе на них можно было ограничиться более или менее краткими, общими замечаниями и разъяснениями, как это предполагается в особенности в первом из вышеуказанных двух взглядов на положение и значение апологетики в общей системе богословия? Один уже вопрос о религии вообще, её происхождении и основаниях, если рассматривать его и решать с тою полнотой, с тою философскою и историческою основательностью, как этого требует широкая постановка и научная разработка его в новейшее время, не может не вызывать современного богослова на критический разбор очень многих других вопросов, стоящих в тесной связи с ним и представляющих для него также насущный богословский интерес и важность. Таков, например, вопрос о религиях языческих, история и вероучение которых всё более и более привлекают к себе внимание не богословов только, но и ученых разных других специальностей. Далее, целый ряд новых, не менее важных и сложных вопросов, затрагивающих в самом корне всё христианское вероучение, выдвинули на арену ученых споров с одной стороны современное естествознание, с другой – отрицательная критика христианства, плод

новейшего философского рационализма. Естествознание в особенности через свое учение об образовании мира и человека стремится подорвать всякую веру в истину библейского Моисеева сказания о происхождении того и другого; в основание своих воззрений на происхождение видимого мира, и в частности – человека оно кладет, как неподлежащую якобы никаким сомнениям, естественнонаучную аксиому – *материалистический монизм*, т.е. учение, что материя, с присущими ей силами, есть единственная творческая причина всего существующего; всё из неё рождается и развивается и в нее же всё возвращается. Никакой высшей, надмирной, творческой силы или разума (Бога), как учит об этом христианское вероучение, нет; и естествознание будто бы в такой силе или разуме нимало не нуждается для объяснения явлений мира, находя для объяснения их достаточные данные в силах и законах, действующих в материи. С не менее разрушительными по отношению к христианскому вероучению суждениями выступила с конца XVIII и начала XIX века философская критика христианства. Под влиянием критической философии Канта является целый ряд философских систем, из которых каждая стремится установить свое особое мировоззрение, мало или вовсе не согласное по своему характеру с мировоззрением христианским. Правда, многие из этих систем или философских школ, глубоко некогда увлекавшие образованные умы не только на Западе, но и у нас, в нашем отечестве (как это особенно нужно сказать о философии Гегеля, воспитавшей в своих недрах наиболее рьяных противников христианства), давно уже потеряли свое прежнее обаяние; было бы, однако, большою ошибкой со стороны богослова-апологета совершенно игнорировать их, так как влияние критической философии Канта и порожденных ею разнообразных философских направлений дает себя чувствовать и доселе в той неопределенности положения, в том шатании философской мысли, которое составляет одну из характеристических черт нашего времени. А это шатание философской мысли, бросающейся из одной крайности в другую, из идеализма в материализм, из этического теизма в агностицизм и тому подобное, в свою очередь неизбежно сказывается еще более печальными явлениями в практической жизни. Расшатанная мысль, не знающая ни границ, ни материальных и формальных условий подлинно научного знания, и в особенности не понимающая условий религиозного знания, твердых религиозно-нравственных убеждений, позволяет себе самые произвольные и несправедливые суждения о догматах веры и правилах жизни христианской. Отсюда же происходит и это, еще более прискорбное, явление в современной религиозной жизни: измышление на

место христианской религии, как устаревшей якобы, не отвечающей уже будто бы современному положению науки и жизни культурных народов, новых и новых религий, заменяющих веру в Бога христианского «то верую в человечество», то верую в его «разум», то верую «в могущество великого принципа – долга», то верую в «некую всемогущую, непознаваемую, таинственную силу» и т. д. «Мир, кажется, снова готов изменить славу нетленного Бога в образ, подобный тленному человеку» (Рим.1:23<sup>2</sup>). Вот некоторые из тех обстоятельств, которые около половины прошлого столетия совершенно справедливо побудили западных богословов, и при том не только католических, но и протестантских, – выделить из общей системы христианского вероучения некоторые наиболее важные, основные вопросы христианского богословия, чтобы в виду ложного понимания их или прямого отрицания со стороны представителей разных философских школ и направлений сделать их предметом особого, специального историко-критического исследования и защиты, при том защиты не на основании лишь авторитета божественного откровения и церкви, так хранительницы божественной истины, но и данных науки философской и исторической. И чем более с течением времени, с начавшимися работами в этом направлении специалистов-богословов, выяснилась пред их сознанием научно-богословская важность, необходимость, а вместе и трудность подобного рода апологетической работы, требующей при рассмотрении многих вопросов специальной научной подготовки, тем более и более становилось ясным особое исключительное положение Основного богословия или апологетики в ряду других богословских наук, её право на главенствующее положение среди них, как такой науки, которая, стоя на рубеже между наукою веры и науками человеческого знания, имеет одною из первых и существенных задач своих выяснить тесную связь между первою и последними, показать, что ни в существе религии, особенно религии христианской, ни в существе науки, в добытых её усилиями данных человеческого знания, правильно и беспристрастно рассматриваемых, нет ничего такого, что могло бы разделять их, тем более ставить во враждебное отношение друг к другу. Данное выше определение задачи христианской апологетики (или Основного богословия) можно поэтому формулировать таким образом: христианская апологетика имеет своею задачею научным образом установить и разъяснить основные начала религиозного мировоззрения вообще и христианского в частности, доказать на основании присущих человеку высших духовных сил и стремлений, особенно стремлений религиозно-нравственного характера, насущную, прирожденную потребность для человека религиозной веры

(веры в Бога), её разумность даже с естественнонаучной точки зрения, чтобы таким образом через *rationes humanae* (доказательства от человеческого разума) подготовить умам неверующим или заблуждающимся относительно истин веры путь к пониманию её сущности, её оснований и с той стороны, с которой она хотя и является непостижимой для нас, для нашего ограниченного разума, исполненной разнообразных для него тайн, тем не менее не может быть отрицаема им на этом лишь основании, так как и с этой стороны, со стороны именно божественной в строгом смысле этого слова, находит полное для себя оправдание в *rationes divinae*, т.е. в тех особых, чрезвычайных действиях божественного промысла, божественного домостроительства нашего спасения во Христе Иисусе, видимым проявлением которых и служит вся история ветхозаветной и новозаветной церкви Божией на земле. Вот почему из всех наименований, под какими в разное время, и в древнее и новое, появлялись сочинения, посвященные защите истин веры, мы предпочитаем название «Христианская апологетика», как наиболее других отвечающее и существу исследуемых в ней предметов и самому, характеру исследования их и употребляем это название, как синонимическое, наряду с названием «Основное богословие». В нашей отечественной богословской литературе для курса чтений, соответствующего «Основному Богословию» или «Христианской Апологетике» наиболее употребительным было издавна название «Введение в православное богословие» или «Введение в круг богословских наук»<sup>3</sup>. Но, как легко видеть из рассмотрения существующих опытов построения богословских курсов с подобным наименованием, в содержание их, сообразно с их задачей, только отчасти могло входить исследование тех общих, основных вопросов, разъяснение которых, напротив, составляет прямую, существенную задачу апологетики или Основного богословия.

## 2.

Исполнима ли для христианской апологетики её задача? Критический разбор ответов на этот вопрос Канта и позитивистов; их несостоятельность

Задачу христианской апологетики или Основного богословия составляет научное разъяснение и защита основных истин христианской веры и нравственности. Но исполнима ли, спрашивается, для апологетики такого рода задача? Приложимы ли в области религии научные приемы и методы для доказательства её истин? Доказуемы ли вообще истины веры, в особенности таинственные истины христианской веры, из начал разума, путем одного лишь философского умозрения, помимо авторитета божественного Откровения? Отвечать категорически, безусловно, на эти

вопросы – все равно в смысле ли отрицательном или утвердительном, – одинаково было бы несправедливо. И в последнем случае, – т.е. в случае безусловно-утвердительно-го ответа, не смотря на кажущийся благоприятный характер его для дела религии, религия именно более всего может почувствовать на себе вредные последствия такого решения, как это достаточно ясно показали услуги Гегелевой философии и основанной на её принципах критики христианства. В новейшей философии как принципиальные противники мнения о доказуемости истин веры путем научно-философского умозрения известны в особенности два мыслителя: *Кант*, основатель и глава *критической философии*, и *О. Конт*, основатель и глава так называемой *позитивной философии*. И тот, и другой имеют доселе на своей стороне многочисленных последователей.

По учению Канта, нашему познанию доступен *только* мир видимый, чувственный; и этот последний при том доступен нашему познанию лишь настолько, насколько дают нам представление о нём наши внешние чувства. Что же касается мира сверхчувственного, духовного, то Кант хотя и не отрицал его, признавал даже необходимость бытия его, тем не менее познание его считал совершенно недоступным для нашего разума<sup>4</sup>. Не только абсолютное Существо – Бог, но также и существо нашей души, мир духовный вообще, есть никогда недостижимый для нашего разума идеал познания, потому что в нашем распоряжении нет будто бы таких сил, с помощью которых мышление наше могло бы перекинуть мост от чувственного бытия к бытию сверхчувственному, чтобы познать содержание последнего, управляющие им силы. Но что же значит после этого, по Канту, *вера* в Бога? Вера в Бога и во все те высшие истины, которые в христианстве, как и в других религиях, являются тесно связанными с этою верою, составляет, по учению Канта, всецело дело нравственного чувства или – что то же – *непременный постулат* так называемого *практического разума*, т. е, требование присущего нам нравственного закона<sup>5</sup>. Требование это, правда, является в жизни человечества с характером *всеобщности* и *необходимости*, тем не менее оно составляет по существу своему не более, как *моральное* только требование, а *не знание*, *не логически-необходимый вывод разума* из данных опыта, наблюдения. Так в конце концов Кант пришел в своей «Критике чистого разума» к признанию одинаковой невозможности построения рациональной теологии, как и рациональной психологии и космологии.

В полном согласии с такого рода роковыми для христианского богословия, как науки, выводами критической философии находятся *О.*

Конт и многочисленные последователи его позитивной философии: Литтре, Джон Стюарт Милль, Льюис, Спенсер, Вунт и др. Так называемый агностицизм, т.е. невозможность познания для нас существа вещей и в особенности религиозный агностицизм – безусловное отрицание возможности *Богопознания* – основной догмат позитивной философии. Расходясь с Кантом, как и между собою, в некоторых частностях относительно понимания природы нашего познания, позитивисты согласны с ним в основной точке зрения на границы человеческого познания, – в том именно, что границы эти не простираются далее видимого мира, мира явлений, установления именно законов сходства и последовательности, управляющих их взаимоотношением. Так называемое «абсолютное» есть не что иное, как гипостазированное «непознаваемое».

Таково ли, однако, в действительности положение дела? Так ли, в самом деле, мы беспомощны в решении высших вопросов бытия, в особенности религиозных вопросов, как это выходит по теории познания Канта и позитивистов?

#### I.

Прежде чем войти в разъяснение несостоятельности гносеологической теории Канта, в особенности же теории позитивистов, считаем необходимым выяснить наперед христианскую точку зрения на затрагиваемый ими важный для христианской догматики вопрос.

Относительно возможности или невозможности рационального познания о Боге церкви христианской очень рано, еще в борьбе с гностическими лжеучениями 2-го века, пришлось встретиться с двумя диаметрально-противоположными воззрениями. По одному из них, Бог есть такое же *вполне познаваемое для нашею разума* Существо, как и все другие предметы, принадлежащие к области человеческого ведения. Так учили из гностиков 2-го века Валентин, Птоломей, Карпократ и др. По другому же, противоположному воззрению, защитниками которого из еретиков 2-го века были в особенности Кердон и Маркион, Бог есть Существо, *совершенно для нас непостижимое, непознаваемое*, – Существо, которое не имеет и не может иметь никакого непосредственного отношения к миру<sup>6</sup>. Такого же рода разногласие по вопросу о познании Божества существовало в IV-м веке между арианами. Тогда как сам Арий признавал Бога безусловно непостижимым, непознаваемым Существом, последователи его, напротив, утверждали *полную познаваемость Его*; некоторые из них (напр. Аэций) говорили даже, что мы знаем Бога лучше, чем самих себя<sup>7</sup>. Что же касается Церкви православной, то она искони одинаково была чужда крайностей того и

другого из названных воззрений, как еретических, сложившихся у гностиков под влиянием двух, господствовавших в дохристианском мире, религиозно-философских мировоззрений: *пантеистического*, смотревшего на мир, как на проявление или саморазвитие Божества, и *дуалистического*, разрывавшего бытие первого последнему, как два совершенно несовместимые начала. Исповедание же христианской церкви издревле было таково: непостижимый в своей внутренней жизни, в своем триипостасном существе, Бог *постижим, познаваем* для человеческого разума из рассмотрения Его творения, т.е. познаваем настолько и так, насколько и как Он благоволил открыть и открывает Себя непрестанно в делах творения и промысления о мире, в особенности же в деле искупления человека через ниспослание в мир Единородного Сына своего, Иисуса Христа. Такова была общая святоотеческая точка зрения, находящая для себя полное оправдание не в Священном только Писании, но и в правильном философском понимании отношений между Богом и миром<sup>8</sup>.

Казалось бы, что можно было бы возразить против такого рода понимания границ нашего богознания и с точки зрения Кантовской гносеологии, раз, в самом деле, и Кант, отрицая возможность познания существа вещей или, говоря его языком, «*вещи в себе*», не отрицает, однако, познания так называемого мира явлений, т.е. познания существа вещей настолько, насколько или как оно является нашим чувствам, нашему наблюдению. Но делая такого рода уступку относительно познания мира видимого, чувственного, Кант отнюдь не допускает её по отношению к миру духовному, сверхчувственному. И в этом отношении он доселе находит себе полное сочувствие среди сторонников позитивной философии. Не касаясь доколе существа этой философии, остановимся на рассмотрении принципов Кантовской собственно гносеологии, посмотрим, на чём, на каких данных утверждается Кант, настаивая с такою решительностью на отрицании возможности познания мира духовного, сверхчувственного?

Данные эти следующие: самое первое и главное из них составляет то основное положение Кантовской гносеологии, что будто бы всё содержание нашего познания почерпается из двух источников: *из чувственности* (чувственного восприятия или созерцания) и *из рассудка* (мышления), или даже, строго говоря – из одного собственно источника – чувственности так как всякое мышление, – говорит Кант, – прямо или косвенно, посредством известных признаков, сводится в конце концов к созерцаниям, значит – к чувственности; другим путем никакой предмет

нам не может быть дан<sup>9</sup>. Само собой разумеется, что при таком ограничении источников познания, о познании Бога, существа мира духовного вообще, не может быть речи, так как Бог и другие предметы из мира духовного не подлежат нашему чувственному восприятию, не могут быть даны нам внешним опытом. Но, спрашивается, верно ли устанавливаемое Кантом основное положение относительно источников познания? Положение это составляет, напротив, одно из первых заблуждений Канта, – заблуждений столь очевидных, что объяснить его происхождение у Канта можно только чисто практическими соображениями с его стороны, желанием именно во что бы то ни стало, раз навсегда, устранить из области нравственности и религии влияние диалектики, «заткнув самые источники её ошибок»<sup>10</sup>. Но взятая таким образом на себя Кантом задача, и сама по себе, по своему существу, представляла нечто анти-рациональное, так как разум, по самой природе своей, такая неистощимая по своей энергии сила, противостоять которой бессильны, какие бы то ни было искусственные преграды, и еще более анти-рациональными, и с психологической и с метафизической точки зрения, были те средства, к каким ему пришлось прибегнуть для её выполнения.

И, во-первых, только ли одной чувственности, как это утверждает Кант, принадлежит способность *аффицироваться*, т.е. приходиться в возбуждение, раздражение от действия на нее внешних предметов и через возбуждаемые таким образом ощущения порождать в нашей душе соответствующие существу аффектов представления о предметах? На ряду с этим, совершенно бесспорным положением, почему не можем мы допустить аналогичного действия на нашу душу и предметов мира духовного, сверхчувственного? Раз, в самом деле, мир духовный существует, – существует не в нашем лишь воображении или мысли, но как нечто *реальное, живое*, а прежде всего существует Тот, Кем собственно живет, движется и существует всё существующее, т.е. Бог (чего не отрицает и Кант), воздействие этого мира на наш дух, и в особенности воздействие живого, личного Божества, представляется не более таинственным или невероятным, чем действие на нашу чувственность предметов видимого мира и получаемое через это воздействие познание о них. Как известно, вопрос о том, каким образом через чувственное восприятие или ощущение происходит в нас познание предметов и явлений видимого мира, – происходит ли оно через некоторое таинственное соприкосновение или сочетание нашего духа (познающего субъекта) с действующими на него предметами и явлениями

(познаваемыми объектами), или же так, что внешние предметы, действуя на наши чувства, оставляют в них некоторый отпечаток, след, воспроизводимый потом нашей душой, – вопрос этот и доселе, остается открытым вопросом в психологии. Таким образом, первый же, так сказать – эмбриональный акт нашего познания, познание вне нас находящихся предметов через ощущение, чувственное восприятие, заключает уже в себе нечто неподдающееся объяснению, некоторое «чудо познания»<sup>11</sup>. И разве Кант своей критической философией пролил на это чудо хотя бы малейший луч света? Нисколько. Одно лишь обстоятельство в рассматриваемом явлении не подлжит ни малейшему сомнению, – то именно, что одни лишь физические и физиологические процессы, сами до себе, не могут образовать познания предмета; ощущение в смысле начального акта познания никогда не может быть сведено к одной лишь чувственности<sup>12</sup>. Напротив, уже на этой начальной ступени нашей познавательной деятельности ясно выступает на сцену *иной деятель* не физиологической, а *духовной природы*, – деятель, который и есть собственно виновник получаемых нами через ощущения познаний. Деятель этот – *наша душа*. через посредство этого-то деятеля мы находимся в близком общении и с миром духовным; и если общение это большинством из нас вовсе не сознается или не чувствуется вследствие духовной неразвитости, подавленности чувственностью, то в душах избранных, у людей высокой духовной жизни, оно достигает, как известно, такой степени близости, такой живости сознания, что люди такого рода готовы скорее усомниться в действительности видимого мира, чем в бытии мира духовного. Как, при каких условиях, происходит это воздействие на нашу душу мира духовного – объяснить это едва ли когда-либо будет в состоянии психологическая наука, так как дело касается в данном случае глубоких, таинственных сфер души. Обстоятельство это не мешало, однако, мыслителям всех времен и самых различных направлений, – от мистиков и поэтов до ученых психологов трезво-реалистического направления, глубоко верить в возможность таинственных воздействий Божества на душу человека; этому именно таинственному, божественному влиянию, усвоилось ими в особенности всё великое и необычное в жизни и деятельности тех или других людей, все превышающее меру обыкновенных сил<sup>13</sup>. Достоверность, впрочем, такого взаимообщения между Богом и человеком утверждается не на тех или других психологических данных, но на авторитете глав образом христианского учения, а также на множестве исторических примеров, засвидетельствованных людьми, заслуживающими беспрекословного

доверия по своим высоким нравственным качествам<sup>14</sup>.

Не те или другие, впрочем, психологические трудности, а основания иного, метафизического характера имели решающее значение для Канта, почему он ограничивал источники познания чувственным опытом. При всей силе философского гения Канта общее мировоззрение сложилось у него не без влияния на него предшествовавших мыслителей, в особенности английских. В ряду же последних почти все наиболее выдающиеся умы XVII и XVIII-го века были *деисты*, т.е. люди, отрицавшие с большею или меньшею решительностью возможность так называемого сверхъестественного откровения или что то же – непосредственного сообщения человеку Богом тех или других тайн своей премудрости и благости. Природа и разум – вот, говорили, два единственных источника богопознания, доступных человеку. Этого рода мировоззрение нашло себе тем большее сочувствие со стороны Канта, что оно вполне совпадало с его личным религиозно-нравственным настроением. И для Канта, как некогда для Платона, мир, чувственный, видимый (*mundus sensibilis*) и мир сверхчувственный, умопостигаемый (*mundus intelligibilis*) были два мира, совершенно не соизмеримые друг с другом, существенно отличные один от другого. Мир чувственный есть мир лишь призрачного, обманчивого бытия, мир, в котором вместе с злом и страданиями господствуют необходимые, непреложные законы материи; мир сверхчувственный есть, напротив, мир истинно-сущего, идеального, – мир, в котором господствует не необходимость, а разум и свобода, где осуществляются высшие, конечные цели человеческого духа: истина, добро и красота. Казалось бы, впрочем, что и такого рода понимание взаимоотношений между миром чувственным и сверхчувственным, между Богом и человеком, не дает еще права отрицать возможность богопознания, так как при этом отрицается лишь возможность богопознания путем сверхъестественного откровения, но остается открытым путь так называемого естественного богопознания, – познания именно из видимой природы, в особенности из наблюдения существа души человеческой с её высшими потребностями и стремлениями. Этому пути богопознания, по-видимому, и сам Кант придавал очень важное значение<sup>15</sup>. Но и на этом пути он указывает, однако, важную также и с его точки зрения неустранимую преграду: мы разумеем его знаменитое *учение о пространстве и времени* или о формах чувственной интуиции.

Пространство и время, под формою которых мы воспринимаем и мыслим бытие всех вещей и явлений мира, не суть, по учению Канта, произведения ни чувственного опыта (т. е. не воспринимаются нами, как

какие-либо свойства самих вещей и явлений), ни равным образом какие-либо общие понятия, составляемые нами на основании опытных же представлений, путем логического отвлечения и обобщения, но всецело заключаются в субъективных свойствах нашего духа, без которых эти предикаты нельзя приписать ни одной вещи, или – что то же – составляют чисто *субъективные формы* нашего чувственного познания. Первая из этих форм – *пространство* – есть форма восприятия внешних предметов; вторая – *время* – есть форма восприятия наших внутренних состояний<sup>16</sup>. Насколько это учение состоятельно в философском отношении, что в теории Канта есть верного, справедливого, и что ошибочного, ложного, – входить в разбор этих вопросов нам, в виду наших специально-богословских целей, нет надобности<sup>17</sup>. Для нас в этих вопросах важно выяснить лишь те следствия, какие неизбежно вытекают из Кантовской теории по отношению к вопросу о возможности или невозможности естественного, рационального познания о Боге и мире духовном вообще.

Сам Кант не только не видел в своей теории пространства и времени чего-либо разрушительного для христианского вероучения, но находил даже косвенное доказательство её справедливости в том обстоятельстве, что только при ней устраняются сами собой трудности при решении некоторых метафизических вопросов. «В естественном богословии, говорит он, – где мыслят предмет, который для нас не только не предмет созерцания, но который и сам для себя не может быть предметом чувственного созерцания, особенно стремятся к тому, чтобы от всего его созерцания удалить условия пространства и времени. Но по какому праву это можно делать, если время и пространство считают формами вещей в себе и притом такими, которые, как условия существования вещей a priori, должны остаться даже тогда, когда исчезнут все вещи»<sup>18</sup>. Едва ли, однако, Кант может подкупить кого-либо этим замечанием в пользу своей теории, потому что для истинного богословия, не смешивающего вечного, независимого по своему бытию существа Бога, Творца неба и земли, с миром сотворенных Им вещей, указываемых Кантом метафизических трудностей вовсе не существует; они существуют только для *философа-пантеиста*, отождествляющего жизнь Божества с жизнью мира. Мнимая услуга богословию, оказываемая якобы Кантовскою теорией, есть на самом деле предательская услуга. Дело в том, что к тем ограничениям сферы нашего познания, какие ставит ему самая чувственность наша, Кант через свое учение о пространстве и времени, как о *чисто субъективных формах* чувственной интуиции, присоединяет новое, делающее еще более относительным, условным всё наше человеческое познание. По смыслу

этого учения, подлинная, реальная природа вещей закрыта от нас, от нашего разума, двойною преградой: во-первых, нашею чувственностью, и во-вторых, особыми априорными формами всякого чувственного восприятия – формами пространства и времени, так что, следовательно, весь доступный нашему познанию окружающий нас мир есть всецело *наш внутренний, субъективный мир*; за пределы этого мира отнюдь не выводит нас и наше мышление с его категориями, так как и мышление наше имеет дело не с вещами, как они есть сами в себе, а с нашими же субъективными представлениями о них, с тем, что и как дает нам знать о них то же обусловленное формами пространства и времени чувственное восприятие. Держась строго Кантовской гносеологии, мы должны, следовательно, сказать, что как всё наше познание о мире вообще, так в частности и все наши представления и понятия о Боге и мире духовном, – понятия, составляемые нами на основании изучения окружающей нас внешней природы, и в особенности на основании свойств и стремлений нашего духа, суть только *наши субъективные представления и понятия*. Думать, что эти субъективные представления и понятия наши служат сколько-нибудь выражением действительной, подлинной природы вещей или качеств тех духовных предметов, которых они касаются, значит, по Канту, впасть в иллюзию<sup>19</sup> На сколько же, однако, Кант прав и в этом пункте в своей гносеологии?

Справедливая, верная мысль в Кантовской теории состоит лишь в том, что пространство и время как не составляют какой-либо особой, независимой от существа вещей, *субстанции*, так равно не существуют и в нашем духе, как какие-либо *готовые, врожденные формы представления*. Но Кант впадает в заблуждение, когда утверждает, что эмпирическая, объективная реальность их обуславливается *исключительно* субъективными свойствами нашего познающего духа, а отнюдь не природою также и самих вещей, на нас действующих. рассматриваемые со стороны психологической своей природы, формы пространства и времени представляют, напротив, один из наиболее ярких примеров двойственности влияний, под которыми совершается в нас как весь вообще процесс познания, так в частности образование и этих двух основных форм нашего представления и мышления о вещах. В субъекте или уме нашем пространство и время, подобно законам мышления, являются бесспорно, как некоторые присущие ему *идеальные* (априорные) формы познания, ясно проявляющиеся в нашей способности не просто лишь воспринимать впечатления от действия на нас вещей и явлений внешнего мира, но воспринимать их именно в известном порядке,

последовательности, приводить их в определенную, закономерную связь между собою, локализовать их. Всё это такого рода психические функции, которые никак нельзя сводить к одним лишь ощущениям; в них ясно выступает различающая и сравнивающая деятельность нашего ума. Не будь этого идеального (априорного) фактора, не привходя он с своею деятельностью в процесс познания, испытываемые, нами ощущения, *сами по себе*, никогда бы не могли произвести в нас никакого *цельного* представления о той или другой вещи или явлении; впечатления проходили бы пред нашим сознанием, как в калейдоскопе, в беспорядке, отрывочно, разрозненно. Можно ли, однако, сказать на этом основании, что пространство и время суть всецело *субъективные* формы деятельности нашего духа, что тут мы имеем дело *исключительно* с его автономными, априорными законами так что помимо его «эти предикаты нельзя приписать ни одной вещи»? Утверждать это не позволяет простой, общеизвестный факт, ясно устанавливаемый наукой; разумею факт – не скажем абсолютного, но хотя бы только относительного соответствия нашего познания о вещах (как это познание строится нами на основании мышления и наблюдений) с действительным положением или свойствами самих вещей. Объяснить это соответствие можно, очевидно, не иначе, как тем обстоятельством, что всё закономерное, всеобщее и необходимое во внешнем мире вещей и явлений отражается и в сознании нашем о них в виде таких же закономерных, всеобщих и необходимых принципов, одинаково присущих всем индивидуальным сознаниям<sup>20</sup>. В самом деле, если астроном, руководясь априорными, в его лишь уме и сознании лежащими формами пространства и времени, удачно предсказывает, через определенный промежуток времени солнечное затмение или какое-либо другое астрономическое явление, то не очевидно ли, что внешний мир вещей находится в каком-то соответствии с этими априорными формами<sup>21</sup>. Как или в силу чего происходит это соответствие между нашей мыслью и внешнею природой, – происходит ли оно в силу предустановленной самим Творцом гармонии (Лейбниц), или же вследствие естественного взаимодействия, взаимопроникновения духа и материи (мнение эмпиристов), или иным каким-либо образом, – объяснить это едва ли, без сомнения, удастся когда-либо нашему разуму. Но бессилие разума в данном случае нисколько не ослабляет указанного факта, что внутренний мир нашего духа и мир внешней природы не представляют собою двух, друг другу совершенно чуждых миров, что между ними существует, напротив, несомненная внутренняя связь, позволяющая нам до известной степени судить об окружающем нас мире

не потому только, как или чем он является нашей чувственности, но и что такое он есть сам в себе, по своему существу<sup>22</sup>. В виду этого факта, мы можем, следовательно, сказать, что наши представления о вещах, о пространственных и временных соотношениях их между собою до известной степени отвечают существу или адекватны самой природе их. На таком именно общечеловеческом убеждении искони и строились, определялись как отношения наши к окружающей нас внешней природе, так равно и все наши взаимные человеческие отношения: религиозные, социальные, политические и другие. А потому утверждать, что все эти отношения основываются отнюдь не на объективно-реальном существе самих вещей, а лишь на наших субъективных представлениях о них, не значит ли высказывать явный абсурд, против которого одинаково протестует и общее непосредственное самосознание каждого из нас, и непредубежденная философия<sup>23</sup>.

Как на основную, впрочем, ошибку Кантовской гносеологии, имевшую роковое влияние на последующее развитие германской философии, справедливо указывают на его односторонний, предвзятый взгляд на природу так называемых *синтетических суждений*<sup>24</sup>. Вся начертанная Кантом в трансцендентальной аналитике схема познания всецело покоится на том спорном положении, что будто бы всеобщность и необходимость синтетических суждений совершенно необъяснима из опыта и возможна *только* при существовании априорных форм созерцания и рассудка. Вместо того, чтобы попытаться выяснить, насколько возможно, психологическую природу этого рода суждений, рассмотреть со всем вниманием, действительно ли эмпирический элемент не играет никакой роли в образовании их или играет роль только необходимого материала, Кант категорически объявил их продуктами чистого рассудка, для которых никакого, понятного для мысли, оправдания указать будто бы невозможно. Раз для Канта такой взгляд на синтетические суждения составлял непреложную аксиому, ему действительно ничего более не оставалось после этого, как только заняться аналитикой самой рассудочной способности, чтобы, как говорит он, «проследить чистые понятия до их первых зародышей и зачатков в человеческом рассудке, в котором они лежат *уже готовыми*, пока, наконец, не разовьются под воздействием опыта и не предстанут во всей своей чистоте, освободившись от присущих им эмпирических условий посредством того же самого рассудка»<sup>25</sup>. Работа эта потребовала от Канта громадных усилий мысли, но что же получилось в результате её? Получилась смелая *теория познания*, содержащая немало очень ценных разъяснений

сущности последнего, его составных элементов, признать которую, однако, целиком правильно невозможно. То несомненно, что познание в смысле понятия о предмете, тем более в смысле научных основоположений, есть всецело дело рассудка, а не чувственного восприятия или наблюдения; можно даже сказать вместе с Кантом, что рассудок производит самую природу, как совокупность закономерно связанных явлений. Но, спрашивается, как производит? Производит не иначе, как при помощи чувственного восприятия или внешнего опыта. Чувственность и рассудок – два одинаково необходимых условия акта познания. «Без чувственности – по собственным словам Канта, – ни один предмет не дается; без рассудка ни один предмет не мыслится. Мысли без содержания – пусты: созерцания без понятий – слепы»<sup>26</sup>. В виду этого уже одного обстоятельства говорить о безусловно априорном характере основоположений чистого рассудка едва ли справедливо. Нельзя игнорировать при этом значения и эмпирического элемента; значение же этого последнего, можно думать, состоит не в том только, что чувственность доставляет рассудку необходимый материал, но и в том также, что данная в чувственном восприятии связь явлений в пространстве и времени *помогает* рассудку установить эту связь и в мышлении, в понятиях. Раз, в самом деле, по мысли самого Канта, *вещам в себе* должна быть присуща своя закономерность и *вне* познающего их рассудка<sup>27</sup> почему нельзя допустить, что эта *природная закономерность* вещей в себе отражается и в чувственном восприятии их, как явлений? Но чем в особенности сам же Кант в корне подрывает свою аргументацию в защиту априорности основоположений чистого рассудка, – это ясным признанием с своей стороны, что частные законы природы, так как они касаются эмпирически определенных явлений, не могут быть целиком выведены из одних категорий: для выведения их должен привходить опыт<sup>28</sup>. Так, скажем словами Паульсена, – Кантовская трансцендентальная дедукция чистых рассудочных понятий разрывает самую себя пополам! Если опыт может и должен содействовать распределению явлений во времени, то где граница? Если рассудок нуждается в опыте для образования биологических обобщений, химических формул, физических законов, то почему тоже самое не должно относиться и к законам причинности и субстанциальности? Потому ли, что они всеобщи и необходимы? Но ведь это именно и стоит под вопросом»<sup>29</sup>. К этому замечанию немецкий ученый далее прибавляет, что абсолютное обособление «эмпирических» и «априорных» элементов совершенно невыполнимо, что ни в строе космоса, ни во внутренней закономерности процесса природы нет ни

одного пункта, где не приходилось бы действовать сообща наблюдению и размышлению.

Таковы наиболее важные ошибки Кантовской теории познания. Ошибки эти, – повторим их вкратце, – состоят в следующем: во-первых, Кант совершенно произвольно ограничил источники нашего познания исключительно одной лишь чувственностью или нашей способностью воспринимать впечатления *только* от действующих на нас предметов видимого мира; через посредство своей богоподобной души человек может входить в общение и с миром духовным, получать из него воздействия духовные и таким образом достигать некоторого познания о действующих в нём силах и явлениях; во-вторых, через свое учение о пространстве и времени, как чисто субъективных формах чувственного восприятия, в особенности же о рассудке, как способности «самостоятельно создавать представления о вещах» в силу присущих ему априорных законов, он так *обособил, отдалил* наше познание от живой, непосредственной действительности, что не только познание существа вещей («вещи в себе») исключалось совершенно из сферы нашего познания, но открывался полный простор сомнению, отвечают ли вообще наши представления даже о мире явлений его действительному бытию.

Эти-то ошибки Кантовской теории познания помешали ему понять правильно и основной, центральный пункт религиозного знания – познание именно о Боге. Правда, справедливость требует сказать, Кант с большою серьезностью и вдумчивостью отнесся к затрагиваемому в данном случае важному и трудному предмету. Вера в Бога составляет, по его убеждению, существенную составную стихию нравственной природы человека; в ней подается залог осуществления высших, конечных целей нашего бытия. Что же, однако, такое эта вера по своему существу? С его точки зрения, она есть не более, как *наша субъективная вера*, утверждающаяся отнюдь не на какой-либо живой, реальной связи нашей с Богом, а лишь на требовании нравственного чувства, на стремлении нашего сердца к счастью, к блаженству. А потому как ни усиливается Кант в «Критике практического разума» доказать полную разумность этой веры, она во всяком случае есть не более, как идеал нашего сердца, – идеал, конечно, весьма важный и для нашего разума в смысле высшего, объединяющего всё разнообразие наших познаний, начала или идеи, но во всяком случае идеал такого рода, относительно которого разум наш сказать не может, существует ли соответствующий ему предмет в действительности или нет. Таким образом для человека верующего получается по истине трагическая двойственность религиозного сознания:

с одной стороны, разум практический, во имя насущных, жизненных интересов, требует от него твердой, непоколебимой веры в высшее, бесконечное Существо, правосудное и всемогущее; в то же время, с другой стороны, разум теоретический настойчиво твердить ему, что хотя признание бытия такого Существа и необходимо с моральной точки зрения, но существует ли Оно в действительности – доказать это невозможно, что стремясь доказать бытие Его, мы неизбежно запутываемся в противоречиях, принимаем за действительность лишь призраки своих мыслей, своего воображения. Правда, Кант сам же указал и. выход из этой тягостной двойственности религиозного сознания, признав именно за голосом практического разума *приматство*, т.е. главное, решающее значение в вопросах веры и нравственности. Признание это, само по себе, безусловно верно, но, к сожалению, допущенные Кантом в теории познания важные ошибки закрыли от его внимания ту живую, реальную сторону в существе практического разума, в которой собственно и скрывается ключ к правильной оценке его постулатов, его безусловного права на первенство пред разумом теоретическим, – первенство не в силу лишь превосходства моральных интересов над интересами теоретическими, как утверждал Кант<sup>30</sup>, а в силу превосходства *тех особенных оснований*, на которых утверждаются его суждения в области религии и нравственности. Постараемся выяснить эти основания.

Основания эти следующие: во-первых, Бог – не отвлеченная лишь идея нашего разума и вера в Него – отнюдь не постулат только нашего нравственного чувства, нашего сердца, как это утверждал Кант. Бог, как Сам Он определяет свое существо, есть *Сый* (Сущий – Исх.3:14), т.е. *самосуцая Жизнь* и источник жизни для всех живых существ, – жизни при том не физической только, но и духовной, свободно-разумной, так как и Сам Он есть также *Дух*, вечный, бесконечный, вездесущий (Ин.4:24); и вера в Него потому только искони существовала и существует в роде человеческом, что Сам Бог искони открывал и открывает Себя человечеству, как всемогущую, вседержительную Силу, которая неотразимо дает себя чувствовать человеку и в явлениях внешней природы и особенно в глубинах души его, – души хотя и падшей, поврежденной грехом, но и в падении сохранившей свое родство с Богом, являющейся действительно подобием Бога на земле. Не будь этого постоянного самооткровения Бога в мире и в душе человеческой, никогда не возникло бы у людей и мысли о Нём, не было бы и веры в Него, как не было бы и тех высших, идеальных стремлений нашей души к вечному, бесконечному,

совершеннейшему, которые совершенно не мирятся, как это ясно для всякого, ни с нашим временным, ограниченным бытием, ни с нашею вообще чувственностью. Другими словами, не человек сам, собственным разумом, под влиянием ли окружающей природы, или нравственного чувства, выработал в себе веру в Бога; напротив, об этой вере более, чем о чем-либо другом, необходимо сказать, что она есть *дар Божий* (Еф.2:8). «Бог не познается без Бога» – говорит Св. Иринея Лионский. Всё, что мы знаем о Боге, мы знаем только на основании Его откровения о себе, знаем Его, следовательно, лишь насколько, насколько Он, непостижимый в своем существе, благоволил открыть Себя через творение мира и промышленности о Нём, в особенности же через домостроительство нашего спасения во Иисусе Христе. В лице Иисуса Христа, в Его учении и деятельности на земле, человечеству дано последнее, высшее, окончательное откровение Божие о Себе. Вот основания, из которых как возникла, так и стоит, держится доселе в человечестве вера в Бога, равно как и всё наше познание о Нём. Очень может быть, что основания эти не укрылись бы от пронизательного взора Канта, если бы он посмотрел по крайней мере на нравственное сознание или чувство человека в его живых, непосредственных проявлениях, а не с той отвлеченно-философской, формальной точки зрения, на которой он стоит и в Критике практического разума точно также, как и в Критике чистого разума.

Что такое, в самом деле, нравственное чувство или «тот моральный закон в нас», который также, как и звездное небо над нами, по справедливому замечанию Канта, наполняет душу нашу всегда новым удивлением и благоговением, поднимающимся тем выше, чем чаще и настойчивее занимается им паше размышление? Не есть ли это, подобно религиозной идее, один из тех лучей божественного света, который *просвещает всякого человека, приходящего в мир* (Ин.1:9)? Кант, как стоявший в своих философских воззрениях строго на почве трансцендентального идеализма, а потому понимавший Бога, как совершенно трансцендентное существо, не имеющее никаких связей с миром и человеком, был, конечно, очень далек от такого взгляда на существо нравственного чувства или морального закона в нас. Между тем только при таком понимании существа нравственного чувства может быть речь не только о его безусловной обязательности для нас (у Канта обязательность эта выставляется в качестве совершенно отвлеченного, ни на чём не основанного, формального принципа чистого разума), но и, что главнее всего, – о *действительном бытии* в мире высшего, нравственного порядка вещей, об осуществлении этого порядка в истории человечества<sup>31</sup>

Внешняя материальная природа не знает различия между добром и злом. Сознание нравственного закона присуще только человеку и это сознание по всей справедливости можно назвать *божественною* печатью, резко отличающую человека в ряду других живых существ. Поэтому и Кант был совершенно прав, строя на этом факте свое, так называемое *нравственное доказательство бытия Божие*. Ошибка его при этом состояла лишь в том, что он признавал за этим доказательством только лишь субъективное или моральное значение и никакой гносеологической ценности. Иного, большого значения он, впрочем, как отделявший Божество от мира непроницаемую стеною, и признавать за ним не мог. Но кто не разделяет такого мировоззрения, кто, напротив, признает *имманентное* сопричастие Бога миру, – а таково именно единственно правильное с христианской точки зрения понимание отношения Бога к миру, как его Творца и Промыслителя, – для того такого рода замечательное явление, как *совесть*, присутствие в душе человека нравственного закона, не может не служить ясным доказательством того, что в человеке живут и действуют не одни лишь физические или природные силы, но живет и действует также и некоторая высшая, сверхъестественная сила, которая своим присутствием в нём не предполагает только, но дает, *ясно, опытно* познать действительное существование иного, высшего порядка вещей, где господствует не эгоизм и необходимость, как во внешней природе, а любовь и свобода. Совершенно справедливо называют совесть голосом Божиим в человеке: названием этим верно отмечается её особенное происхождение, необъяснимое из условий естественной, природной жизни.

Признавать ли, впрочем, или не признавать справедливым такого рода объяснение природы нравственного чувства или совести, во всяком случае утверждать, что постулаты практического разума имеют только лишь моральное значение и совершенно никакой гносеологической ценности, значит намеренно или ненамеренно закрывать глаза на некоторые, выдающиеся, характеристические черты, резко отличающие их от простых иллюзий нашего воображения или временных, случайных желаний, порождаемых тою или другою нуждою или просто прихотями избалованной воли. Уже факт *всеобщности* и *необходимости* их, так ярко сказывающийся во всеобщности религии, равно как в категорическом, повелительном характере велений совести, сам по себе, служит достаточным ручательством того, что тут мы имеем дело с такого рода явлениями, основы которых лежат в самом существе человеческой природы, а не представляют собою чего-либо случайного, временного; и

это уже одно обстоятельство дает нам право признавать за ними в гносеологическом отношении такое же значение, как и за теми или другими аксиомами нашего ума. Совершенно справедливо, что от желательности чего-либо нельзя заключить к действительному бытию того, чего мы желаем; но раз что-либо «непреодолимо требуется» человеческим существом и требуется не в тот или другой определенный момент и у отдельных лиц, но всеми и всегда, такого рода требование может служить речательством объективной истинности того, что требуется. Иначе наша природа представляла бы из себя что-то противоестественное, исключительное во всём мире<sup>32</sup>.

И почему, можно спросить также, доводам рассудка, мышления, мы должны отдавать преимущество в области познания пред свидетельством живого, непосредственного религиозно-нравственного чувства? Указывают на то, что разум обладает способностью самокритики, контроля, тогда как чувство есть только пассивное психическое состояние; оно не может непосредственно возвыситься само над собою, контролировать само себя. Возражение – совершенно справедливое, но отнюдь не решающее еще дело безусловно в пользу разума. Дело в том, что различие в гносеологическом отношении между нравственным чувством и рассудком, преимущество последнего пред первым, касается отнюдь не первичной или начальной стадии познания нами того или другого предмета, – именно *самого восприятия* его путем внешних чувств, или путем внутреннего чувства, внутреннего опыта, но касается процессов познания вторичных, составляющих вторую стадию в развитии познания, когда именно мы обращаемся к *мышлению* т.е. когда полученные нами в качестве материала двумя вышеуказанными путями данные подвергаем работе рассудка, его критике. В своих же первоосновах и рассудок и чувство нравственное одинаково опираются на некоторые внутренне-присущие им (априорные) критерии: рассудок – на законы мышления, категории; нравственное чувство – на некоторое непосредственное, интуитивное чувство истины. В этом последнем случае наблюдается явление, аналогичное с чувством прекрасного: как в чувстве прекрасного человек в момент эстетического наслаждения как бы сливается с природою созерцаемого предмета, так точно и в области нравственного чувства человек на высшей ступени своего религиозно-нравственного развития не просто только желает и верить в реальную действительность предмета своих желаний, своих стремлений (в бытие Бога, в загробную жизнь, в мир духовный вообще), но через свою *деятельную веру* входит в столь живое, непосредственное общение с ним, что из невидимого

предмет веры делается как бы видимым, осязаемым для души, для внутреннего опыта<sup>33</sup>. Вот почему для человека благочестивого, искренно верующего, какие-либо теоретические, философские доказательства названных истин излишни так же, как излишне доказывать кому-либо в яркий солнечный день существование солнца на небе. В глубине души своей он носит удостоверения в них, более сильные и убедительные, чем какие может дать философия, наука.

Таковы те особенные основания, на которых утверждаются постулаты практического разума, их не моральная только, но и *гносеологическая ценность*. Кант, справедливость требует сказать, верно угадал, где собственно лежит центр тяжести высших религиозно-нравственных вопросов: лежит он не в познавательных, а в деятельных или практических силах души, не в разуме, а в нравственном чувстве (совести) и в особенности *в воле*. «Вера в Бога, скажем словами В. С. Соловьева, будучи тайным взаимодействием между самим Божеством и человеческою душою, требует прямого участия человеческой воли». Помимо своей воли человеку нельзя верить в Бога. Если мы не хотим верить, то мы и не будем верить. Бог не хочет быть внешним фактом, который невольно навязывается нам: Бог есть внутренняя истина, которая нравственно обязывает нас добровольно признать ее. Верить в Бога есть нравственная обязанность. Человек может не исполнять своей нравственной обязанности, но тогда он неизбежно теряет свое нравственное достоинство<sup>34</sup>. Роковая ошибка Канта, неизбежная, впрочем, для него в силу разъясненных нами выше предвзятых, односторонних начал его мировоззрения, заключалась в том собственно, что он смотрел на нравственное Чувство или моральный закон в нас совершенно отрешенно от чувства религиозного, не придавал последнему никакого значения, так как отрицал совершенно возможность какого-либо взаимодействия между Богом и человеческою душою; вследствие же этого и моральный закон получил у него характер холодного, отвлеченно-формального закона, нравственное же чувство, с его высокими, идеальными желаниями, стремлениями, потеряло под собою почву, лишилось всякой гарантии того, что этого рода желания и стремления – не мечта, не субъективные лишь призраки нашей фантазии, а составляют *живое, наглядное свидетельство* действительного существования иного высшего мира и бытия в этом мире того высшего, бесконечного Существа, к которому неотразимо, как растение к солнцу, тяготеет наша душа т.е. Бога. Не несправедливо, поэтому, уверенность Канта в авторитете постулатов практического разума называют основным заблуждением его нравственной философии<sup>35</sup>;

действительно, в том виде, как он развивал их, они имеют очень малое значение.

## II.

В полном согласии с Кантом по вопросу о Богопознании стоят различные представители так называемой *позитивной* философии с Кантом, основателем её, во главе. Расходясь с ним, как и между собою (а равно и со своим главою – Кантом) в частности относительно существа нашего познания, позитивисты согласны с ним в основной точке зрения, – в том именно, что границы человеческого познания не простираются далее видимого, чувственного мира; основанием же для такого ограничения сферы нашего познания и у позитивистов, как у Канта, служит одинаковый с ним взгляд на источники познания: единственно достоверным источником знания признается также только внешний опыт. Этим общим положением и ограничивается, впрочем, согласие позитивистов с германским философом. В дальнейшем понимании существа человеческого познания между ними оказывается большое различие. Тогда как у Канта в процессе познания дается большое значение различным субъективным элементам (формам пространства и времени, категориям рассудка, идеям разума), у позитивистов, напротив, отрицается совершенно всякое значение такого рода элементов, в особенности отрицается значение закона причинности. Последнее обстоятельство составляет наиболее характеристическую черту позитивизма. Положительная наука, по мнению позитивистов, должна отвечать только на вопрос *как*, т.е. как, при каких условиях, происходят те или другие явления, а отнюдь не на вопрос *почему*, т.е. вследствие каких причин или сил возникают они. Внутренняя связь или существо вещей для нас непостижимы. Таким образом, конечная задача научного исследования сводится у позитивистов не к объяснению, а лишь к классификации явлений внешней природы, к изучению их со стороны сходства и последовательности или преемственности.

Такова гносеологическая теория позитивной философии, резко выделяющая ее из ряда других направлений новейшей философской мысли. Чего-нибудь нового теория эта отнюдь не представляет собою; она возобновляет лишь принципы эмпиризма в том их виде (что касается по крайней мере основных положений), в каком они высказаны были в первый раз в философии Юма<sup>36</sup>. И Юм, как известно, отрицая возможность познания причинной связи между явлениями, говорил также, что внешний опыт (единственный и по Юму также источник познания) свидетельствует только о внешней связи между явлениями, т.е. о простой

последовательности их друг за другом, и что только привычка видеть, как одно из них постоянно следует за другим заставляет нас верить тому, что их связь неизменна, и думать, что мы понимаем их внутреннее соотношение. И у Юма, таким образом, в результате выходило тоже, что утверждают и позитивисты, – именно, что далее изучения сходства и последовательности явлений наше познание о видимом мире не простирается<sup>37</sup>. Само собой разумеется, что при таком определении границ и существа человеческого познания еще менее, чем у Канта, может быть речь у позитивистов о возможности богопознания, как и о какой-либо метафизике вообще. Эти области позитивизмом совершенно игнорируются, как занимающиеся будто бы одними лишь фикциями, продуктами одного воображения.

Прав ли, однако, позитивизм, поступая таким образом? В своей погоне за положительностью знания не суживает ли он до крайности и совершенно произвольно границы нашего познания?

Что внешний опыт имеет весьма важное значение в процессе познания, – это не станет отрицать самый крайний рационалист. И важное значение его состоит не в том только, что путем его доставляется нашему разуму неисчерпаемый материал для познания, но и в том, что он дисциплинирует нашу мысль, приучает ее держаться строго почвы действительного, фактически данного, не смешивая его с призраками лишь воображаемого. Но как бы ни был обширен и дорог доставляемый им материал, он есть именно только *материал*, нуждающийся в обработке, со стороны разума и только лишь после этой обработки получающий известную ценность. И вот тут-то, при этой-то обработке, ясно обнаруживаются слабые стороны эмпиризма, бессилие его в особенности установить прочные основы знания, науки. Относительно математики бессилие это очень хорошо видел уже Юм; он уже должен был признать, что математические истины выводятся из понятий *исключительно* деятельностью мысли, без пособия опыта<sup>38</sup>. Также смотрел на существо математического знания и Кант; таков же всегда был взгляд на него и всех известнейших математиков. Что же, напротив, видим мы у позитивистов? Сам Кант признавал еще за абстрактной математикой априорный характер, но последователи его, и между ними даже такой выдающийся, по-видимому, мыслитель, как Стюарт Милль, нашли это излишним и признали опыт единственным источником и математического знания. Но понимать таким образом основания математики, которую сами позитивисты совершенно справедливо ставят во главе наук, не значит ли низводить её положения на степень лишь *вероятных* истин, с которыми

можно соглашаться и не соглашаться? В самом деле, как бы ни были многочисленны частные случаи, подтверждающие известное математическое положение, сами по себе они никогда не могут служить ручательством того, что исключения из него невозможны, что на него мы должны смотреть, как на всеобщий, неизменный закон. Одно лишь наблюдение, один внешний опыт не дают нам ни малейшего права на такого рода заключение. А в таком случае может ли даже математика, не говоря уже о науках естественно-исторических, опирающихся во множестве случаев на её же положения, считать себя точною наукою, представительницею подлинного научного знания? И что вообще приходится сказать об идеале науки, стремящейся к такому именно знанию? С точки зрения позитивистов нужно, очевидно, сказать, что такое знание невозможно, что нам доступно всюду только знание относительное, вероятное. Не удивительно после этого, если представители именно точных наук, в особенности математики, отзываются весьма неодобрительно о позитивизме и позитивистах: позитивисты, – говорят они, – более, чем кто-либо, искажают науку, обнаруживают крайнее к ней неуважение, отвергая по произволу многие из научных результатов и выдавая за выводы строго опытного знания многие совершенно произвольные фантазии<sup>39</sup>. Можно находить, конечно, такого рода отзыв несколько суровым, если даже иметь в виду при этом только лишь Конта и Стюарта Милля (о них собственно идет речь у проф. Цингера), но он совершенно справедлив в том отношении, что последовательно проведенный гносеологический принцип позитивизма – строгий *эмпиризм*, действительно, подрывает самые основы науки, делает невозможным точное знание не только в смысле всеобщих положений или аксиом, но и в смысле вообще всякого рода положений, выходящих за пределы голый фактичности или непосредственного наблюдения. *Скептицизм* относительно познания даже видимой, чувственной природы вот куда ведет в конце концов последовательный, верный своим принципам, позитивизм. У позитивизма имеются, впрочем, два пути для выхода из такого критического положения, – пути, указанные еще Юмом для ограждения от полного скептицизма по крайней мере выводов естествознания: он может именно указывать на духовную конституцию человеческой мысли, – на некоторый принудительный инстинкт её, по которому мы необходимо делаем заключение от прошедшего к будущему (т. е. от виденной, наблюдавшейся нами связи явлений – к тому, что связь эта и в будущем останется неизменною), хотя логически не имеем права на такое заключение, или же просто ссылаться на *неизменность законов*

*природы*, на строгую закономерность её явлений. Последнего рода ссылка составляет в особенности излюбленный прием не у позитивистов только, но у всех вообще эмпириков. Нет нужды, что, делая такого рода ссылку, они, как и при ссылке на духовную конституцию человеческой мысли, переступают границы эмпиризма; допущением подобного рода погрешностей они ни мало не стесняются, как не стеснялся ими и сам Конт, предостерегавший, как говорит Стюарт Милль, – мыслителей против слишком строгой проверки точной истинности научных законов и клеймивший «суровым осуждением» тех, кто на основании «слишком мелочного расследования» отвергал обобщения уже сделанные, не будучи в состоянии заменить их другими<sup>40</sup>. Практические, а не теоретические интересы знания стоят вообще на первом плане у позитивистов.

Для нас, впрочем, в виду главной цели нашей, – цели не философской, а богословской, – более важно выяснить собственно отношение позитивизма к *религии*, к религиозным вопросам. Что же характеристического представляет отношение позитивистов к этим вопросам?

Подобно Юму, сам Конт и по крайней мере ближайшие его ученики отнюдь не отрицали бытия Божие. Конт, как говорит Стюарт Милль, отвергал даже с некоторою едкостью догматический атеизм; он говорил, что гипотеза преднамеренности в творении гораздо вероятнее, чем гипотеза слепого механизма. Но догадка, обоснованная на аналогии, не казалась ему достаточною опорой, на которой бы могла покоиться теория в период зрелости человеческого разума. Он считал недоступным для нас всякое реальное знание относительно начала мира, а исследование об этом – превосходящим все пределы наших умственных способностей<sup>41</sup>. С своей стороны Милль также замечает, что «положительный прием мышления не является необходимым отрицанием всего сверхъестественного»; он считает лишь неразрешимым для разума вопрос о происхождении вещей. Законы природы не могут дать ответа касательно своего собственного происхождения, так что философ-позитивист совершенно свободен составить свое мнение об этом предмете; это отнюдь не такой пункт, относительно которого все философы-позитивисты непременно должны быть согласны. Положительная философия утверждает лишь, что внутри существующего строя вселенной, или лучше сказать, «той её части, которая известна нам, непосредственно определяющая причина каждого явления -всегда естественна, а не сверхъестественна»<sup>42</sup>. Из этих слов Стюарта Милля, как и из вышеприведенных слов Конта, с достаточною ясностью обрисовывается отношение позитивизма к религии, к высшим

религиозным вопросам. Составляет ли мир творение высочайшего разумного Существа, или нет, равно как существует ли вообще мир духовный, или не существует, – на эти вопросы позитивизм не говорит решительного ни «да», ни «нет», оставляет их открытыми вопросами. И с своей эмпирической точки зрения он, конечно, совершенно прав: один лишь внешний опыт не может вести нас далее познания видимого чувственного мира. Но, спрашивается, граница опытного знания есть ли граница человеческого познания вообще? И может ли пытливый разум человеческий удовлетвориться тем ограниченным познанием сходства и последовательности явлений, какое уделяет ему позитивизм? Без сомнения, нет. Такова уже богоподобная природа разума, что одна лишь видимость или внешняя сторона явлений мира никогда удовлетворить его не может; прирожденная ему любознательность, стремление к истине неудержимо влекут его за пределы этой видимости, к разгадке существа тех причин, в силу которых происходят те или другие явления, и тех законов, которые управляют их развитием, и только такого рода знание доставляет некоторое удовлетворение его жажде истины.

Та же жажда знания, то же стремление разрешить по возможности окружающую нас тайну бытия заставляет наш разум переступать не только границы внешнего опыта, но и границы чувственного мира вообще, устремляя его в открывающийся в нашей душе мир сверхчувственный, духовный, умопостигаемый, чтобы там найти сколько-нибудь удовлетворительный ответ на некоторые жгучие также вопросы, имеющие глубокий, не теоретический только, но и практический, жизненный интерес, – каковы именно вопросы о бытии Бога, о бессмертии души, о конечных целях мироздания и проч. Метафизика, метафизическое умозрение, не есть, таким образом, что-либо совершенно произвольное в деятельности нашего ума, порождаемое лишь разгоряченною, ненормально действующею мыслью, не отличающею воображаемого от действительного; напротив, она составляет выражение насущнейшей потребности человеческой души; с нею и с правильным ответом на занимающие ее вопросы связаны самые дорогие интересы и человеческой мысли, и человеческой жизни.

Как же смотрит, между тем, позитивизм на эту, столь необходимую и вполне законную, деятельность нашего ума? Он смотрит на нее, как на деятельность совершенно бесцельную и бесполезную, даже нравственно-преступную. Ум человеческий, – по мнению Конта, – «это самый буйный (le plus perturbateur) из духовных элементов нашей природы», необходимо требующий обуздания, направления на путь действительных интересов

человечества.<sup>43</sup> Интересами же такого рода позитивизм считает исключительно пользу или благо человека, – и при том лишь материальное, земное благо. Такова высшая, конечная цель науки, знания, по понятию позитивистов! И под наукою позитивизм разумеет только науки *естественные*, занимающиеся изучением явлений внешнего мира; в ряду их отводится место и основанной Контом новой науке – *Социологии*, науки о человеческом обществе, так как и она исследует явления общественной жизни в их внешних отношениях сосуществования и последовательности, почему у Конта она называется также «социальной физикою». Ни логики, ни психологии, как науки, Конт по крайней мере не признавал; вместо последней он предлагал («стыдно сказать», – замечает Ст. Милье) *френологию*. Предложение такого способа изучения ума человеческого, как и других явлений душевной жизни, не нашло, впрочем, себе сочувствия даже среди его последователей; психологии дано было место в ряду наук положительной философии, но разработка её со стороны психологов-позитивистов постоянно велась в более или менее материалистическом духе, так что она являлась у них скорее ветвью физиологии, чем самостоятельной, специальной наукою о духе человеческом.

В оправдание своего безусловно отрицательного отношения к метафизике и в особенности к теологии позитивисты ссылаются на *неразрешимость* для ума человеческого тех вопросов, которыми занимается та и другая наука. Окружающий нас мир, говорят они, это – безбрежный океан, волны которого бьют о наши берега, но мы не имеем ни лодки, ни паруса, чтобы пуститься в него. Но на эти рассуждения справедливо можно возразить прежде всего, что неразрешимость для нашего разума высших, конечных вопросов бытия (допустим справедливость этого) отнюдь не дает нам права совершенно отрицать или игнорировать их, как какие-либо пустые, праздные вопросы, никакого значения для нас не имеющие. Вопросы эти, напротив, коренные жизненные вопросы, от такого или иного решения которых зависит взгляд наш на жизнь, её смысл и ценность. И затем, что касается самой неразрешимости их, то и в этом отношении не нужно преувеличивать положение дела: неразрешимость их нужно понимать в том же смысле, в каком не разрешимыми считаются многие также вопросы, касающиеся явлений видимого, чувственного мира. Какой физик или астроном возьмется объяснить нам, что такое по своему существу световой эфир, или сила тяготения? Или что такое материя вообще с присущими ей свойствами и силами? Неразрешимость этих важных естественно-научных

вопросов не мешала, однако, ученым естествоведам заниматься изучением явлений природы и при помощи наблюдений и эксперимента достигать такой глубины и точности познания многих из них, что они не несправедливо могут похвалиться знанием самого существа их, – знанием, разумеется, в той мере, в какой это существо открывается их наблюдению и опыту. То же самое нужно сказать и относительно познания предметов из мира духовного. То неоспоримо, что ни существа души человеческой, ни тем более существа Божие ум человеческий постигнуть не может; но это отнюдь не значит, что они безусловно и всецело не доступны нашему познанию. Не говоря уже о душе человеческой, жизнь которой со всеми её потребностями и стремлениями нам ближе известна, чем жизнь внешней природы, – известна, из переживаемых нами непосредственно душевных состояний, и существо Божие отнюдь не закрыто от нас непроницаемой тьмой. Весь доступный нашему наблюдению мир и в нём, в особенности, сам человек – вот та великая книга Божие, в которой Сам Бог благоволит открыть свое существо, насколько то нужно и доступно нашему ограниченному разуму. Об окружающей нас природе, как великой книге Божией, справедливо, впрочем, замечают, что она написана одними согласными буквами, к которым сама душа должна подставить гласные. Другими словами, нужно уметь читать начертанные в природе письма Божие, а для этого нужна духовная подготовка, внутренний опыт; иначе можно видя не видеть очень многого в природе и слыша не разуметь. К сожалению, это то именно последнее всего чаще наблюдается в рассуждениях о природе не среди позитивистов только, но и среди большинства натуралистов вообще. И они также удивляются величию вселенной, её неизмеримости по пространству и времени, бесчисленности миров, ее наполняющих и проч., но за этим, чувственным, материальным величием и неизмеримостью они ничего далее не видят; ради этого-то только величия, беспредельности, они и преклоняются пред нею и действующими в ней законами, как пред божеством. Словом, Бог для них – та же самая природа. Насколько такое мировоззрение односторонне и как мало оно удовлетворительно для мысли и сердца человека, не отуманенного, не запутавшегося в мнимо-философских теориях, – разъяснить это, полагаем, едва ли нужно. Разум и нравственное чувство всегда будут горячо протестовать против подобного мировоззрения.

Этими замечаниями мы можем и закончить наше рассмотрение позитивной философии в её отношении к вопросу о богопознании и к религии вообще. Отношение это, по самому существу основных принципов позитивной гносеологии, не могло быть иным, как только

отрицательным. Построенная в духе Юмовского эмпиризма, гносеология позитивистов не дает у себя места ни метафизике, ни тем более теологии. Мы ничего не сказали ни об историческом законе Конта трех фазисов умственного развития человечества (теологического, метафизического и положительного), ни о проектированной им *религии человечества*. О первом не сказали мы ни слова потому, что сущность позитивизма заключается отнюдь не в названном законе, как долгое время многие думали, а в вышеразъясненной нами *форме эмпиризма*; последний составляет его основной, краеугольный принцип; с его признанием или отрицанием позитивизм стоит или падает. Исторический же закон Конта настолько лишь характеризует его, на сколько дает эмпиризму форму исторического закона<sup>44</sup>. Что касается проектированной Контом религии человечества, то и она заслуживает внимания не сама по себе, не по выставленным в ней принципам веры или нравственности, а лишь как наглядное доказательство того, что человек представляет собой до такой степени религиозное существо, религия так тесно связана с его духовной природой, что без такой или иной религии он жить не может, и он готов признавать за религию даже то, что на самом деле составляет полное отрицание её. Такова именно и есть Контовская религия человечества: религия без Бога, место которого заступает *поклонение человечеству*, как высочайшему существу (*Grand Etre* или *Supreme*), без веры в бессмертие, заменяемое у Конта простою надеждою на воспоминание и почитание со стороны потомства; высшим же идеалом нравственности выставляется *альтруизм*. На этой странной мниморелигиозной основе проектировался Контом еще более странный, своеобразный культ с девятью таинствами, особыми праздниками, ежедневными молитвами и проч.<sup>45</sup> Как смотреть на эту сочиненную Контом оригинальную религию человечества, – смотреть ли на не, как на продукт умственного расстройтва Конта во «вторую карьеру» его литературной деятельности (с 1842 г.), как вслед за *Литтре* (одного из наиболее видных учеников Конта) утверждает большинство его историков, или же смотреть, как на совершенно естественное и последовательное завершение задуманного им еще в первом периоде своей деятельности, как думают другие<sup>46</sup>, – вопрос этот не представляет такой важности, чтобы нужно было останавливаться на его рассмотрении. Такое или иное решение его нимало не затрагивает основных принципов позитивизма, как они изложены в курсе положительной философии. Вообще нужно сказать, что позднейшие умозрения О. Конта, изложенные в его «Системе позитивной политики» и в «Позитивном катехизисе», далеко не имели того влияния, какое имело

главное его произведение – «Курс положительной философии».

## Примечания

<sup>1</sup> - «Apologetika – scientia fundamentorum verae religionis» (Summa Apologetica de Ecelesia Catholica ud mentem S. Thomae Aqvinatis, Frid. J. V. de Groot, Roitisonae, 1892, 2). Ср. «Христианская Апологетика» (курс основного богословия), проф. Н. П. Рождественского (СПб. 1884 г.), стр. 7 и д.

<sup>2</sup> - А. Введенский. Вера в Бога, её происхождение и основания. Москва, 1891 г., стр. 2.

<sup>3</sup> - Первый, наиболее известный опыт такого Введения принадлежит покойному митрополиту московскому Макарию, составленный им еще в бытность его ректором СПб. дух. академии в 1851-м году.

<sup>4</sup> - «Я не могу допустить Бога, свободы и бессмертия, – говорил Кант, – в интересах необходимой практической деятельности моего разума, если я не отниму от спекулятивного разума его притязаний на чрезмерные обобщения». (Критика чистого разума. Пер. Н. М. Соколова. СПб. 1897 года), стр. 17. – Кант отрицал возможность познания названных истин разумом, чтобы дать, как говорил он, «место вере».

<sup>5</sup> - Критика практического разума. Пер. П. М. Соколова. (СПб. 1897 г.) стр. 143 и д.

Относящиеся сюда свидетельства Иринея Лионского см. у Преосвящ. Сильвестра: «Опыт Православ. Догматич. Богословия», т. I. (Киев, 1884 г.), стр. 250 и д.

<sup>7</sup> - Там же, стр. 251; ср. стр. 261 и д.

<sup>8</sup> - Обстоятельное изложение вопроса о способах богопознания и их значении см. также у преосвящ. Сильвестра: «Опыт правосл. догмат. богословия», т. I, стр. 272 и д.

<sup>9</sup> - «Критика чистого разума» (трансцендентальная эстетика), стр. 49.

<sup>10</sup> - Там же, (предисловие ко второму изданию), стр. 18.

<sup>11</sup> - Уильям Джемс, Психология (пер. с английского И. И. Лапшина, СПб. 1896 г.), стр. 13.

<sup>12</sup> - См. Проф. Г. Челпанова: «Мозг и душа» (СПб., 1903 г.), изд. 2, стр. 126 и д.

<sup>13</sup> - См. «Психология веры», проф. Алексея Введенского (оттиск из номеров «Богослов. Вестника» за 1899 г.), стр. 45–46

<sup>14</sup> - Разумею многочисленные сказания о жизни и подвигах святых Божиих. В сказаниях этих имеется богатый материал для суждения о высших формах духовной жизни человека, – формах, далеко превосходящих по проявляющимся в них дарованиям и силам формы обычной земной жизни людской; к сожалению, материал этот доселе совершенно игнорируется психологами.

<sup>15</sup> - «Две вещи наполняют душу, – говорит Кант в заключении «Критики практического разума», – всегда новым удивлением и благоговением, которые поднимаются тем выше, чем чаще и настойчивее занимается ими наше размышление: это – звездное небо над нами и моральный закон в нас“ (Крит. практич. разума, пер. Н. М. Соколова, стр. 191).-Внимание Канта останавливало на себе особенно присутствие в человеке морального закона; на основании этого-то закона он и построил, как известно, особое, так называемое нравственное доказательство бытия Божие, и за ним единственно признавал действительную доказательную силу.

<sup>16</sup> - См. «Критику чистого разума», стр. 52 и д., стр. 58 и д. Во избежание недоразумения заметим, что Кант не отрицал эмпирической реальности ни пространства, ни времени; он утверждал только, что объективную значимость они имеют только для явлений, только как

субъективное условие нашего человеческого познания; рассматриваемые же вне субъекта, сами по себе, и пространство и время-ничто; истинный коррелят их, т.е. вещь в себе, нам совершенно неизвестен.

<sup>17</sup> - Желаящим ближе ознакомиться с историей и сущностью вопроса о пространстве и времени, равно как и с другими, стоящими в тесной связи с ним, вопросами по гносеологии (теории познания) рекомендуем в особенности почтенный труд проф. киевского университета, Г. Челпанова: «Введение в философию» (Киев, 1905 г.), стр. 15–121. Проф. Челпанов называет свою, защищаемую им теорию познания, идеально-реалистической, «ибо, – говорит он, – по этой теории все нами познаваемое является результатом взаимодействия двух факторов: именно реального бытия и познающего сознания». Ср. сочинения проф. Кудрявцева-Платонова (Сергиев Посад, 1893 г.), т. I («Пространство и время»), стр. 210 и д.

<sup>18</sup> - «Критика чистого разума», стр. 72–73.

<sup>19</sup> - Что касается собственно Богопознания, то совершенно однородное с Кантовским мнение о границах его, – именно, что все наши мысли о Боге, составляемые при посредстве мира, чрез наблюдение его совершенств, представляют собою не более, как только плод нашего конечного мышления, его ограниченных форм, что на самом деле существо Божие стоит выше всех этих форм, ничего соответствующего им не заключает в себе, – встречается еще в глубокой христианской древности; с ним боролись еще древние отцы и учителя церкви, равно как богословы средних веков и нового времени. Не смотря на свою несостоятельность мнение это, однако, находит себе защитников и доселе, главным образом между протестантскими богословами. См. «Опыт православно-догматич. Богословия», еп. Сильвестра, т. II (Киев, 1885 г.), стр. 10.

<sup>20</sup> - С. Аскольдов, «Основные проблемы теории познания и онтологии» (Спб. 1900 г.), стр. 79; ср. проф. Челпанова «Введение в философию», стр. 120.

<sup>21</sup> - С. Аскольдов, стр. 78. О Галилее известно, что он пришел к открытию законов падения тел не путем опыта, а путем сосредоточенного усилия мысли, и лишь когда стало для него понятно объяснение явления из допущенных им принципов, он поспешил подтвердить свои открытия опытной проверкой («Точные науки и позитивизм» – см. Отчет и речи Москов. университета за 1874 г., стр. 91).

<sup>22</sup> - «Природа, – как совершенно справедливо говорит проф. Цингер, – это родная человеку среда, с которой он связан всеми своими

материальными интересами и к которой в то же время неудержимо влечет его жажда знания и умственного удовлетворения. Но познающий дух, встречаясь с этою неуловимою игрою внешних впечатлений, остается верен сам себе: он ищет постоянного в изменчивом, простого в сложном; в сфере опыта он так же, как и в сфере более сродных ему математических и философских понятий, действует по неизменным, присущим ему законам». И далее автор в кратких, но метких чертах изображает, в чём именно состоит работа человеческого ума в его отношении к миру ощущений и опыта (Точные науки и позитивизм», стр. 93).

<sup>23</sup> - Окончание следует

<sup>24</sup> - См. критический обзор последнего периода германской философии, проф. М. И. Каринского (Спб. 1873 г.), стр. 325 и д.

<sup>25</sup> - Критика чистого разума, стр. 35.

<sup>26</sup> - Там же, стр. 76.

<sup>27</sup> - Там же стр. 129.

<sup>28</sup> - Там же стр. 129.

<sup>29</sup> - Фр. Паульсен, Введение в философию, пер. с немецкого под редакцией В. П. Преображенского (Москва, 1899 г., изд. 2-е), стр. 420–421; ср. Его же, «Эммануил Кант, его жизнь и учение» (пер. Н. Лосского) СПб. 1905 г., стр. 360 и дал.

<sup>30</sup> - «Критика практического разума», пер. Н. М. Соколова (СПб. 1897 г.), стр. 143.

<sup>31</sup> - Останавливаться на разборе недостатков Кантовского учения об автономной нравственности не входит в нашу задачу; недостатки эти давно уже так полно и основательно разобраны не в иностранной только, но и в нашей русской философской литературе, что едва ли что-либо новое можно прибавить к сказанному. Из русских сочинений по этому вопросу можно особенно рекомендовать исследование В. С. Соловьева «Оправдание добра» (изд. 2-е, исправленное и дополненное, Москва, 1899 г.), см. особенно стр. 202–212; ср. Его же: «Критика отвлеченных начал» (Москва, 1880 г.), стр. 48 и дал. – Заслуживает также внимания критика нравственной философии Канта в сочинении Паульсена: «Имман. Кант, его жизнь и учение» (пер. Н. Лосского, СПб. 1905 г.), стр. 309 и дал.

<sup>32</sup> - См. «Вера и Разум» (1902 г. т. II, ч. II отд. философский) статью П. Левитова: «Природа религиозной веры и отношение её к знанию», стр. 347, В статье этой г. Левитовым дается очень обстоятельный ответ на вопрос, могут ли свидетельства нравственного сознания и чувства иметь

какое-либо гносеологическое значение или нет?

<sup>33</sup> - См. определение существа или силы веры у ап. Павла в [Евр.11](#)

<sup>34</sup> - Духовные основы жизни (СПб. 1897 г.), стр. 22–23.

<sup>35</sup> - Критика отвлеченных начал. Примечания, стр. 379–380.

<sup>36</sup> - Что позитивизм, по своей сущности, представляет собою лишь последовательно проведенную форму Юмовского эмпиризма, – мысль эта обстоятельно выяснена у проф. М. И. Каринского в статье «К вопросу о позитивизме» (Правосл. Обозрение, 1875 г., том III-й, стр. 347 и д.).

<sup>37</sup> - Совершенно справедливо, поэтому, Юма называют некоторые отцом новейшего позитивизма (См. Фалькенберга: «История новой философии от Николая Кузанского (XV в.) до настоящего времени», пер проф. [А. И. Введенского](#) (СПб. 1894 г.), стр. 202.

<sup>38</sup> - См. вышецитованную статью проф. М. И. Каринского, стр: 348.

<sup>39</sup> - Такой именно отзыв о позитивистах высказан был одним из русских математиков, проф. Цингером, в актовой речи на торжественном собрании Московского Университета 12-го января 1874 г. (См. Отчет и речи за означенный год, стр. 38 и д.).

<sup>40</sup> - Джон Стюарт Милль: „О. Конт и позитивизм» (пер. под редакцией Н. Неклюдова и Н. Тиблена, СПб. 1867)

<sup>41</sup> - Там же, стр. 15.

<sup>42</sup> - Там же, стр. 15–16.

<sup>43</sup> - Джон Стюарт Милль: „О. Конт и позитивизм», стр. 15

<sup>44</sup> - Так смотрит на значение Контовского закона трех фазисов умственного развития человечества по отношению к основным принципам позитивизма проф. М. И. Каринский, – и мы вполне присоединяемся к его взгляду: см. «К вопросу о позитивизме» (Правосл. Обозрение, 1875 г. т. III-й), стр. 350 и д.-Исторический закон Конта верен только относительно развития естественных наук и не имеет никакого смысла, как общий закон всего умственного развития человечества; подробнее см. у В. Соловьева: «Кризис западной философии» (Москва, 1871 г.), стр. 127 и д.; у проф. Кудрявцева-Платонова: «Религия и позитивная философия» (Собрание его сочинений, т. 2, Сергиев Посад, 1892 г.), стр. 320 и д.

<sup>45</sup> - Изложение Контовской религии см. у Д. С. Милля: «О. Конт и положительная философия» (СПб. 1867 г.), стр. 120 и д.; критический разбор её см. у проф. Введенского в его сочинении «Вера в Бога, её происхождение и основания» (Москва, 1891 г.), стр. 150; ср. Каро: «Религия позитивизма» (Русская Мысль, 1883 г., Ноябрь, стр. 157 и д.)

<sup>46</sup> - В Курсе положительной философии Конт объяснял человека, отправляясь от мира; в политике же он захотел объяснить мир, исходя из человека: так объясняет отношение позднейших воззрений Конта к его «Курсу положительной философии» Гефдинг: «История новейшей философии» (СПб. 1900 г.), стр. 313; ср. Введение в философию, проф. Г. Челпакова (Киев, 1905 г.), стр. 247.

## Содержание

протоиерей В. Г. Рождественский Из чтений по христианской апологетике протоиерей Василий Рождественский	1
Примечания	34
6	35